

EL PROCESO A JESUS

(On the Trial of Jesus)

PAUL WINTER

BIOGRAFIA DE PAUL WINTER

Paul Winter nació en 1904 en Straznice, Moravia. Tras estudiar filosofía y lenguas antiguas en la Universidad de Viena, y derecho en la de Praga, se convirtió en un abogado de éxito. Judío de nacimiento y de formación religiosa, pasó a la clandestinidad en 1939, después de que el Tercer Reich se anexionase Checoslovaquia, y logró huir.

Tras un azaroso viaje en el que cruzó Hungría y los Balcanes, logró incorporarse al Ejército Checo Libre en Palestina y prestó servicio activo en el norte de África (1941-1943) y en Inglaterra (1944) bajo mando británico, y en Francia y Alemania con las fuerzas norteamericanas. En 1945, fue oficial superior de enlace en el cuartel general alemán del Primer Ejército de los Estados Unidos, y estuvo al cuidado de las personas liberadas de Buchenwald, Ohrdruf y Dora (Nordhausen). Después del armisticio, pasó a ocuparse de la repatriación de unos 80.000 supervivientes de los campos de concentración y de trabajos forzados. Durante este período, se enteró de que sus familiares más directos, y entre ellos su madre y su hermana, a quienes estaba profundamente unido, habían perecido en centros de exterminio nazis.

Cuando se licenció del Ejército, regresó a Londres, donde le destinaron a la Oficina Central de Localización del Departamento de Ayuda y Rehabilitación de Naciones Unidas, nombramiento que le llevó a Arolsen, Hesse. Más tarde, fue asesor legal de la Operación Personas Desplazadas y, antes de que se crease la República Federal Alemana, participó en las deliberaciones del comité de estudio del *Länderrai* intergubernamental (Stuttgart), organismo encargado de elaborar legislación destinada a regular las indemnizaciones a las víctimas de la persecución racial o política.

Desde finales de 1947 vivió en Londres, y acabó optando por la ciudadanía británica. Durante un corto período trabajó para el Servicio Exterior de la Corporación Radiofónica Británica, pero las dos últimas décadas de su vida las dedicó casi en exclusiva al estudio del Nuevo Testamento y, sobre todo, al juicio a Jesús, tema que ya había subyugado su imaginación cuando era joven. Prosiguió sus investigaciones con un entusiasmo apasionado, llevando una existencia solitaria y ascética, trabajando de día en bibliotecas y ganándose de noche su magro sustento como camarero de ferrocarril, vigilante de una residencia de epilépticos, empleado de correos, etc.

Winter, especialista en derecho comparado, adquirió pronto un gran dominio en los temas de la filología bíblica y la crítica formal, y sus polémicos artículos sobre el Cuarto Evangelio y los Relatos del Nacimiento Lucasianos, publicados en revistas especializadas de Europa y América, le situaron pronto en la primera fila de la erudición neotestamentaria. La primera edición del *Proceso*, que apareció en 1961, revelaba amplios conocimientos, una erudición meticulosa y una visión judía comprensiva de Jesús de Nazaret. El libro alcanzó fama mundial (se publicaron más de ciento cincuenta reseñas y notas en varios continentes) y el criterio general fue que ejercería una influencia perdurable en la visión histórica del juicio a Jesús, del nacimiento de la Iglesia y del antisemitismo cristiano. Según rumores, el cardenal Bea y sus colegas estudiaron el libro y eso influyó en las decisiones del Concilio Vaticano Segundo sobre la relación entre el catolicismo romano y el pueblo judío.

Es una tragedia que Winter tuviera que esperar tanto a que se reconocieran sus méritos y que viviese hasta el fin en una situación que bordeaba la miseria. Tras prolongadas dilaciones, recibió una pequeña indemnización de la República Federal Alemana, y la aparición de su libro fue recompensada con una ayuda de la Fundación Bollingen de Nueva York. Pero, por lo demás, tuvo que arreglárselas en gran medida solo. Aun así, durante sus últimos años, se hizo

cada vez más obligada su presencia en acontecimientos públicos y participó en debates judío-cristianos en programas de radio y televisión alemanes, y en la Universidad de Harvard. Dio también conferencias en universidades de Canadá y Estados Unidos, así como de Alemania... y, por último, en la propia Oxford. Pero por entonces los años de lucha, aislamiento y pobreza ya se habían cobrado su tributo, socavando irremisiblemente su salud. Murió el 9 de octubre de 1969 de un ataque cardíaco.

Quienes conocieron a Paul Winter difícilmente pudieron ignorar su ánimo valeroso y combativo. No fue tan conocida su capacidad de afecto a los amigos; quizás no se sospechase tampoco su profundo sentido religioso y su devoción a Dios, evidentes en el siguiente poema, hallado entre escritos inéditos suyos después de su muerte.

¡Bendito sea su recuerdo!

Nota del Digitalizador

Este libro lo digitalice por constituir una obra monumental sobre el tema del Proceso a Jesús y por estar prácticamente agotado y fuera del alcance del lector común.

Paul Winter estudia el proceso a Jesús analizando las capas mas primarias y secundarias de los textos Evangélicos contextualizándolas a las fuentes de la época, complementado con un agudo análisis filológico y crítico formal, sin ningún tipo de interferencia ideológica o religiosa.

Cabe destacar que hasta la fecha prácticamente ninguna de las hipótesis presentadas acá por Paul Winter han podido ser seriamente rebatidas.

No quisiera dejar de mencionar que utilice muchísimas horas para tratar de hacer un buen trabajo, facilitando la lectura del texto. Para ello cambie la ubicación de las notas al final del libro y también tome notas (o partes de notas) a mi juicio importantes y las coloque junto al texto mismo en cursiva y con un tamaño ligeramente menor. Al final del texto aparecen todas las notas completas. Quien desee ver el original en ingles para un cuadro completo (como por ej. los textos o palabras hebreas) puede encontrar el libro en Google, bajo el nombre "On the Trial of Jesús"

Un emocionado KADISH a Paul Winter y un homenaje a su obra y a su sufrida existencia.

ZL

Poema Póstumo de Paul Winter

MI DIOS CAMBIANTE

Tú eras otro, oh Dios mío, cuando excavaba cuevas

Y hacía sobria acampada entre rocas mojadas.

¡Qué feroz eras tú, oh mi huésped desnudo! Más temblaba al ver tu rostro yo que luchando con osos.

Mas me empujabas siempre, me movías a la lucha y tú escapabas luego, ya no estabas allí.

Y reías sonoro y lejano, y huías. Y en ardiente oración Yo me quedaba solo, con un silencio quedo sobre mí.

Crecí, viví contento, devoto entre mi gente.

Y te acercaste Tú con melosa impostura,
te hiciste otro a la vera de las piedras redondas que agrupé yo para formar mi hogar.

Y te instalaste, sí, invitado feliz. Bendecías mis comidas, a un niño enfermo visitaste, sabías de mi aflicción. Enseñabas y aprendí yo animoso de ti.

El amigo del fuego eras tú, el guardián de la casa, el panadero de su pan.

Y pasaron los años. Y conocí tus rasgos.

Y siempre supe: él está siempre aquí a mi lado.

Y envejeciste. Y vi... y vi... y vi que eras mentira.

Y te ausentaste entonces... pero volviste luego.

Y caíste sobre mí, como antaño, con un golpe terrible reconocí en seguida el rostro llameante.

Y aunque me debatiese, llorase, te llamase y gimiese, sólo una vez me acometiste; y yo no logré asirte.

No pude asirte, no. Mi cabeza cayó pesadamente y golpeó en el suelo,

el tiempo gemía a mi alrededor como una bestia abandonada.

Grande y alto, reías; te cernías sobre mí.

Yo yacía solo, con un silencio quedo sobre mí.

Y, sin embargo, vuelves. Otra vez te combato, oh enemigo eterno, Dios mío (¡oh gozo tan ajeno al sosiego!) Si, pecho con pecho y uno solo el aliento, pudiésemos yacer, si tú te hicieses pequeño como yo y yo me hiciese al fin tan grande como Tú.

Eres otro, oh Dios mío, no eres aquel que me hizo temblar antaño.

Penetraste en mi día y me hiciste rico y me hiciste feliz. Tú, al que vi en tan cambiantes formas, me rodeas por doquier, eres tú y yo; ya unidos, en fiero resplandor.

INTRODUCCIÓN

Jesús de Nazaret fue juzgado y condenado a morir en la cruz: son datos históricos que atestiguan autores romanos, judíos y cristianos en documentos existentes.

Como hechos, son tema de investigación histórica en lo que se refiere a la *acusación por la que se le juzgó, las bases de su procesamiento y el curso del proceso*. Aunque las fuentes basten para demostrar el hecho del juicio, casi nada nos dicen en lo relativo a estas cuestiones.

En la literatura del siglo *II*, hay alusiones esporádicas a actas del proceso (*acta*), supuestamente redactadas en el juicio de Jesús por orden de Pilatos. Tales referencias son de carácter apologético y no merecen una consideración seria. Los autores de tales alusiones las hicieron sin tener acceso a archivos oficiales de ningún tipo.

Las referencias judías y paganas del juicio y de la posterior ejecución de Jesús que sobreviven son de fecha demasiado tardía, demasiado secundarias y de un carácter demasiado fragmentario y tendencioso para tener algo más que un valor suplementario en la tarea de reconstruir de modo sistemático la historia del caso. Las referencias que proceden de fuentes cristianas (los Evangelios principalmente) son, a la vez, las más antiguas y las más completas en su descripción. Parafraseando las palabras de Orígenes, podemos sentir la tentación de decir οὐδέν εἰχομεν ἔξωθεν τοῦ εὐαγγελίου (*No tenemos nada fuera del Evangelio?*)¹ si emprendemos la tarea de rastrear la evolución concreta de los acontecimientos. Pero sin un análisis histórico, ni siquiera los Evangelios aportan los datos necesarios. Pues si bien nos proporcionan cierto tipo de información, no se escribieron con el propósito de guiar a los historiadores. *Sus autores no se proponían un objetivo histórico sino religioso*. Cuando los evangelistas redactaron su descripción del juicio a Jesús, no lo hicieron con el propósito de

dejar un testimonio fidedigno destinado a la investigación histórica, sino con el de transmitir un mensaje religioso. Tenían precursores en esto.

Las predicaciones cristianas más antiguas giraban en torno al tema de la Pasión y la Resurrección de Jesús.²

Cuando se mencionan los Evangelios como *nuestras fuentes primarias* para estudiar el juicio a Jesús, es preciso matizar lo de *primarias*. Son fuentes primarias en la medida en que reflejan las situaciones en que se hallaban sus autores (miembros de determinadas comunidades cristianas primitivas) y en la medida en que expresan las ideas imperantes en aquellas comunidades. No son fuentes primarias en el sentido de proporcionar datos directos de los acontecimientos que describen. Son dato directo sólo por el significado atribuido a las acciones, las palabras y la muerte de Jesús en la época en que los Evangelios se escribieron. Pueden utilizarse como fuente de información sobre determinados acontecimientos de la vida de Jesús siempre que analicemos cómo llegó a atribuirse este significado a los acontecimientos descritos y cómo nacieron los propios relatos.

Los precursores de los evangelistas, ya transmitiesen oralmente predicaciones anteriores, ya intentasen recoger tales predicaciones en forma escrita, obraban impulsados por objetivos propios, que no siempre coinciden con los de los autores de los Evangelios canónicos. En consecuencia, debemos atravesar, como si dijésemos, los relatos evangélicos hasta llegar a las tradiciones que hay tras ellos, analizar esas tradiciones con objeto de determinar sus fuentes y su antigüedad respectiva, diferenciar lo añadido por el autor de lo que es tradición antigua y deducir, por último, de la forma más primitiva de tradición el acontecimiento histórico que la originó.

Ni los transmisores de la predicación primitiva ni los evangelistas que les sucedieron tenían interés por los acontecimientos en función de su realidad histórica. Su interés se centraba en campos distintos. Lo que nos dicen los Evangelios de la vida, y del proceso a Jesús en concreto, no es relación histórica de lo que sucedió realmente, sino *muestra de cómo interpretaban la Pasión del Señor*

ciertos círculos cristianos primitivos. No escribieron con un objetivo histórico, lo hicieron *con un objetivo religioso* y, aunque los Evangelios puedan tener la apariencia externa de una biografía, son más que nada tratados teológicos, basados en tradiciones colectivas, que incluyen las predicaciones comunales sobre Jesús, que habían ido modelándose durante un período de varias décadas. Sin embargo, la tradición contiene también referencias derivadas de los hechos históricos. Para el teólogo, puede resultar intrascendente la distinción entre hecho y predicación. Para el historiador es de importancia básica.

Cuando se inicia un análisis histórico del juicio a Jesús, atrae la atención en primer término el Evangelio según Marcos, por ser el más antiguo de los cuatro Evangelios canónicos y, en consecuencia, el menos afectado por propósitos e influencias correspondientes a un período posterior de la evolución del cristianismo.

Sin embargo, ni siquiera este evangelio constituye una relación biográfica de la vida de Jesús; es una obra compuesta bajo la presión de los intereses teológicos del autor. Éste recoge y reinterpreta narraciones veraces y proclamas catequísticas de las actividades de Jesús, destacando ante todo el significado de esas actividades tal como las interpreta él.

La ordenación de las sucesivas secciones de los Evangelios no se rige por consideraciones cronológicas sino pragmáticas, aunque la exposición en su conjunto se halle superficialmente enmascarada con la forma de narración continua. En consecuencia, para llegar a las tradiciones subyacentes, hemos de desechar la estructura que dieron los autores de los Evangelios a los «componentes» de éste. Pero aunque lográramos llegar a las unidades tradicionales más primitivas, no habríamos diferenciado por ello la historia de la interpretación. «La tradición que llegó a los evangelistas era ya una tradición... interpretada... No podemos hallar una tradición pura sin interpretación; por mucho que nos remontemos, las unidades de tradición llevan el sello de la interpretación cristológica. Los que las transmitieron lo hicieron convencidos de que la historia... que narraban era la única que daba sentido a toda la Historia...

la tradición histórica se utilizó desde el principio... en función de la idea de que "Jesús es el Señor"». ⁸ Nuestra tarea será, en consecuencia, emprender una investigación histórica basada en documentos que ni fueron escritos con fines históricos, ni por gentes habituadas a pensar en términos históricos.

Aun así, los Evangelios pueden proporcionarnos una información histórica considerable, siempre que el historiador sepa interpretarlos.

Una característica de las tradiciones evangélicas es que en ocasiones adoptan en ellas forma narrativa las *proposiciones teológicas y argumentaciones apoloéticas*, que asumen apariencia de *expresiones de realidad*. Este fenómeno se ve, por ejemplo, en las historias de curaciones de Marcos 7, 24b, 25, 26b-29, 30 y de Mateo 8, 5-12, 13 (ver Lucas 7, 1, 2, 6b-9, 10; Juan 4, 46-53). En cada uno de estos ejemplos, circulaba en una comunidad determinada un proverbio aislado atribuido a Jesús. El proverbio carecía de «situación». Para transmitirlo con la situación ausente, se creaba un marco, y esto se convierte ahora en lo que más nos interesa. Las características de ese marco nos proporcionan una clave en la tarea de determinar en qué condiciones y con qué objetivos asumió la narración su forma actual. Los elementos constitutivos de los relatos tal como se refieren en los pasajes aludidos, son los siguientes:

- (1) Jesús muestra su poder de curar a distancia
- (2) con el hijo (*en Marcos*) o el criado (*en Mateo y Lucas*) de un gentil.

Sea cual sea la versión de los evangelistas, la «historia» nace de una situación en la que preocupaba la relación de los gentiles con el mensaje evangélico: había aumentado el interés de los gentiles por el poder redentor (sanador) de Jesús, el κύριος, y los gentiles abrazaban la creencia en él como σωτήρ (*salvador*). Los seguidores judíos de la fe cristiana tenían que adaptarse a esta contingencia. Aceptaron la propuesta de admitir gentiles en sus conventículos, y el resultado de prolongadas deliberaciones cristalizó en narraciones sencillas que se reflejaron, además, en la vida de Jesús. Mas, pese a ser una reinterpretación tan creadora, aquellos entre quienes los relatos nacieron fueron lo bastante fieles al hecho histórico para recordar que el propio Jesús no había establecido contacto

directo con gentiles en sus predicaciones... en consecuencia, los relatos lo describieron ejerciendo su poder salvador, o sanador, con los gentiles a distancia.¹⁰ *Hay rastros visibles de una cierta resistencia a admitir a los gentiles en Lucas 7, 1-10 (una versión judeocristiana independiente del relato, pero no necesariamente de fecha anterior), donde se recomienda el ejercicio de la gracia salvadora de Jesús dada la generosidad del gentil hacia los creyentes judíos (¡es decir, cristiano-judíos!). No se admite al gentil por sí solo, sino más bien en gracia a sus méritos como benefactor de la comunidad. También revela cierta reserva en relación a los gentiles el término πρῶτον en Marcos 7, 27, y, por supuesto, en Mateo 15, 24.*

Otro ejemplo que muestra cómo los Evangelios pueden enmascarar la argumentación teológica con una narración, es la historia del rico Epulón y de Lázaro (Lc 16, 19-31) en su conclusión (vers. 29-31). La asombrosa noticia de la resurrección de Jesús no convenció a la inmensa mayoría de sus compatriotas. Para debilitar el argumento de que la proclamación tenía escaso eco entre el pueblo en general, se recurrió a Moisés y a los profetas: *no les moverá a arrepentirse que uno resucite de entre los muertos, se hace decir a Abraham, si no oyen a Moisés y a los profetas. Hemos de entender: Si no aceptaban la interpretación de las Sagradas Escrituras de los predicadores apostólicos cuando citaban a Moisés y a los profetas.*

De este modo indirecto pueden transmitirse sin artificio, en apariencia, datos históricos en parábolas y narraciones que relacionan los Evangelios con Jesús.

Pocas veces vemos en el Nuevo Testamento una diversidad tan notoria en la descripción del mismo acontecimiento como la que muestran los relatos de la Pasión de los Cuatro Evangelios. Eso es indicio de que la tradición se formó regida por motivos cambiantes. En consecuencia, antes de cualquier valoración de carácter histórico de las diversas versiones evangélicas del juicio de Jesús, hemos de considerar:

- en qué circunstancias se escribieron los evangelios,
- a quién iban dirigidos y
- qué necesidades especiales cubrían de estos presuntos lectores.

Como los evangelistas escribieron sus relatos varias décadas después de los acontecimientos, hemos de preguntarnos en qué fuentes basaron sus narraciones y con qué objetivo utilizaban las fuentes de información de que disponían.

Si hubiese algo parecido a un axioma en la investigación neotestamentaria, sería el que cierta versión de las circunstancias que desembocaron en la muerte de Jesús fue uno de los recuerdos más antiguos que conservaron sus seguidores. El Evangelio (entendiendo por tal término un relato de la vida y las enseñanzas de Jesús, de su muerte y resurrección) *creció hacia atrás*: el final estuvo allí antes de que se hubiese pensado el principio. Se recordaban antes las cosas últimas. La primera predicación, las tradiciones más antiguas, se centraban en el tema de los sufrimientos y la gloria del Mesías. Fue luego, al crecer el Evangelio, cuando se prologó, como si dijésemos, la Historia de la Pasión de Jesús, con recuerdos de hechos de su vida. El punto en que el Evangelio comienza se alcanzó retrospectivamente, partiendo del período de su muerte hasta su bautismo; luego, hasta su nacimiento; y, por último (para empezar ya por el Principio Mismo), hasta el Verbo que Estaba con Dios.

Si existiese un relato de los acontecimientos que precedieron inmediatamente a la muerte de Jesús antes de formularse cualquier otra cosa relacionada con su doctrina y sus actividades, sería lógico pensar que tal relato habría sido transmitido sin alteraciones a las generaciones siguientes y que su forma, una vez fijada, se conservaría en líneas generales durante el proceso de transmisión oral y literaria. Si examinamos el Nuevo Testamento, vemos que no es así. Raras veces ofrecen los Evangelios una variedad tan amplia de versiones divergentes y repetidamente contradictorias de los mismos hechos en tal número como en los relatos que describen la detención, el juicio, la crucifixión y la resurrección de Jesús. Esto puede parecer paradójico... pero, ¿debe sorprendernos en realidad? La Pasión, como prelude de la Resurrección, era un tema de fundamental importancia en el mensaje cristiano. Todo lo relacionado incluso muy remotamente con este acontecimiento era tema de meditación de los fieles, se

contaba y repetía muchas veces. Al reformular mentalmente el acontecimiento, surgían nuevos significados y una nueva interpretación exigía una reformulación progresiva de la narración primitiva original.

No se disponía ya de testimonio alguno de testigos presenciales ni del interrogatorio preliminar de Jesús ni de la sesión del tribunal en la que se dictó la sentencia de muerte. La ausencia de datos directos de primera mano llevó por sí sola a una expansión de las versiones que estaban circulando. Los que transmitían tales versiones, primero de boca en boca, más tarde de escrito en escrito, no eran historiadores. Para ellos, el juicio de Jesús formaba parte de su Pasión, no era algo que pudiera ser objeto de una investigación legal o histórica, sino una experiencia de profunda importancia religiosa. El interés histórico, si es que existió, quedó sumergido tras la compleja red de necesidades más urgentes: problemas de carácter cultural, misional, apologético y polémico proporcionaron motivos para propagar el mensaje en el que iba encajándose todo lo que se sabía del juicio de Jesús. Aunque los seguidores de Jesús hubieran tenido a su disposición las actas mismas del proceso, les habría bastado conservar simplemente tales actas o transmitirlas como una versión objetiva. No era un hecho memorable por razones históricas, sino por lo que significaba. Prescindiendo de los recuerdos del prendimiento y la crucifixión que hubiesen conservado los contemporáneos, el relato pronto adquirió agilidad, aumentó de volumen y se amplió... y no en una sola dirección sino en varias.

Además, de la escasa información que había en un principio se formaron tradiciones secundarias. Estas tradiciones no desplazan del todo los recuerdos de individuos que habían vivido en los tiempos de la crucifixión, sino que constituyen una amalgama de ramales primarios y secundarios. No hemos de presuponer que los elementos de la versión más antigua se alterasen esencialmente en este proceso, o que la pura imaginación desplazase los recuerdos reales. Sucedió más bien que en el curso de la transmisión oral se trasladaron elementos que habían formado parte de la historia del juicio fuera de su marco original propio y se les asignó un contexto nuevo. Hubo una

multiplicación de los mismos temas, un cambio de interés e, inevitablemente, se añadieron otros elementos descriptivos para dar más vivacidad a la narración modificada. Se narró el mismo acontecimiento varias veces, en vez de una, en lugares distintos. Se introdujeron personajes nuevos en la historia, se crearon nuevas situaciones..., pero los elementos básicos se mantuvieron constantes, sólo se adaptaron para encajarlos en el nuevo contexto. Se amplió la tradición...

Cuando cada uno de los evangelistas recogió lo que cuenta y emprendió la tarea de ordenar el material para proporcionar un marco a sus propias concepciones teológicas, no halló una tradición principal, sino varias. Junto a lo que podemos llamar «tradición primaria», había ya una serie de tradiciones secundarias nacidas de ella. En vez de omitir elementos que consideraban importantes, los evangelistas ensamblaron cuantos pudieron recoger, mezclando tradiciones primarias y secundarias, y sazonzando la narración para ejemplificar, exponer, exhortar y adoctrinar. Coordinaron así etapas sucesivas del desarrollo de la tradición, en la que habían nacido de la forma primera otras posteriores. Así, los Evangelios contienen siete descripciones diferentes, nada menos, de una escena de carácter judicial o semijudicial, junto con cinco descripciones de una escena del maltrato y escarnio de que Jesús es objeto.

Los temas originales se habían multiplicado en la tradición secundaria, asignándoseles en ella otros marcos distintos. Cada evangelista retuvo lo que había hallado él y lo amplió con su aportación específica. Así nacieron discrepancias entre los diversos relatos evangélicos. La fecha concreta de determinado acontecimiento en un Evangelio, no corresponde a la que se le asigna en otro. La estructura rigurosa de la tradición primaria se distorsiona; aparecen pandeos en puntos diversos; se refieren una y otra vez, con modificaciones, los mismos incidentes en sitios distintos. El orden de los acontecimientos que leemos hoy en los cuatro Evangelios no pudo producirse sin duda en el espacio de seis o siete horas, que fue el período concreto transcurrido entre la detención y la crucifixión de Jesús. En consecuencia, algunos autores modernos intentaron estirar este espacio de tiempo

propugnando un período de varios días, esperando así encajar en ese período todos los detalles que del proceso de Jesús los Evangelios contienen. Pero es imposible entretejer tanto dato inconexo en un relato armónico del juicio de Jesús, asignémosle unas horas o varios días. Los autores que han intentado hacer un sitio a todas las escenas y detalles de las diversas versiones, pasan por alto los propósitos de los evangelistas. Todos querían dar una versión completa y continuada de los acontecimientos del proceso. No es lícito interponer un intervalo de dos días entre los «acontecimientos» que se refieren en los versículos sucesivos de un determinado Evangelio y llenar este intervalo con descripciones tomadas de otro Evangelio distinto.

Lo primero que vamos a plantearnos es lo siguiente: ¿Cuál era el objetivo de cada evangelista? Una vez aclarado a nuestro juicio desde qué punto de vista escribió su Evangelio un evangelista, podremos plantearnos de qué tradiciones disponía para realizar su tarea.

Todos los evangelistas mezclaron en sus diversas versiones del juicio de Jesús los temas tradicionales con sus propias elucubraciones personales. La erudición dispone de medios para diferenciar las aportaciones personales, debidas a un evangelista concreto, del residuo tradicional. Para lograrlo, hemos de determinar, en primer término, el objetivo del evangelista, su propósito principal, su posición teológica y sus características literarias. Si logramos diferenciar las aportaciones personales de los elementos tradicionales (y ello es posible), el problema se simplificará notablemente. Desaparecerá la fronda exuberante, plantada por tantas manos eruditas y pías y sólo quedarán las rocas y los guijarros de la tradición.

Pero este procedimiento es sólo la primera etapa de nuestra tarea. La segunda será diferenciar las diversas tradiciones y separar las secundarias de las primarias. Es tarea más difícil que la primera, en la que nos guiaban los intereses teológicos concretos y las tendencias literarias de los evangelistas. No disponemos de esa orientación al intentar diferenciar elementos tradicionales y determinar cuáles pueden ser primarios y cuáles secundarios. Pero ni siquiera

esta tarea es del todo imposible. Pues, como ya hemos dicho, las tradiciones secundarias se formaron principalmente por un proceso de reordenación de los motivos, por duplicación o multiplicación de los mismos temas, aunque asignados a contextos distintos. Quizás el criterio individual no pueda evitar cierto subjetivismo al decidir qué es secundario y qué primario. Pero podemos lograr, con cierto grado de certeza, hasta este otro objetivo de nuestra investigación, que es el de determinar la versión más antigua del juicio de Jesús.

Si nos abrimos paso a través de los relatos evangélicos en su estado actual hasta llegar a las tradiciones subyacentes, apreciamos diversas etapas de tradición desarrolladas ya, pero que conservan aún los elementos más primitivos de una narración elaborada por hombres que fueron contemporáneos de Jesús. Y sólo esta narración, aunque pueda estar enturbiada por una interpretación de los hechos narrados, puede aportar información de validez histórica. Con la progresiva diferenciación de lo que es aportación personal y lo que es tradición, de elementos secundarios y primarios, ya no hará falta estirar los acontecimientos que se describen en los cuatro Evangelios en un período de varios días. En vez de siete escenas de una sesión judicial, nos quedará una sola. En vez de cinco descripciones del escarnio de Jesús, aflorará una que será la versión más antigua'.

Cuando decíamos antes que los documentos no cristianos sólo tienen, como mucho, valor suplementario en el análisis de las actuaciones jurídicas de que Jesús fue objeto, no queríamos decir con ello que hubiera que prescindir de ellos /por completo. Los datos documentales no cristianos son, en lo que se refiere al sistema jurídico vigente en Judea en la época de Jesús, más fidedignos que los evangélicos. Pero no son completos, ni mucho menos. Tenemos referencias precisas del derecho romano vigente en la época, pero las normas jurídicas que se aplicaban en las nuevas provincias no eran en modo alguno idénticas a las que regían *in Urbe* o en las provincias senatoriales que ya llevaban un período relativamente largo bajo administración romana. Tenemos descripciones detalladas de las normas del derecho judío, pero son de una época posterior a

Jesús. Algunas de las disposiciones que regían el procedimiento judicial romano se aplicaban, sin duda, tanto en las provincias como en la propia capital; algunas de las normas que se enumeran en el Sanedrín de la Mishna tenían vigencia ya en tiempo de Jesús. Pero queda un amplio margen para la conjetura."

Hay investigadores que, sosteniendo que Jesús fue procesado por razones políticas por la autoridad romana y, en consecuencia, condenado a muerte según el derecho penal romano, tienden a desechar la cuestión de si la autoridad judicial judía tenía capacidad para dictar sentencias de muerte y ejecutarlas sin que mediase anuencia del prefecto. Oscar Cullmann, por ejemplo, expone este punto de vista del modo siguiente: «...toda la polémica se desvió por un camino errado. El debate se centró exclusivamente en la cuestión jurídica de si los judíos tenían capacidad para aplicar la pena capital dentro de su jurisdicción propia. El análisis de esta cuestión técnica no aportó ningún resultado y lo más probable es que el problema sea insoluble. Pero lo cierto es que así se pasó por alto lo principal: si Jesús fue condenado por los romanos o si fue condenado por los judíos. Y este interrogante no puede aclararse investigando una cuestión secundaria»."

La conclusión de Cullmann es indiscutible. Prescindiendo de cuál pudiera ser la competencia de las autoridades judiciales judías respecto de la pena capital en tiempos de Jesús, no hay duda de que éste fue ejecutado a la manera romana, según disponía el derecho romano. El hecho de que este castigo sólo se aplicase a cierta⁹ clase de individuos (a la que Jesús pertenecía) y a ciertos tipos de delitos (entre ellos aquel del que se acusaba a Jesús)," nos lleva inevitablemente a pensar que el tribunal cuya sentencia se ejecutó así debía ser un tribunal romano: hasta aquí, la hipótesis de Cullmann es razonable y sólida. Pero no debería desecharse tan a la ligera el estudio de las competencias del Sanedrín. La determinación del ámbito de la autoridad judicial del Sanedrín importa en este asunto. No es, claro, el único punto, ni el más decisivo, de cuya aclaración dependa la solución de nuestro problema. Aun cuando se demostrase que el Sanedrín tenía derecho a juzgar a acusados judíos en casos de pena capital y la competencia necesaria para ejecutar la sentencia de muerte dictada, no

tendríamos por ello, de todos modos, un conocimiento definido de las bases y el sistema procesal por el que se condenó a muerte a Jesús de Nazaret; pero habríamos reducido considerablemente el campo de investigación y habríamos contribuido algo a desatar los nudos existentes en la versión que del juicio de Jesús nos dan los Evangelios. Por tanto, la cuestión de la autoridad jurídica del Sanedrín es importante, pues si la aclaramos, determinaremos a la vez la validez histórica de las narraciones neo-testamentarias de la Pasión. Quizás no se resuelvan con ello todos los problemas que plantean esas narraciones al historiador pero se contribuirá en gran medida a un análisis más preciso de los temas básicos si llegamos, y cuando lleguemos, a conclusión cierta respecto a la competencia del Sanedrín.

Hay dos artículos de T. A. Burkill que analizan cuestiones relacionadas con la competencia jurídica de la autoridad judicial judía para aplicar la pena capital a individuos juzgados por delitos religiosos, y el proceso legal contra Jesús, respectivamente."

El autor llega en ellos a la conclusión de que *el tribunal judío tenía autoridad para dictar y aplicar penas capitales, pero que, a pesar de ello, a Jesús no le condenó a muerte el Sanedrín.*

Ésa es la tesis general que sostendremos en esta obra.

1. RELACIONES JUDEO-ROMANAS

Suele pasarse por alto el hecho de que Marcos no dice en parte alguna que el Sanedrín no tuviese autoridad para ejecutar la sentencia dictada. No podemos componer una imagen conjunta artificial de las descripciones del juicio a Jesús de los cuatro Evangelios. Introducir en el relato de Marcos una frase que procede de Juan añade confusión en vez de aclarar.¹

La versión de Marcos y la de Juan, del juicio a Jesús, son completamente distintas. El Jesús de Marcos no es el mismo que el Jesús de Juan: hablan de un modo diferente, actúan de un modo distinto, mueren de forma distinta.

Al Jesús de Marcos

- *le detienen en el 15 de Nisán,*
- *le condenan a muerte de noche,*
- *le atan después del juicio,*
- *le condenan por segunda vez,*
- *le clavan en la cruz a las nueve y muere a las tres.*
- *le lleva la cruz Simón de Cirene*
- *en la cruz conversa con los circunstantes y muere satisfecho con el convencimiento de que «todo se ha consumado»*

Al Jesús de Juan

- *le detienen el 14 de Nisán,*
- *le encadenan inmediatamente,*
- *le condenan hacia el mediodía,*
- *le conducen al lugar de la ejecución por la tarde y*
- *la lleva él solo la cruz*
- *clama desde la cruz: «¿Por qué me has abandonado?»*
- *muere hacia el crepúsculo.*

El relato de la Pasión de Marcos apenas admite «suplementos» extraídos de Juan.

Nada dice Marcos que indique que el Consejo Supremo de la nación judía no tuviese autoridad para aplicar la sentencia de Mc 14, 64b. Si el Segundo

Evangelista hubiera tenido información como la que se da en Jn 18, 31b, la habría transmitido a sus lectores para justificar su relato y explicar *por qué Jesús, condenado ya a muerte, fue acusado y sometido a juicio ante el gobernador*. Nos habría explicado *por qué Jesús sentenciado (υπερ της βλασφημίας) por blasfemia fue luego ejecutado por un delito distinto*.

El relato de Marcos, tal cual es hoy, resulta incoherente; no se entiende por qué había de comparecer el preso ante Pilatos si la sentencia se había dictado ya. Hemos de conceder al Segundo Evangelista la suficiente perspicacia como para haber percibido tal incongruencia. Como no menciona que hubiera impedimento legal alguno que restase autoridad al Sanedrín, hemos de suponer que no sabía de tal impedimento.

No tenemos anales que nos permitan un conocimiento preciso de la evolución del derecho judío. No hay duda de que las normas jurídicas variaron de una época a otra. En tiempos antiguos, parece ser que se reconocía en cierto modo que no debían estar unidos en un solo cargo el poder judicial y el ejecutivo... como puede deducirse de las actuaciones que contra Nabot² iniciaron el rey y su esposa. El poder judicial, en la época de la que procede este relato, no estaba en manos del soberano político, se confiaba a «los ancianos y nobles» de cada localidad de Israel. Según Jer 26, 10-24 Jeremías fue conducido ante los príncipes y el pueblo por profetizar contra el Templo y contra la ciudad de Jerusalén. No era raro, sin embargo, que los reyes ejercieran autoridad judicial.

Pero determinar exactamente qué condiciones imperaban en Judea cuando regían el país procuradores romanos es tarea preñada de dificultades. Antes del año setenta de la era cristiana, Judea (o Palestina) no estaba integrada del todo en el Imperio Romano.

Los asuntos militares y las relaciones exteriores se hallaban en manos del representante del poder soberano. El mantenimiento del orden público era responsabilidad en parte romana y en parte judía; la mayoría de los otros asuntos de carácter puramente interno seguían en manos de las autoridades locales judías. Esta distribución del poder no estaba explícitamente formulada

en una constitución escrita o un acuerdo contractual entre las dos naciones, y la aplicación de este acuerdo general sufría variaciones de detalle, según la política del gobernador que hubiera en el momento. Progresivamente, al ir aumentando el control romano del país, los procuradores tendieron todos ellos a arrogarse más funciones, funciones que las autoridades judías nativas consideraban incluidas en su propia jurisdicción. Este proceso desembocó por fin en un levantamiento contra los romanos en el año 66 dC. Pero, en términos generales, los romanos, maestros en el arte del control indirecto, se contentaban con permitir que las autoridades locales instituidas, encabezadas por el Sanedrín Supremo, siguieran actuando sin interferencias en cuestiones que no afectasen a los intereses romanos. Hay testimonios del período comprendido entre los años 6 y 66 dC de casos judiciales por delitos que entrañaban la pena capital (tanto ante los tribunales romanos como ante los judíos), pero carecemos de un cuadro claro y sistemático de normas en vigor y, sobre todo, de los criterios que determinaban la división de poderes entre la autoridad judicial romana y la judía. Para establecer premisas seguras que nos permitan determinar estos criterios, hemos de tener en cuenta cuál era la situación antes de que los romanos se convirtiesen en dueños políticos de Judea y las condiciones a que estuvo sometido el país durante su gobierno.

El Imperio Romano era, a principios de nuestra era, una asociación de ciudades Estado, todas ellas con instituciones judiciales propias. Judea no era una excepción. Los judíos gozaban de autonomía en cuestiones legales, excepto en el caso de delitos políticos. Los romanos, indiferentes a las preocupaciones religiosas de las poblaciones sometidas o asociadas, evitaban meticulosamente intervenir en el ámbito jurisdiccional que abarcaba el derecho religioso judío. Roma procuró, en realidad, que siguiese aplicándose el derecho ancestral judío y que estuviese protegido por el representante imperial.³

La historia de las relaciones de los judíos con Roma llevó a éstos a creer que sus propias instituciones nacionales gozarían de una mayor autonomía bajo la protección política romana que bajo Herodes el Grande y sus hijos. Tras reinar diez años Arquelaos, su propio hermano, coaligado con los principales dirigentes judíos de Jerusalén, le acusó a Roma. La delegación judía solicitó la destitución de Arquelaos.

Herodes Antipas tenía la esperanza de que le convirtiesen a él en etnarca en sustitución de su hermano, pero sufriría una desilusión. El territorio sobre el cual había reinado Arquelao, quedó reducido a la condición de provincia, bajo administración política de un precepto romano.

El problema es determinar las normas que regían la aplicabilidad, bajo dominio romano, del «derecho ancestral» judío. En nuestra búsqueda de una solución, hemos de considerar las condiciones que existían en la Segunda Comunidad Judía, antes y durante los reinados de los soberanos asmoneos y herodianos. El Sanedrín (institución con poderes judiciales y de otro género) es de mayor antigüedad que la prerrogativa real en el período del Segundo Templo. El Sanedrín era más antiguo que la monarquía; continuó existiendo con ella y sobrevivió a los reyes o etnarcas. En una carta de Antíoco III el Grande, la asamblea representativa judía, compuesta de sacerdotes y de otras personas de alto rango, se designa con el nombre de γερουσία:⁴ el senado del pueblo. Cuando los asmoneos asumieron el gobierno político, no se abolió el Sanedrín; el Senado⁵ confirmaba los decretos de los sumos sacerdotes y de los reyes. Hasta las monedas judías de este período mencionan al Senado. Al final del período asmoneo, sobre todo con Alejandro Janeo, se produjeron fricciones entre el rey y el Sanedrín, que se quejaba de la frecuente violación de sus derechos por parte del soberano. Cuando aparecieron por primera vez los romanos en escena y los dos hermanos asmoneos enfrentados, Hircano II y Aristóbulo II, hicieron arbitro a Pompeyo de su disputa, este último evacuó consultas, no sólo con los dos pretendientes a la dignidad regia, sino también con una representación del Senado judío. «La nación estaba en contra de ambos» y acusaba a los dos pretendientes al trono de pretender un cambio constitucional, para poder esclavizar al pueblo.⁴ Esto presupone la existencia del Sanedrín como institución hasta cierto punto independiente de la casa regio-sacerdotal, y dotado de poder bastante para hacerse oír por el triunviro. Los judíos (hemos de entender, los portavoces del Sanedrín) pidieron a Pompeyo que aboliera la monarquía, depusiese a la dinastía asmonea y restaurase el gobierno del Sanedrín. Pompeyo no accedió por entero a esta petición, pero limitó la

autoridad del monarca asmoneo mientras dejaba intactos los poderes del Sanedrín.⁷ Estos poderes no eran, evidentemente, desdeñables, y lo demuestra el hecho de que los romanos, un poco más tarde, considerasen aconsejable introducir una cierta descentralización.'

De la época de Julio César poseemos datos que nos permiten realizar una valoración positiva de la persistencia de la autoridad y las actividades del Sanedrín. César apoyó los derechos de la institución cuando confirmó a Hircano II como etnarca y sumo sacerdote. Estipuló que el etnarca debía ejercer los poderes y gozar de los privilegios que fuesen compatibles con el sistema jurídico del país.' Más tarde, cuando Marco Antonio y el Senado romano confirieron a Herodes el título de rey,¹⁰ el Sanedrín no sufrió, en principio, ningún recorte de sus privilegios constitucionales, pese a que Herodes le trató, de hecho, en más de una ocasión con indiferencia o liquidó a aquellos de sus miembros que se oponían a su gobierno. Herodes el Grande se arrogó el derecho de adjudicación de los casos legales de carácter político. No interfirió, sin embargo, en la autoridad del Sanedrín en cuestiones de derecho religioso. Durante todo el período de soberanía herodiana, el Sanedrín siguió ejerciendo ciertos poderes, incluido el de jurisdicción, y se hallaba en posición de enviar delegados a Roma y expresar deseos contrarios a los del dignatario regio o a los del aspirante al poder regio. Así, en el año 4 aC, cuando murió Herodes el Grande, el Sanedrín envió delegados a Roma para informar a los romanos de que los dirigentes judíos preferían la autonomía bajo soberanía romana a ser gobernados por un hijo de Herodes: " «Estaban deseosos de alcanzar su libertad y de someterse a un gobernador romano». Esto presupone que esperaban que un representante del Imperio mostraría más consideración por sus derechos tradicionales de lo que lo había hecho Herodes. Esta situación se repitió diez años después, en el 6 dC, cuando los judíos enviaron delegados a Octavio Augusto, denunciando los desmanes de Arquelao,¹ esta vez con el propósito de que Arquelao fuese depuesto y quedase Judea bajo la autoridad de un prefecto

romano.² Según informa Josefo, incluso durante la última etapa del sitio de Jerusalén, en el año 70 dC, Tito, sobrecogido por la barbarie de la guerra, alegaba que él había propuesto la restauración del autogobierno judío (αυτονομία) si los rebeldes deponían las armas." Tal declaración presupone que los judíos de Palestina (antes de que estallase la revuelta) gozaban realmente del derecho de autodeterminación en asuntos de carácter interno.

Debemos hacer un alto aquí para resumir los resultados de nuestra investigación. El Sanedrín, descontento por las violaciones de sus derechos bajo Alejandro Janeo, no disfrutó de mejores condiciones bajo la soberanía herodiana. La esperanza de que se restaurase la autoridad del Sanedrín a todos los niveles como única institución judicial en territorio judío quedó frustrada. Herodes el Grande menospreció en numerosos casos la competencia del Sanedrín y se arrogó el derecho de juzgar a todas las personas que consideraba sospechosas de deslealtad.¹⁵ Cuando fue depuesto Arquelao, el gobernador romano pasó a ocupar el lugar del etnarca. La situación judicial no volvió a la situación pre-herodiana. Los cambios introducidos no podían abolirse del todo. Se consideró que los delitos políticos debían ser competencia del prefecto, mientras que otras cuestiones judiciales lo serían del Sanedrín. Las cuestiones legales de carácter político que habían correspondido antes a Herodes y su hijo pasaron ahora a ser competencia del gobernador. Pero el Sanedrín seguía ejerciendo autoridad interina como un tribunal en cuestiones de carácter no político. A los romanos no les interesaba la jurisdicción interna judía. Cuando enviaron, muy a regañadientes, un gobernador a Judea, lo hicieron sólo con el propósito de pacificar el territorio y salvaguardar la ruta terrestre de Siria a Egipto. Querían evitar a toda costa una situación en la que facciones judías descontentas pudieran buscar apoyo de potencias ajenas al Imperio, como había sucedido durante la lucha entre Hircano II y Aristóbulo II, en que se solicitó ayuda a los partos. Herodes el Grande había asegurado el mantenimiento de las vías de comunicación a los romanos durante su reinado en Judea. Al no lograr el

sucesor de Herodes mantener el país en paz, y dado que el descontento popular amenazaba con desembocar en una alteración del orden político, se envió un gobernador a Judea. Sus poderes no estaban definidos punto por punto frente a los de las autoridades locales, pero se esperaba que respetase las costumbres judías y que procurase no intervenir en cuestiones de derecho religioso. «Bajo los procuradores, los judíos tenían más posibilidades de resolver sus asuntos propios a su modo que bajo la soberanía de Herodes. El gobierno romano necesitaba un órgano representativo y responsable que hiciera de intermediario entre él y el pueblo, y halló tal órgano en el Consejo, o Sanedrín... Los conflictos entre los judíos competían a sus tribunales propios, desde los jueces de los pueblos hasta el Tribunal Supremo de Jerusalén».¹⁶ «Roma seguía la política general de dejar que las cuestiones locales... las resolviesen tribunales nativos, de acuerdo con el derecho del lugar... Las cuestiones religiosas dependerían sin duda... del Sanedrín... Los romanos... concedían al tribunal indígena un amplio margen, que incluía jurisdicción civil y penal, así como la puramente religiosa. Las limitaciones impuestas a la autoridad judía en casos que afectaban a no judíos, sobre todo a ciudadanos romanos, afectarían, sin duda, a delitos de pena capital, y a los que podemos calificar de delitos contra el Estado romano o el emperador». En los Hechos de los Apóstoles, vemos cómo resuelve el Sanedrín casos legales; son todos ellos delitos religiosos.

Cuando se acusa a Pablo en Corinto y el procónsul decide que se trata de una cuestión religiosa," se niega a intervenir en el caso; pero cuando le acusan de un delito político en Filipos, interviene el pretor. Los funcionarios romanos se mostraban, en general, muy dispuestos a respetar la autonomía, de los peregrinos en las provincias. En Palestina, tenían un ámbito jurisdiccional los griegos además de los judíos, sobre sus respectivos ciudadanos en cuestiones no políticas; y los romanos tenían por norma respetar esas prerrogativas.

Josefo juzga en conjunto desfavorablemente las actividades de los procuradores romanos en Palestina, pero jamás dice que se arrogasen jurisdicción sobre los judíos en casos de carácter religioso. Los casos que menciona él de judíos

ejecutados por orden de un procurador, son invariablemente, casos de infractores políticos, nunca religiosos.² Dejando aparte los delitos de carácter político, la jurisdicción romana en Palestina en las primeras siete décadas de nuestra era, se limitó a las personas que gozaban del privilegio de la ciudadanía romana. La población provincial, incluyendo la mayoría de los judíos, estaba sometida a sus propias instituciones legales. Pese a reconocer que esto es así, muchos investigadores hacen una excepción en lo referente a la aplicación de la máxima pena, la ejecución de una sentencia de muerte. Sostienen que el derecho a aplicar la pena capital quedaba reservado al gobernador. Se basan para ello en la parte de B. J. II 117, en que Josefo informa de que Coponio, en su viaje a Judea, recibió plenos poderes de Augusto, y también en Jn 19, 10. Pero tal deducción carece de base. Cuando Josefo dice que el emperador concedió al gobernador poderes que incluían la aplicación de la pena capital (μέχρι τοῦ κτείνειν λαβών παρὰ καίσαρος ἐξουσίαν o sea (*méchri toú kteínein lavón pará kaísaros éxousían*), se refiere a la autoridad política y ejecutiva que Augusto, en su condición de jefe del Estado romano, había delegado en Coponio. Josefo no nos habla, por tanto, de una limitación de los antiguos poderes del Sanedrín, ni dice en ninguna otra parte que Augusto o sus sucesores redujesen de algún modo el derecho de esta institución a juzgar a judíos por delitos de pena capital y a la ejecución de sus sentencias. Existen abundantes pruebas de que, incluso después de la muerte de Jesús, el Consejo Supremo de la nación judía ejerció funciones de tribunal judicial procesando a judíos por delitos de pena capital²² y aplicando dicha pena.²³

El que se realizaban las ejecuciones puede deducirse de la norma «Las propiedades de los ejecutados por el Estado corresponden al rey; las propiedades de los ejecutados por el Tribunal de Justicia pertenecen a sus herederos» (Mishna San ii 3, T. B. San 48b).

Filón (citando una carta de Agripa I) cuenta que hasta el sumo sacerdote que entrase en el Sancta Sanctorum podía ser condenado a muerte, salvo que lo hiciese cumpliendo sus deberes sacerdotales (Legado ad Gaium 307).

Un ciudadano romano que transgredió la ley judía entrando en el recinto interior del templo, fue ejecutado conforme a esa ley (Filón, Leg. ad Gaium 212; Josefo, B. J. V 194, VI 125, 126, Ant XV 417;

ver Hechos 21, 28b, 29; Mishna Kelim i 8). Un ejemplo de la consideración que los funcionarios romanos responsables solían mostrar hacia la ley judía es lo que nos cuenta Josefo en B. J. II 341. (En la época del rey seléucida Antíoco III el Grande, había ya ciertas limitaciones para los no judíos, que no podían entrar en el recinto del monte del templo, como vemos en Ant XII 145.) Clermont-Ganneau descubrió en 1871 en Jerusalén una losa de piedra caliza con una inscripción que confirma lo que nos dice Josefo. La inscripción dice así: Ningún extranjero [= no judío] puede pasar más allá de la balaustrada y del muro que rodea al templo. Quienquiera sea sorprendido dentro será responsable de su muerte, que le sobrevendrá sin dilación. La piedra con la inscripción se halla ahora en el museo Cinili Kiosk de Estambul. Sería absurdo que los magistrados judíos tuvieran menos autoridad con los infractores judíos que con los romanos.

El propio Apóstol Pablo nos da también una información importante:

Pablo en Hechos 26:9-10 : "Yo mismo, al principio, consideré que era mi deber usar todos los medios para combatir el nombre de Jesús el Nazareno. Así lo hice en Jerusalén con **los poderes que me dieron los jefes de los sacerdotes**: hice encarcelar a muchos creyentes, y **cuando eran condenados a muerte**, yo di también mi voto..." (nota del digitalizador)

Han sobrevivido testimonios irrefutables de tres juicios concretos con pena de muerte:

- El juicio y la ejecución por lapidación de Esteban (Hechos 6, 12; 7, 58).
- La ejecución en la hoguera de la hija de un sacerdote (llamada, al parecer, Imarta bath Tali) convicta de adulterio (Mishna San vii 2; Tosefta San ix 11; T. Y. San vii 224b; T. B. San 41a);
- El juicio y la ejecución por lapidación de Santiago (Ant XX 200).

No es posible explicar todos esos casos como irregularidades, toleradas tácitamente por un gobernador romano indulgente, o fecharlos en el breve reinado de Agripa I, entre el período en que fue gobernador Marullo y aquel en que lo fue Cuspido Fado. El carácter de nuestras fuentes hace aconsejable analizar por separado temas determinados que tienen una cierta relación con los relatos evangélicos del proceso a Jesús, antes de intentar componer un esbozo del curso real de los acontecimientos.

2. LAS INSIGNIAS DEL CARGO DE SUMO SACERDOTE

Hay un tema de las complejas relaciones entre la administración romana y la judía de Judea durante el período en que se produjo el juicio y la ejecución de Jesús, que puede no tener gran importancia en sí mismo, pero que ilustra la división de poderes que existía, la soberanía indirecta romana y la supervivencia nominal de las instituciones nacionales judías.

Desde la llegada de Coponio a la marcha de Poncio Pilatos, los gobernadores tuvieron la custodia de las vestiduras oficiales del sumo sacerdote.¹ La práctica no la instituyeron los romanos, sino que la tomaron de la época herodiana. Herodes el Grande y su hijo Arquelaos habían tenido buenas razones para temer que el Sumo Sacerdote, el Ungido del Señor, pudiese dar muestras de espíritu independiente. La costosa estola y las demás insignias² del cargo se guardaban en una cámara de piedra de la torre Antonia bajo triple sello, fijado conjuntamente por sacerdotes, funcionarios del templo y el comandante militar romano. De allí se sacaban y se entregaban al sumo sacerdote antes de las festividades u ocasiones en que hubiese de llevar el atuendo oficial y las demás insignias del cargo; después de utilizadas, estas insignias volvían a quedar bajo custodia romana. Josefo dice que se seguía este procedimiento antes y después de las tres festividades más solemnes del año, Pascua, Pentecostés y la Fiesta de los Tabernáculos y el Día de Expiación. No se hace referencia alguna a otras fechas u ocasiones en sus escritos. Bajo protectorado romano, la práctica sobrevivió de hecho sólo unos treinta años, del 6 al 36 dC. Vitelio, deseoso de recuperar la confianza de los judíos en la administración política romana del país, solicitó y obtuvo permiso del emperador para devolver a los judíos la custodia de las vestiduras del sumo sacerdote.⁴

El mantener bajo custodia militar la estola y otros emblemas del máximo dignatario judío, y el entregárselas sólo en ciertas ocasiones previstas, constituía una medida precautoria destinada a controlar las acciones de dicho dignatario y a protegerse de cualquier maniobra imprevista que pudiera realizar en el desempeño de su cargo. Pese a ser en sí una cuestión de poca monta (aunque heriría, sin duda, el orgullo del sumo sacerdote), aseguraba que el sumo sacerdote judío que presidía como tal el senado de la nación, el Gran Sanedrín,⁵ no ejercería su autoridad sin tener muy en cuenta la presencia militar de Roma. *Muchos estudiosos judíos niegan que hubiera relación alguna entre el sumo sacerdote y el tribunal judicial judío, y sostienen que hemos de diferenciar entre:*

- *El tribunal (Beit Din) que tenía jurisdicción en cuestiones religiosas, y el*
- *Sanhedrin o Senado que abordaba sólo asuntos políticos.*

Aunque las pruebas que aportan son problemáticas, podemos decir en general que la imagen que nos dan el Nuevo Testamento y Josefo parece ajustarse más a las realidades del siglo I que los anales rabínicos posteriores....

¿Qué objetivo concreto perseguía una medida preventiva de este género? No podía ser el de controlar al clero judío en sus tareas litúrgicas en el templo. Ni fue política romana antes del año 70 dC poner trabas al culto judío e impedir al sumo sacerdote cumplir sus deberes litúrgicos. Al contrario, los emperadores Claudios y Julios procuraron facilitar por todos los medios la observancia de las costumbres religiosas judías. El propio emperador daba ejemplo enviando ofrendas al santuario de Jerusalén. Así pues, la custodia de las insignias del sumo sacerdote no debió concebirse como un medio de impedirle ejercer funciones puramente religiosas ni para impedirle cumplir sus deberes ceremoniales en el templo. Las razones han de ser de otro género.

No podemos saber, con la información de que disponemos, en qué ocasiones que no fueran las del desempeño de sus deberes sacerdotales era obligado que el sumo sacerdote llevase las insignias de su cargo. Es probable que las llevase en actos oficiales, como la recepción de un príncipe extranjero o un legado romano, y también cuando presidía el Senado de los Judíos, el Sanedrín de setenta y un miembros. No existe la menor duda de que bajo administración procuratorial el Sanedrín gozaba de autonomía jurídica en un amplio sector de

cuestiones internas, que, desde luego, incluían jurisdicción en el ámbito que abarcaba la ley religiosa del país.⁶ Dada la importante posición del Sanedrín, era razonable, desde el punto de vista romano, protegerse de la posibilidad de que éste utilizase sus poderes en perjuicio de los intereses romanos. La custodia de las insignias del sumo sacerdote aseguraba (si el sumo sacerdote necesitaba vestir alguna de ellas para presidir la asamblea senatorial), que el gobernador tendría noticia previa de cuándo iba a reunirse el Sanedrín. No hay datos precisos que indiquen que la costumbre exigiese a los sumos sacerdotes judíos vestir sus insignias oficiales cuando presidían el Gran Consejo, pero es plausible que lo hicieran en los actos solemnes, sobre todo en un caso jurídico al que se atribuyese tanta importancia como para encomendar su resolución a la institución judicial suprema del país.

Manteniendo en custodia las insignias y vestiduras del sumo sacerdote, podía el gobernador, pues, controlar las reuniones oficiales del Sanedrín y quizás asegurar, en lo posible, que el Consejo discutiese sólo problemas que se le hubieran comunicado a él previamente. La hipótesis de que el sumo sacerdote tenía que llevar sus insignias en más ocasiones que las relacionadas con el ejercicio de su función sacerdotal, la apoya, en cierto modo, la información de que, estando ya sublevado el país, el procurador, Cuspio Fado, pidió que dichas insignias volvieran a custodia romana.³ Quizá otra información de la misma fuente, sobre la protesta de ciudadanos judíos por la soberbia de Ananías II, ayude a aclarar la situación. Esta protesta, aunque nacida de la ejecución de Santiago, hermano de Jesús, no iba formalmente dirigida contra la ejecución en sí, sino contra el hecho de que Ananías hubiese convocado al Consejo sin la debida autorización: *ὡς οὐκ ἐξόν ην Ανάνω χωρίς της [του ἐπαρχου] γνώμης καθίσοα συνέδριον.* La actuación de Ananías era ilegal no porque hubiese ordenado ejecutar a Santiago, sino por las circunstancias en que había convocado al Consejo sin la autorización debida ni de sus superiores romanos ni de sus superiores políticos herodianos.¹⁰

Es, por supuesto, muy difícil saber cuál es el sentido exacto de las palabras οὐκ ἐξόν ην ... χαθίσοα ουνέδριον.

No puede ser que el sumo sacerdote tuviera que obtener permiso del procurador para poder convocar a los miembros del Gran Sanedrín en un momento determinado. La explicación más probable de las palabras de Josefo es que a la llegada de cada nuevo procurador, el sumo sacerdote, en su calidad de jefe de la administración local, estaba obligado a renovar la sanción romana de la actuación de la asamblea senatorial judía. El permiso sólo debía ser válido mientras durase el período de actuación del procurador. Una vez dado, debía abarcar todo el período de aquel procurador. Desde el punto de vista romano, resultaba razonable exigir que el sumo sacerdote tuviera que solicitar de cada procurador recién nombrado una confirmación de los derechos y prerrogativas del Consejo. Tal petición implicaba un reconocimiento del procurador como representante del emperador. Los romanos debían mirar con sumo recelo cualquier convocatoria del Gran Sanedrín durante un período intermedio, cuando no estaba presente ningún procurador en Judea, pues las decisiones tomadas en tales períodos, fácilmente podían resultar contrarias a sus intereses.

Lo ilegal de la actuación de Ananías II no fue el hecho de haber ordenado la ejecución de Santiago. Si la acusación hubiera sido ésta, es seguro que los romanos no se habrían limitado a notificar que el sumo sacerdote había sido depuesto de su cargo por Agripa, rey de Calcis; habrían acusado a Ananías (y a todos los miembros del Consejo que hubieran participado en el proceso de Santiago) de asesinato. Como no se emprendió acción alguna contra ningún miembro del Sanedrín salvo el sumo sacerdote que había convocado la sesión del tribunal, y como Ananías simplemente fue depuesto del cargo sin que se le acusase de asesinato ni se acusase tampoco de ello a ninguno de sus seguidores, no hay duda de que los romanos no consideraban ilegal la ejecución de Santiago, y que sólo objetaban aquella convocatoria no autorizada del Gran Sanedrín estando ausente el representante del emperador. Aun así, se

mantuvieron notablemente pasivos en este asunto, dejando que un rey judío aliado lo resolviese. Ananias, aparte de ser depuesto de su cargo, no sufrió castigo de ningún género.

Por la redacción de Marcos 14, 63, podría parecer que el sumo sacerdote, en una sesión nocturna del Senado Judío, llevase el χιτών (chiton-túnica), que según Ant XX 6 se guardaba bajo llave y sellado en tiempos de Pilatos. No puede sacarse ninguna conclusión positiva de la presencia de la palabra χιτώνες en el relato marcosiano del proceso. Es un antiguo vocablo griego, que designa en principio la vestidura de lino que un varón llevaba bajo el ropaje, que más tarde utilizaron también las mujeres, y que se aplicó después a ropa interior de cualquier género.¹² Es decir, χιτώνες (túnicas), de Marcos 14, 63, no es un *terminus technicus* que indique las vestiduras oficiales que llevaban los sumos sacerdotes judíos en las solemnidades. Pero es de tener en cuenta el hecho de que en el pasaje referido aparece en plural y alude así también a las ropas exteriores para las que podría haberse utilizado el término τα μάρτια (sus prendas de vestir),¹³ expresión no desconocida por el Segundo Evangelista, como muestra el hecho de que aparezca en Mc 5, 30; 10, 50; 15, 24. La utilización del término χιτώνες en Mc 14, 63 quizás fuera intencional; fuese quien fuese el responsable de la información, quizás escogiese esta expresión por su similitud como sonido con (KJi/i'3 en hebreo en el original), que Josefo transmitiera como χέθον ο χεθομένη."'

Es conveniente insistir en que la información de que disponemos no nos permite decir con certeza cómo iba ataviado el sumo sacerdote cuando se reunía el Sanedrín. Podemos suponer, sin embargo, legítimamente que en tales ocasiones llevaba al menos algunas de las insignias correspondientes a su estatus.

Es una circunstancia curiosa el que precisamente en el momento en que el que había sido gobernador titular al ser juzgado y condenado Jesús era retirado de Judea ¹⁵ (poco después fue depuesto el sumo sacerdote titular Yosef Caifás),¹⁶

volviese a manos judías la custodia de las vestiduras sacerdotales. Una coincidencia verdaderamente intrigante.

3 LA SEDE DEL SANEDRÍN Y LA SESIÓN NOCTURNA DE MARCOS

Durante el período en que vivió Jesús, el Gran Sanedrín desempeñó sus tareas oficiales en un edificio especialmente asignado a tal fin, como correspondía a la máxima institución legislativa, administrativa y judicial de una nación bastante populosa. Los miembros del Consejo Supremo se reunían en un lugar denominado indistintamente en nuestras fuentes βουλή, βουλευτήριο, συνέδριον, **ιωταπ = la Sala del Consejo o Cámara del Consejo**. A causa de diferencias en nuestras fuentes,¹ los investigadores modernos discrepan considerablemente respecto a la localización de esta sede.² No es preciso investigar aquí la cuestión topográfica; basta que tengamos en cuenta que nuestras fuentes, a excepción de Marcos y Mateo, concuerdan en que el Sanedrín celebraba sus sesiones en un edificio dedicado especialmente a tal fin.

Los Evangelios dicen que Jesús fue conducido del lugar del prendimiento a la casa del sumo sacerdote (Marcos 14, 53a; Mateo 26, 27; Lucas 22, 54; Juan 18, 13, 21). Su unanimidad sobre este punto resulta especialmente notable, considerando el hecho de que discrepan en sus descripciones de ciertos hechos posteriores.

Según Marcos, 14, 53b (Mateo 26, 27), el Senado Judío se reunió aquella noche misma, inmediatamente después de la detención de Jesús, en la residencia del sumo sacerdote. Esto contrasta con todas las informaciones que tenemos de las actividades procesales de aquella asamblea senatorial. Josefo y el Talmud abarcan varios siglos de historia judía; contienen datos relacionados con asuntos públicos de la Palestina del siglo I, con los que debemos contrastar los Relatos Evangélicos cuando parezca dudosa su veracidad histórica. No hallamos en parte alguna de los escritos de Josefo ni en la literatura rabínica ³ ningún dato que indique que el Sanedrín se reuniese en la residencia de un sumo sacerdote. Mc 14, 53b no sólo contradice las informaciones que se extraen de los escritos de

Josefo, de la Mishna, la Tosefta y el Talmudim, sino que contradice también algunos otros datos que suministra el Nuevo Testamento. La redacción de Lc 22, 66 και ἀπήγαγον (se da por supuesta la forma ἀνήγαγον en la Vieja Versión Siriaca) αὐτόν εἰς το συνέδριον αὐτῶν = y le condujeron a su cámara del consejo⁴ implica que el πρεσβυτέριον του λαου no se reunía en el lugar donde había estado retenido Jesús en custodia tras el prendimiento. La sesión del Sanedrín se celebró, según el Tercer Evangelio, en la Sala del Consejo oficial. Es evidente que Lc 22, 66 no se corresponde con Mc 14, 53b, sino con Mc 15, la. Este último pasaje, nos dice que el Sanedrín se reunió por la mañana... pero sin hacer referencia a una reunión nocturna anterior (Mc 14, 53b, 55-64). La afirmación de Mc 15, la podía interpretarse en el sentido de que la sesión matutina se celebró en lugar distinto al que hace referencia Mc 14, 53-72, es decir, donde indica Lc 22, 66. Pero como Mc 15, la no hace la menor referencia a una sesión anterior, no podemos extraer deducción alguna en cuanto a la intención del Segundo Evangelista respecto a la relación topográfica entre Mc 15, la y Mc 14, 53b. El Tercer Evangelio es explícito: la localización de la reunión del Consejo, Lc 22, 66, es distinta de la de Lc 22, 54-65. El Tercer Evangelista no pudo extraer la información de que Jesús fue sacado de casa del sumo sacerdote para comparecer ante el πρεσβυτέριον του λαου de Marcos... Lc 22, 66 se basa en una referencia no marcosiana.⁵

La hipótesis de que en las palabras ἀπήγαγον αὐτόν εἰς το συνέδριον αὐτῶν (pero no λέγοντες κτλ.) sale a la luz una tradición vieja de la misma procedencia que la seguida en Mc 15, 1 (una tradición que debió recibir, sin embargo, el autor del Tercer Evangelio por canales distintos a Marcos) se confirma examinando la relación entre lo que dicen Mc 14, 65 y Lc 22, 63-65. También aquí es discernible, en último término, tras ambas versiones, la misma tradición. Pero la versión de Lucas no está influida por la de Marcos. No sólo son distintos el emplazamiento y el orden temporal, sino que varía el

vocabulario hasta el punto de que resulta improbable a priori el que el Tercer Evangelista hubiera utilizado como fuente, en este caso, el Segundo Evangelio. Según Lucas, Jesús fue azotado y escarnecido tras su detención, pero antes de la sesión del Sanedrín; le escarnecieron los carceleros. Según Marcos, el escarnio se produjo tras la sesión del Sanedrín en el palacio del dignatario, y participaron en aquella farsa cruel ciertos miembros del propio Tribunal Supremo. Las acciones de los miembros del Consejo se definen como ἐμπτύειν, περικαλύπτειν, κολαφίζειν en Marcos, mientras que la acción de dar (Ραπίσματα implica la participación de subordinados. En Lucas hallamos los verbos ἐμπαίζειν, δέρειν, -περικαλύπτειν y βλασφημεῖν, referidos todos ellos a la conducta de los carceleros. Ni el escenario de la historia, ni la fraseología son los mismos que en Marcos.⁶ Las diferencias son demasiado notables para considerarlas fortuitas, y no pueden atribuirse a una reformulación lucasiana del relato de Marcos. El Tercer Evangelista se basó en un relato de la Pasión anterior a Marcos.⁷ De hecho, si los versículos contradictorios Mc 14, 53b, 55-64 se eliminasen, se vería que el orden lucasiano se aproxima al orden de los acontecimientos de Marcos con el que, en principio, se contradice rotundamente.

Podría plantearse la cuestión del modo siguiente:

- (1) Jesús conducido a la residencia del sumo sacerdote (Mc 14, 53a; Lc 22, 54);
 - (2) Jesús escarnecido y azotado (Mc 14, 65; Lc 22, 63-65);
 - (3) Pedro niega al maestro (Mc 14 (54) 66-72; Lc 22, 55-62);
 - (4) el Sanedrín se reúne (Mc 15, 1a; Lc 22, 66a).
-

La única diferencia en el orden de las dos versiones afecta ahora a la transposición de los apartados (2) y (3); si bien en Lucas la negación de Pedro precede a la escena del escarnio de Jesús, en Marcos sucede lo contrario. Si se nos permite consultar el Cuarto Evangelio ⁸ a fin de reconstruir una forma más antigua de la tradición, parecería que Marcos está más próximo en este punto a una forma más primitiva. El escarnio de Jesús podría, sin embargo, haberse incluido antes de la negación de Pedro, pues son sucesos que se querían relatar como más o menos simultáneos.

Aunque no siempre podamos identificar con toda certeza los diversos elementos constitutivos de los relatos de la Pasión que proceden de orígenes distintos, sí estamos en condiciones de diferenciar estratos antiguos de otros más modernos. Hay en los cuatro Evangelios elementos narrativos que han permanecido inalterables en los cambios que experimentó la tradición a lo largo del proceso de formulación literaria. A estas «constantes» pertenecen las noticias del traslado de Jesús a la residencia del sumo sacerdote (Mc 14, 53b; Lc 22, 54; Jn 18, 13) y del escarnio subsiguiente (Mc 14, 65; Lc 22, 63-65; Jn 18, 22). Son estos elementos estables o recurrentes los que sin lugar a dudas formaron parte de una tradición bastante antigua... tradición en el sentido propio del término. La ampliación de los escasos elementos tradicionales de información de lo que sucedió durante la noche que Jesús fue entregado, corresponde al proceso correctivo con que se moldeó la tradición al darle expresión literaria. Los lugares que ocupan ahora los elementos tradicionales (los «elementos estables») en la estructura de un Evangelio concreto, se les asignaron en la última etapa de formación del cuerpo evangélico. La asignación de tales posiciones dependió del uso que hizo cada evangelista de los elementos tradicionales.

Pasando por alto sus posiciones actuales en los Evangelios y concentrándonos en los elementos mismos, quizá podamos llegar a determinar la tradición más antigua. Puede haber cambiado el contexto, la intención, pueden haberse creado «situaciones nuevas», introducido nuevos personajes, haberse modificado notablemente la formulación lingüística... pero los temas principales permanecieron constantes y aun dan indicios del carácter y de los contenidos de un relato de la Pasión pre sinóptico anterior. El análisis comparativo de Marcos, Lucas y Juan muestra que el tema del escarnio y la flagelación de Jesús figuraba en la tradición pre evangélica de su detención. Los evangelistas incorporaron este elemento y le asignaron contextos acordes con sus diversos objetivos

literarios. Parece que en Lc 22, 63-66a, se ha preservado mejor la tradición más antigua, aunque en el orden original el acontecimiento descrito en Lc 22, 55-62 ocupase un lugar entre los acontecimientos que se refieren ahora en Lc 22, 63-65 y Lc 22, 66.

Nos vemos así forzados a concluir que Lc 22, 54-66 (hasta λέγοντες exclusive) es preferible, desde el punto de vista histórico, a Mc 14, 53-15, la (del que procede Mt 26, 57-27, 1).⁹ Según el Segundo Evangelio, Jesús fue considerado reo de blasfemia;¹⁰ el Consejo proclamó unánime que merecía la muerte. La pena por blasfemia prevista en Lev 24, 16 y Mishna San vii 4, es muerte por lapidación. Sin embargo, los miembros del tribunal que acaban de condenar a Jesús, no emprenden acción alguna consecuente con tal decisión ¹¹ el Consejo vuelve a reunirse por la mañana (Mc 15, la) y procede como no hubiera sucedido nada la noche anterior. El resultado de la consulta matutina es que se dispone el traslado de Jesús a Pilatos para que éste le juzgue. Pero es imposible deducir de Marcos por qué Pilatos había de juzgar a Jesús si ya le había juzgado en realidad el Sanedrín y había dictado sentencia. Hemos llegado ya a una etapa de nuestro análisis en que es preciso considerar en qué condiciones y con qué objetivo compuso su autor la versión que tenemos en Mc 1 55-64.

El relato marcosiano del juicio a Jesús ante el Sanedrín lleva intercalada la historia de la negación de Pedro, cosas se relatan de modo que parecen dos acontecimientos que ocurren de modo simultáneo en partes distintas de la residencia del sumo sacerdote. Es algo parecido a esa vieja técnica del cine en que se divide la pantalla por el centro y se despliegan ante los ojos del espectador dos escenas distintas para que éste pueda percibir la conexión fatal de dos series de acontecimientos. Las intercalaciones de este género no son raras en el Segundo Evangelio. Es la combinación, la confrontación de las dos series, lo que encierra «la moraleja» y nos da la clave de los propósitos del narrador. Quiero que percibamos que mientras los domésticos de un personaje influyente importunaban a Pedro y éste sucumbía a aquel interrogatorio Jesús, por su parte, mantenía firmes la fe y la compostura frente a la suprema autoridad de la nación, sin que le importasen las consecuencias. Al evangelista no le preocupan consideraciones cronológicas, como el hecho de que el discurso de Pedro a sus interrogadores pudiera acomodarse fácilmente dentro del tiempo límite de una media hora, mientras que una compleja actuación legal hubiese de llevar mucho

mas tiempo. Se interroga a testigos; no se consideran válidos sus testimonios y se rechazan; se pasa a formular otra acusación; se interroga detenidamente al propio acusado; se emite el veredicto; un tribunal de setenta y un miembros aprueba la sentencia; los senadores se lanzan a escarnecer vilmente a un hombre al que acaban de condenar a muerte. La discrepancia entre las necesidades cronológicas de ambas series de sucesos revela que su intersección en la Narración del Juicio de Marcos no tiene carácter histórico.¹²

En el Cuarto Evangelio la historia de la negación de Pedro se refiere conjuntamente con un informe de las actuaciones legales contra Jesús..., aunque aquí no es una sesión del Sanedrín lo que tiene lugar al mismo tiempo, sino un interrogatorio preliminar (en el que se identifica al interrogador como Anas). Tal interrogatorio podría producirse dentro del mismo período, más o menos, en que Pedro negaba a su maestro.

Aunque las razones de esta mixtura probablemente sean de naturaleza más compleja, el objetivo principal es contrastar el ejemplo de debilidad que da un miembro de la Iglesia al que sus enemigos interrogan con el otro ejemplo de firmeza imperturbable que da aquel al que la Iglesia debía fidelidad. La yuxtaposición refleja un propósito exhortativo en el narrador, muy comprensible en la época del Segundo Evangelio, cuando profesar la fe cristiana podía acarrear consecuencias graves al creyente. *El evangelista exhorta aquí a sus lectores a seguir el ejemplo que da Jesús, no el que da Pedro.* La firmeza trae el sufrimiento, pero también la gloria.¹³

La combinación de la historia de la negación de Pedro con la de la conducción de Jesús a una sesión ficticia del Sanedrín la utiliza el evangelista para exhortar a los miembros de la ecclesia a permanecer fieles a sus creencias cuando se enfrentasen a un interrogatorio oficial. El relato de un acontecimiento de gran importancia (el juicio a Jesús) se inserta como entre paréntesis en el relato de un acontecimiento de menos trascendencia (la vacilación de Pedro y su repudio del Señor) y esto revela el procedimiento literario del narrador

Aparte del propósito exhortativo, percibimos una intención apologética. El Segundo Evangelio (escrito probablemente en Roma) pretende destacar que la nación judía es la culpable de la muerte de Jesús, sobre todo sus dirigentes;¹⁴ a ellos, no a los romanos, ha de considerarse responsables de la crucifixión. No parece factible que el evangelista se dejase arrastrar por sentimientos positivamente antijudíos; su intención era más defensiva que agresiva. Le interesaba ante todo no decir nada que pudiese provocar la hostilidad romana, o incluso la mera suspicacia, hacia los ideales que defendía. Los materiales con

que se compuso el Segundo Evangelio se habían formado, en su mayor parte, en un ámbito judío palestino, pero el evangelista se dirigía a una comunidad cristiana predominantemente gentil y expuesta a los ataques de los paganos. Adoptó, pues, el mensaje de modo que sirviera a las necesidades particulares de los lectores de un medio romano, y llegó a la conclusión de que debería omitir todo lo que pudiese sugerir al lector que el caso de Jesús, que había sido condenado a muerte por un gobernador romano de Judea, pudiera compararse a cualquier otro de los casos de pena capital (fueron innumerables) de las autoridades romanas en los años 66-70 dC. No debía darse pie a la deducción de que Jesús estuviese relacionado en algún sentido con actividades subversivas como las que habían provocado el levantamiento reciente. El evangelista procuró, en consecuencia, ocultar que Jesús había sido condenado y ejecutado por considerársele culpable del delito de sedición. No nos dice, por tanto, que fuese detenido por soldados romanos ni condenado por razones políticas por un magistrado romano, sino que su condena y posterior ejecución se debieron a alguna oscura infracción del derecho judío que, por supuesto, carecía de importancia a los ojos del lector romano después del año 70 dC. La inserción del pasaje Mc 14, 53b, 55-64 en una tradición vieja (para combinar la referencia al traslado de Jesús a la residencia del sumo sacerdote y a la flaqueza de Pedro ante el peligro con un relato del interrogatorio de Jesús por el Senado Judío, introducido ad hoc por el evangelista) tiene su *Sitz im Leben* en la historia de la iglesia primitiva, no en la historia de la vida de Jesús. La inserción se realizó sin una habilidad literaria apreciable y sin mucho esfuerzo por crear una secuencia lógica coherente. El relato de la Pasión de Marcos gana claridad si eliminamos Mc 14, 53b, 55-64. La inserción fue, con seguridad, obra del Segundo Evangelista, que suplemento su fuente con una descripción de la sesión nocturna del Sanedrín en la residencia del sumo sacerdote... inspirada en propósitos exhortativos y apologéticos.¹⁵

En Mc 15, 1 se presenta al lector a los miembros del Gran Consejo de un modo muy refinado. La enumeración οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον sería inteligible si se informase entonces, por primera vez, al lector de la reunión de los consejeros. Si se hubiera mencionado en la narración una reunión anterior poco antes de Mc 15, 1, no habría tenido objeto dar una nueva descripción de la composición del Consejo. Las palabras καὶ ὅλον τὸ συνέδριον probablemente sean una adición del

Segundo Evangelista a la fuente que utilizó. La fuente (concorde con Lc 22, 66) es más antigua que Mc 14, 53b, 55-64, pues no hay ninguna referencia en Mc 15, 1 a una deliberación anterior o a una sesión anterior de los miembros del Sanedrín. Así pues, respecto a la afirmación de Elias Bickermann de que es imposible identificar las diferentes tradiciones que hay tras los relatos de la Pasión que se conservan,¹⁶ en este caso podemos afirmar con seguridad que la noticia de una sesión nocturna de Mc 14, 53b, 55-64, es un añadido a una tradición anterior. La repetición de la enumeración de los miembros que componían el Sanedrín (Mc 15, 1) demuestra indudablemente que lo que tenemos en el Segundo Evangelio no es todo de una pieza, y no fue obra de un solo autor. La enumeración de Mc 15, 1 está en su lugar correcto, salvo los términos redundantes *καὶ ὄλον το συνέδριον*; sólo por la inserción de Mc 14, 53b, 55-64 pasa a parecernos superflua.¹⁷ Mc 15, 1 se basa en una tradición, al parecer ya en forma escrita, que nada sabía de la noticia que se da en Mc 14, 53b, 55-64.

La tentativa más inspirada de defender la descripción marcosiana del juicio de Jesús por un tribunal judío reunido de noche, quizá sea la que hizo Bickermann.¹⁸ Según él, las objeciones contra el supuesto de que Mc 14, 53b, 55-64 esté basado en un informe fidedigno de lo que sucedió realmente no se basan en lo que escribió el Segundo Evangelista, sino en una interpretación errónea del texto de Marcos. Lo que él sostiene es que *βλασφημία* en el v. 64 no comporta el significado de «blasfemia» en el sentido técnico del derecho judío,¹⁹ sino que nuestro autor lo utilizaba en el sentido de *énormité, outrage, extremadamente impropio*.²⁰ Bickermann alega, además, que las palabras *οὐδέ πάντες κατέκριναν αὐτόν εἶναι, ἐνόχο ν θανάτου* significan *pronunciarse en contra de* y no indican la aprobación de una condena en firme a muerte, sino que implican sólo la decisión de encomendar al preso a la autoridad competente para un juicio formal en que se solicite la pena capital.²¹ En otras palabras, el Sanedrín decidió que había un caso a resolver, pero no juzgó.

Hemos de diferenciar entre lo que fue hecho histórico y lo que fue intención del evangelista: entre lo que pudo suceder realmente y lo que el autor del Segundo Evangelio quiso transmitir. La exposición de Bickermann daría una apariencia más correcta a la descripción del juicio de Jesús de Marcos, pero el criterio de corrección, o de coherencia, es una guía dudosa cuando se intenta determinar el propósito marcosiano. Intentar determinar el sentido de los términos que usa

Marcos basándose en el uso que se hace de los mismos vocablos en escritos de autores paganos es empresa dudosa. Prescindiendo, pues, del sentido de ἡ βλασφημία (i blasfemia) el entendimiento correcto del pasaje depende de las palabras κατέκριναν αὐτόν εἶναι ἐνοχόν θανάτου (*es culpable de muerte*). El sentido que el evangelista quiso transmitir en estas palabras quizás podamos deducirlo bastante plausiblemente comparando esta construcción con otros pasajes del Nuevo Testamento. La redacción ἐνοχός τη κρίσει (Mt 5, 22a) y ἐνοχός τῷ συνεδρίῳ (Mt 5, 22a) parece prestar cierto apoyo al supuesto de Bickermann, aunque κρίσις (*krisis* o sentencia) —y συνέδριον (*Sanedrin*)— podrían, teniendo en cuenta Apo 18, 10; Heb 10, 26, implicar sentencia judicial más que acusación con vistas a un juicio. Si las dos referencias citadas no nos permiten decidir dogmáticamente en un sentido u otro si el significado concreto es «envío para juicio ante el tribunal» o «condena por el tribunal», hay otros casos menos ambiguos de uso de la frase: Mt 5, 22b ἐνοχός εἰς τὴν γέενναν του πυρός y el propio Mc 14, 64b. La pena concreta se expresa específicamente en estos casos; el sentido sólo puede ser la aprobación de una sentencia firme. La palabra πάντες (pantes-todo el mundo) tiene su sentido. El Tribunal Supremo difícilmente se habría reunido en sesión plenaria sólo para decidir si había base **prima facie** para un proceso y si debía formalizarse una acusación. Sin embargo, el texto de Marcos afirma que hubo una sesión plenaria, y que todos los miembros del Sanedrín llegaron a la decisión unánime de que Jesús merecía la muerte. El vocablo πάντες, proporciona también, por tanto, una clave que sirve a nuestro propósito de establecer de modo indudable el sentido de Mc 14, 64b y, en consecuencia, para captar el mensaje que el evangelista quería transmitir. Tenemos, por último, la formulación de las tres predicciones marcosianas de la Pasión de Jesús (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34) de las que el último pasaje, Mc 10, 33, es un auténtico comentario sobre el significado implícito de Mc 14, 64. Independientemente de lo que pasó, o lo que pudo haber pasado, en el plano del hecho histórico, fue objetivo del autor de Mc 14, 64b afirmar que el Senado Judío en pleno había aprobado una sentencia oficial de muerte.²²

Si bien la argumentación de Bickermann no tiene en cuenta la intención del Segundo Evangelista, queda por considerar, sin embargo, la posibilidad de que la expresión ambigua de Mc 14, 64b pudiera deberse a que el evangelista (al elaborar la sesión nocturna) utilizase una tradición más antigua relacionada con el informe de la asamblea matutina (Mc 15, 1a; Lucas 22, 66a), transponiéndola y

adaptándola a las exigencias de un nuevo contexto. La tradición puede que informase de que el Sanedrín, en su sesión matutina, decidió aprobar un acta de acusación redactada durante la noche, y entregar a Jesús a la autoridad competente para juzgar los casos políticos. Al intentar determinar la naturaleza de la sesión matutina tropezamos con dificultades inmediatas porque no poseemos una descripción completa de las funciones y el sistema procesal del Sanedrín. El Sanedrín de la Mishna sólo describe las normas de procedimiento en cuestiones **judiciales**. Pero en la época de Jesús, *el Sanedrín ejercía también funciones de órgano legislativo y administrativo* de la nación. Es muy posible que las normas procesales que regulaban las funciones ejecutivas del Sanedrín difiriesen de las que regían cuando el Senado actuaba como un tribunal.²³

La asamblea que se menciona en Mc 15, 1a, y en Lc 22, 66a, parece abordar una cuestión administrativa dentro del ámbito de competencia del Consejo, es decir, la entrega de un individuo sospechoso de sedición al procurador.

La tradición de la que pueden ser préstamo por un proceso de transposición las palabras de Mc 14, 64b pudo así incluir palabras posiblemente traducidas por *ἐνοχς- τή χρίσει*²⁴ o una expresión similar... sin indicación explícita de la aprobación formal de una sentencia de muerte. Un procedimiento de este género estaría en perfecto acuerdo con lo que nos refiere Josefo. El tan discutido Testimonio Flaviano incluye la siguiente frase:

αὐτόν ἐνδείξει τῶν πρώτων *ανδρῶν* παρ' ἡμῶν σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος- Πιλάτου..

Este pasaje parece ser auténtico.²⁵ La equilibrada diferenciación entre *ἐνδειξις-* (**a verbo ἐνδείκνυμι**) **acta de acusación**, atribuido a dirigentes judíos²⁶, y el acto de dictar sentencia (*ἐπιτιμάν σταυρῶ*) no es probable que sea obra de un interpolador cristiano posterior a Orígenes.²⁷ Este interpolador difícilmente se hubiera contentado con reprochar a las autoridades judías el formular una acusación contra Jesús añadiendo que la imposición de la sentencia de muerte en la cruz era obra de la justicia romana. Las palabras antes mencionadas coinciden con los resultados de un análisis crítico de las referencias evangélicas.

Puede alegarse que hay en Lucas cierta confirmación del hecho de que el Sanedrín no dictase sentencia contra Jesús. Ni siquiera en la perícopa Lc 22, 67-

71²⁸ se hace mención alguna de una sentencia oficial aprobada por el Consejo. Esto es significativo si tenemos en cuenta que el Tercer Evangelista había leído sin duda a Marcos. Hay autores recientes que explican esta ausencia diciendo que se debió a descuido del evangelista al copiar a Marcos. Pero el Tercer Evangelista no copió a Marcos en su relato de la Pasión (aunque utilizase elementos marcosianos) y no era un copista descuidado. El que faltase una referencia a la aprobación de una sentencia de muerte por parte del Sanedrín debió ser algo deliberado. Esto se trasluce en Hechos 13, 27-28, donde el autor de Lucas-Hechos permite decir a Pablo: «Los habitantes de Jerusalén y sus príncipes... al no hallar motivo para condenarle a muerte (μηδεμύαν αἰτίαν θανάτου εὐρόντες·) pidieron a Pilatos que le matase». Prescindiendo del matiz apologético de la redacción de la segunda mitad de esta frase, hallamos aquí una afirmación clara de que los príncipes (= el Sanedrín) no habían hallado a Jesús culpable, ni le habían condenado. Así, Hechos 13, 27-28 proporciona la explicación de por qué no se menciona en ninguna parte del Tercer Evangelio que el Sanedrín condenase a muerte a Jesús²⁹.

No menos significativo que el pasaje de Hechos es la redacción de Lc 18, 32-33; no hay en ella predicción alguna de que el Sanedrín llegase a participar en el acto de condenar a muerte a Jesús." La diferencia entre la redacción de Lucas y la de Mc 10, 33-34 puede explicarse mejor si suponemos que el Tercer Evangelista tampoco sabía lo que sabemos nosotros de nuestro Segundo Evangelio, o que, aunque lo supiera, conocía también otra fuente en cuya veracidad depositaba mayor confianza.

Es ilustrativo el contraste entre el procedimiento que adoptó el Tercer Evangelista al reseñar las dos primeras predicciones de la Pasión de Jesús que se hacen en Marcos, y el que adoptó en el caso de la tercera predicción. Lc 9, 22 repite con pocos cambios lo que había en Mc 8, 31, es decir, la predicción de que Jesús sería rechazado por los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas. La formulación marcosiana no implica aquí que el Sanedrín aprobase la condena a muerte de Jesús, y el Tercer Evangelista fácilmente podría haber

entendido que el «rechazo» se manifestó en la decisión del Consejo de entregar a Jesús a Pilatos para que le juzgase. Asimismo, en Lc 9, 44b no hay ninguna alteración sustancial de las palabras de Mc 9, 31a. Pero al reproducir la tercera predicción de la Pasión, el procedimiento seguido por el Tercer Evangelista es completamente distinto: mientras Mc 10, 33 dice: «El Hijo de Hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, y ellos le **condenarán a muerte** y le entregarán a los paganos», las palabras que aluden al hecho de que el Consejo dictase una sentencia de muerte faltan significativamente en Lc 18, 32.

Los Evangelios nos informan que Jesús pasa el período que media entre su detención y la sesión matutina en la residencia del sumo sacerdote. No hay razón alguna para dudar que este informe se basase en recuerdos históricos. El sumo sacerdote, como jefe de la administración local judía, era responsable ante el gobernador del mantenimiento del orden público. Formaba parte de su tarea colaborar en la detención de sospechosos políticos y en la preparación de procesos contra delincuentes políticos, aun en casos en que debieran comparecer a juicio ante la autoridad romana. Es posible que ésa sea una explicación de por qué Jesús permaneció detenido en el palacio del sumo sacerdote. Podemos hallar un apoyo a esta tesis en Jn 18, 12-27, que parece ser un elemento muy retocado de una tradición primitiva.

El Cuarto Evangelista, teatraliza desproporcionadamente el proceso sumario del tribunal militar romano,³⁰ *Sabemos por fuentes romanas (Tácito, Anales XV xliiv 4) que fue Pilatos quien ordenó matar a Jesús, pero de los trámites legales que condujeron a la condena a muerte no sabemos prácticamente nada. Desde luego, no debió ser el procedimiento que se utilizaba en Roma, capital del imperio, sino un procedimiento militar sumario, como era característico en la administración de justicia que realizaban los gobernadores provinciales romanos.*

Juan tiene tendencia a exagerar la importancia de los adversarios de Jesús. Lo más probable es que fuese un **decurio** y no un **tribunus militaris** quien detuvo a Jesús, y es más probable que fuese uno de los funcionarios subordinados del sumo sacerdote que el suegro del sumo sacerdote quien le interrogó... y, sin embargo, es muy posible que la historia de Jn 18, 12-27 tenga un sustrato

histórico. Aunque no participase en la detención ningún χιλύχρηστος- y probablemente ningún Anas en la investigación, aunque título y nombre fuesen creación del Cuarto Evangelista, la tradición que utilizó afirmaba claramente que Jesús había sido detenido por soldados romanos y trasladado luego por ellos a la residencia del sumo sacerdote para que algún funcionario judío le interrogase allí y luego le entregase a los romanos para que le juzgasen. Jesús difícilmente podría haber sido llevado ante Pilatos por la mañana temprano, a menos que el gobernador tuviera conocimiento previo de su detención y de la acusación que se formulaba contra él. Nada tiene de increíble la referencia de Jn 18, 12-13a, 28, donde se afirma que un jefe militar romano, tras detener a Jesús, le condujo ante un funcionario local judío con la orden de preparar el proceso judicial ante el tribunal del gobernador y, hecho esto, le entregase de nuevo a la autoridad imperial. Era preciso un examen previo antes del juicio ante Pilatos. Era preciso interrogar a Jesús, interrogar a los testigos, traducir sus declaraciones y preparar el pliego de cargos. Pilatos sabía, al parecer, cuál era la acusación (Mc 15, 2; Mt 27, 11; Lc 23,3; Jn 18, 33) aunque, con la excepción de Lc 23, 2, ningún evangelista habla específicamente de la acusación o de un pliego de cargos. Las diferencias que existían en idioma, costumbres y hábitos convencionales entre los funcionarios romanos y la población local harían imprescindible se encomendase la preparación del caso a funcionarios judíos al servicio del sumo sacerdote. Aun en el caso de que los delitos políticos estuvieran reservados al representante imperial, los romanos de las provincias se veían forzados a recurrir a las instituciones locales para sus propios fines. En Juan tenemos referencias de una investigación preliminar. En cuanto a la decisión del interrogatorio de Jesús en Jn 18, 13, 19-24, 28 podemos tener plena seguridad de que la referencia del evangelista fuese fidedigna respecto a la identidad del interrogador y al curso del propio interrogatorio. El exagerar la importancia de los que jugaron un papel hostil en el proceso de Jesús, sería algo calculado por el evangelista para enaltecer la significación del prisionero. No tenía por qué ser toda una σπεῖρα (speira o cohorte) al mando de un tribuno militar la que detuviera a Jesús ni tenía por qué ser el suegro del sumo sacerdote el que realizase el interrogatorio posterior. Estos detalles son añadidos realizados por el evangelista. Pero la tradición que utilizó el autor del Cuarto Evangelio, es decir, que Jesús fue detenido por los romanos e interrogado por

un funcionario judío antes de ser entregado de nuevo a los romanos para que le juzgasen, es muy posible se basara en un hecho histórico.

La tradición juaniana tiene su importancia en el análisis: Mc 14, 53-72.

El interrogatorio de Anas (Jn 18, 12-14; 19 está intercalado en el relato de la negación de Pedro como en el caso del juicio nocturno de Marcos. Quizás la tradición primitiva explicase que Jesús después de su detención fue interrogado en la residencia del sumo sacerdote por algún funcionario judío. El Segundo Evangelista convirtió luego esto en una sesión nocturna del Senado; y el Cuarto Evangelista, en investigación preliminar realizada por Anas.³¹

4. «EL SUMO SACERDOTE DE AQUEL AÑO»

Las tradiciones elaboradas y transmitidas por los contemporáneos y seguidores inmediatos de Jesús no nos dan información alguna sobre el nombre del sumo sacerdote que, según los Evangelios, jugó un papel tan destacado en los acontecimientos que desembocaron en la crucifixión de Jesús.

El Evangelio más antiguo, Marcos, menciona en varios pasajes ¹ al gobernador romano por su cognomen, pero ni en un solo caso nos da el nombre del sumo sacerdote en funciones entonces. Esto por sí solo indica que lo que leemos en Mc 14, 53b, 55-64 no nace de la tradición, sino que constituye sin duda un añadido posterior. Si la tradición hubiera asignado al sumo sacerdote judío un papel tan prominente como el que adquiere en Marcos, los que la transmitieron difícilmente se hubiesen olvidado de incluir junto al nombre de Pilatos el del dignatario judío. Y no lo incluyeron. Y cuando el autor del Segundo Evangelio insertó en el relato tradicional del prendimiento la perícopa de su condena en una asamblea nocturna del Sanedrín en la residencia del sumo sacerdote, no fue capaz de aportar el nombre del sumo sacerdote judío en funciones cuando se produjo este supuesto acontecimiento.

Tampoco figura el nombre del sumo sacerdote en el relato de la Pasión del Tercer Evangelio. Lo hallamos, sin embargo, en Lc 3, 2 y en Hechos 4, 6 (probablemente también en Hechos 5, 17). La sincronización de Lc 3, 2 no se basó en ninguna tradición que emanase del grupo de mesianistas palestinos que estaban entregados al recuerdo de Jesús. Es un añadido con el que el Tercer Evangelista se proponía suministrar a los lectores información «histórica» del período en el que se enmarcó la βίος; de Jesús. El texto actual de Lc 3, 2 ἐπί ἀρχιερέως- "Ἀννα καὶ Καϊαφά no es original; designa a Anas como sumo sacerdote, mientras que las palabras καὶ Καϊαφά cuelgan en el aire incoherentemente. El Tercer Evangelista sólo escribió, al parecer, las tres primeras palabras de las cinco en cuestión y supuso que había sido Anas el sumo

sacerdote del año 15 del reinado de Tiberio. Posteriormente un corrector escribió el nombre Καιαφά sobre Avva, sin borrar, sin embargo, este último. Es imposible determinar exactamente cuándo se introdujo esta corrección interlineal, pero se hizo en una época en que el Evangelio de Mateo gozaba ya de suficiente autoridad en las comunidades cristianas como para servir de «modelo» para armonizar o corregir otros Evangelios. Con Καιαφά escrito sobre "Avva, el manuscrito llegó luego a un copista que no fue capaz o no quiso decidir entre los dos nombres. Así que para no omitir ninguno de ellos, insertó entre ambos un καί y admitió en el texto la corrección interlineal. De este modo, hace su aparición Caifas en el Tercer Evangelio. No está claro en condición de qué figura allí; mientras que las funciones de todas las otras personas mencionadas en Lc 3, 3 se formulan explícitamente, no se aclara la de Caifás.² Lo mismo sucede en Hechos 4, 6. También aquí se alude a una sola persona como sumo sacerdote, y la persona es Anas. Después del nombre del sumo sacerdote en funciones, aparecen los de varios miembros de su cortejo o asociados políticos; Caifas está entre ellos. El hecho de que encontremos aquí varios nombres hace más difícil afirmar con certeza cómo llegó hasta allí el nombre de Caifas. Es probable, sin embargo, que las palabras και Καϊάφας· se insertasen en el texto de Hechos 4, 6 del mismo modo que en Lc 3, 2.³

De cualquier modo, tanto en los Hechos como en los Evangelios se llama al sumo sacerdote «Anas», mientras que no se define la función de Caifas. La redacción ἀναστάς- δέ δ ἀρχιερός- και πάντες- συν αὐτῷ... ἐπλήσθησαν ζήλου de Hechos 5, 17 debería tenerse en cuenta también. Aunque supusiésemos que el autor quisiera transmitir la impresión de que habría sido incorrecto que los miembros del Consejo diesen rienda suelta a sus sentimientos apasionados estando el sumo sacerdote **in situ**, la forma singular del participio ἀναστάς" es sospechosa; no va seguida de un verbo finito que estaría también en singular. Da la impresión de que el original sería "Avvas" ⁴, escrito posiblemente en forma abreviada. El error escritural que desembocó en el actual estado confuso del texto, se produjo en fecha temprana; no podemos estar

seguros de si se trató de error involuntario o de una alteración deliberada. Si la sustitución de ἀναστάς- por "Avvaς" precedió al añadido del nombre de Caifas al de Anas en Lc 3, 2, podría haber sido desliz involuntario de un proceso de copia.

Así pues, en el Tercer Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles, el sumo sacerdote en funciones durante la época en que Jesús vivió y poco después de su muerte, se llama Ana(s). ¿De dónde procede esta información? No puede tener como fuente un informe de algún contemporáneo de Jesús o de alguno de los miembros de la comunidad que se constituyó después de su muerte. La tradición, aunque quizás no intacta, puede ser la que hay tras Hechos 4, 6; 5, 17, pero no tras Lc 3, 2. Además, en la época a la que estos pasajes se refieren, no desempeñaba el cargo de sumo sacerdote nadie llamado Anas. El Tercer Evangelista, cuando se dispuso a escribir su Evangelio, recogió información en Judea o en territorios adyacentes; información que le hizo creer que alguien llamado Ana(s) era sumo sacerdote en Jerusalén en vida de Jesús y en los años que siguieron a su muerte. Pero el evangelista no reprodujo el nombre en su relato del proceso de Jesús. ¿A quién se refiere, pues, el evangelista cuando habla de Anas? Tenemos que recurrir a conjeturas; pero puede decirse que el Anas aludido difícilmente pudo ser el sumo sacerdote nombrado bajo Quirino y al que depuso Valerio Grato,⁵ pues Anas había dejado de desempeñar ese cargo unos años antes de que Caifas le sucediese, y mucho antes de que iniciase su actividad pública Jesús. La información que llevó al evangelista a creer que era Anas el nombre del sumo sacerdote debió proceder, en origen, de ciertos círculos judeocristianos. ¿Y a qué Anas se refería, además, el evangelista? Quizás hablase de Anano II, al que aún se recordaba por las abusivas medidas que había tomado contra ciertos miembros de su secta.⁶ Su nombre era (*Hebreo en el original* *7;N OTJN*) transcrito por Josefo con una terminación griega como "Avavoç/" .

Intermediarios judeocristianos menos ilustrados probablemente transmitiesen el nombre con una forma más próxima a su original semita como "Avva. Quizás

quedasen recuerdos de este Hanan o Hanin (que, de hecho, no llegó al sumo sacerdocio hasta una generación completa después de morir Jesús) en la memoria de los contemporáneos del Tercer Evangelista, como persona hostil a sus creencias, mientras que el Anas de los años 6-15 dC difícilmente podría haber significado algo para ellos y habría sido olvidado mucho tiempo atrás.

El autor del Primer Evangelio da el nombre «Caifas» como el del sumo sacerdote en Mt 26, 3, 75. No hay indicio alguno de que tuviese noticia de este nombre por una tradición cristiana interna; parece más bien que lo tomó de alguna fuente externa, posiblemente fuese de procedencia judía no cristiana. A diferencia de la información utilizada por el Tercer Evangelista, la suya era correcta históricamente. El Primer Evangelista percibió que era preciso mencionar el nombre de una persona a la que se atribuía tanta influencia en la muerte de Jesús y en el desenlace final de su juicio como era el anónimo sumo sacerdote marcosiano, e insertó el nombre «Caifas» en su versión del relato de la Pasión.

En lo que se refiere a los Evangelios sinópticos, los datos son muy claros. No existía tradición apostólica alguna que recordase el nombre del sumo sacerdote del tiempo de Jesús. El Tercer Evangelista, y el Primero, cada uno por su cuenta, consideraron necesario suministrar el nombre recurriendo a información exterior, y la información en la que basaron, respectivamente, sus afirmaciones no fueron las mismas. En un Evangelio, el sumo sacerdote es Anas. En el otro es Caifas. Sólo caben ciertas dudas respecto a la identidad histórica del «Anas» en el que pensaban el Tercer Evangelista y sus informadores.

La situación es más compleja en el Cuarto Evangelio. Se mencionan ambos nombres, Anas y Caifas, como en la confusa interpretación del copista de Lc 3, 2, pero mientras el rango del sumo sacerdocio se asigna en Lucas a Anas, y se deja a la imaginación del lector el determinar la función de Caifas, el Cuarto Evangelio afirma que Caifas era «el sumo sacerdote de aquel año» (Jn 11, 49, 51; 18, 13b), mientras que Anas era su suegro (Jn 18, 13b). Dos veces hallamos el nombre de Anas (Jn 18, 13a, 24) y cinco el de Caifas: Jn 11, 49, 18, 13b, 14, 24, 28a.

Si nuestra lectura del Cuarto Evangelio se limita a los versículos que acabamos de enumerar, podría parecer que hace una distinción precisa entre las dos personas, y que se asigna sin ambages a Caifas el cargo de sumo sacerdote. Pero un análisis más detenido de la perícopa Jn 18, 12-27 muestra que la situación dista mucho de ser tan inequívoca.

Se dice que a Jesús le condujeron ante Anas (18, 13a) y que el sumo sacerdote le interrogó (18, 19, 22) antes de que se le enviase de Anas a Caifas (18, 24). ¿Quién es, entonces, el «sumo sacerdote» que dirige el interrogatorio antes de que Jesús sea llevado a Caifas? Es, indudablemente, Anas. Aunque pueda llamarse sumo sacerdote a Caifas (18, 13b, 24), éste juega un papel oscuro en toda la historia y no participa en el interrogatorio de Jesús. La perícopa Jn 18, 12-14 (15-18), 19-24 (25-27) resulta incoherente en su forma actual; el análisis revela retoques sobrepuestos por una segunda mano, modificaciones del texto original hechas con no demasiada habilidad. La importancia del caso justifica que intentemos restaurar el texto y ver cómo era antes de que se reformase.

Jesús es conducido ante Caifas y Pedro le sigue (Jn 18, 13a, 15). A Jesús le interroga una persona a la que se denomina sumo sacerdote (18, 19, 22b); este interrogador es Anas, porque sólo después de este interrogatorio conducen a Jesús ante Caifas (18, 24, ver 28a)... ¡que es el sumo sacerdote (18, 13b, 14, 24)! pero está presente todo el tiempo sin moverse de un sitio a otro, tanto cuando Jesús está ante Anas (15, 18) como cuando está en la residencia de Caifas (18, 25-27). La imaginación apologética puede intentar explicar que Anas y Caifas, al ser parientes, vivían en el mismo edificio, ocupando cada uno de ellos un ala distinta, y que dividía sus respectivos sectores un patio en el que estaba Pedro junto al fuego, y que no tuvo necesidad, por ello, de seguir a Jesús cuando le trasladaron de un ala a otra.⁷ *Similar menosprecio por el detalle se advierte en el cuadro juaniano de la situación durante el juicio de Jesús ante Pilatos. Jesús está en el palacio del gobernador y Pilatos discute el caso en privado con él mientras la multitud permanece fuera. Sin embargo, ésta, como si estuviera dotada de una visión especial, percibe lo que está sucediendo dentro del pretorio y, aún más sorprendente, lo que pasa por la cabeza del distraído Pilatos.....*

Pero esta explicación no tiene en cuenta que a Jesús, según los versículos 19, 22b, le interroga el sumo sacerdote antes de que le lleven ante Caifas, «el sumo sacerdote» (18, 13b, 24).

La solución al problema de la redacción original (problema que resultó evidente muy pronto) ⁸ la aportó Julius Wellhausen. ⁹ El nombre de Caifas del Cuarto Evangelio no pertenece a la fuente de que procede Jn 18, 12-28a; los versículos 13b, 14 y 24 son una interpolación en el texto. Su inserción se debe a una «corrección», parecida a la inclusión del nombre de Caifas en el texto recibido de Lucas. En el **Vorlage** sólo se menciona en principio a Anas. El autor del documento que hay detrás de Jn 18, 12, 28a, suponía a Anas sumo sacerdote del año de la crucifixión de Jesús.¹⁰ El texto tal cual está ahora es una revisión descuidada de una redacción anterior. El revisor añadió los versículos 13b, 14, 24 y sustituyó en el versículo 28a el nombre «Caifas» por «Anas». El **Vorlage** sabía que Anas era el sumo sacerdote, y esto sigue manifestándose en los versículos 13a, 19, 22 (véase 15-18).

¹¹«¿Por qué habría de ser enviado Jesús a *Caifas*... si el sumo sacerdote (que era *Caifas*, según nos dice Juan) ya le había interrogado? ¿Por qué llevan primero a Jesús ante *Anas*, si tenía que interrogarle *Caifas*? ¿Por qué no se nos dice nada en absoluto del resultado del interrogatorio de *Caifas*?»

La introducción artificial de Caifas por una segunda mano es la causa de la incongruencia del relato que encontramos en Jn 18, 12-27. No es posible hacer una restauración exacta del texto original, pues aunque elimináramos los añadidos evidentes, no podríamos tener certeza de que no hubiera añadidos secundarios, aparte de la inserción de los versículos 13b, 14, 24 y de la alteración del nombre del sumo sacerdote del versículo 28a, ni podemos estar seguros de que el «revisor» no hubiese suprimido algo del relato original.

Sin embargo, pueden trazarse las líneas generales del original. Sería más o menos así:

- El destacamento de soldados romanos, al mando de su jefe, y la policía de los judíos, detuvieron a Jesús, le ataron y le llevaron a Anas, el sumo sacerdote.
- El sumo sacerdote interrogó a Jesús sobre sus discípulos y doctrinas.
- Jesús afirmó que siempre había predicado abiertamente sus doctrinas y que nunca había tenido secretos.
- Durante el interrogatorio, un policía (un auxiliar del cortejo del sumo sacerdote) golpeó a Jesús.
- Por la mañana, llevaron a Jesús de la casa de Anas al palacio del gobernador.

La historia de la negación de Pedro, Jn 18, 15-18, 25-27, puede encajarse en el mismo lugar: la casa de Anas.

Pedro, que le había seguido, no necesita trasladarse a otro sitio. Las consecuencias del análisis precedente son importantes. Como en la versión original del Tercer Evangelio y en los primeros capítulos de los Hechos, en el *Vorlage* juaniano, el sumo sacerdote era Anas. Pero la situación es distinta. El Tercer Evangelista no tenía a su disposición ningún documento literario que diese «Anas» como nombre del sumo sacerdote del año en que murió Jesús. El texto que hay tras Jn 18, 12-27, que mencionaba a Anas como sumo sacerdote, era, sin embargo, un documento escrito. Cuando ese documento se compuso, había cristalizado ya una tradición que asignaba a Anas el sumo sacerdocio. El Anas de la tradición juaniana es con toda seguridad el mismo Anas de la «información» lucasiana: es decir, Anano II. Fue el revisor del Jn 18, 12-27 quien, al introducir a Caifas en la historia, hizo al Anas de su documento fuente suegro de Caifas.¹² *No hay corroboración alguna de la afirmación de Jn 18, 13b. No está demostrado, ni mucho menos, el que existiesen relaciones familiares entre Caifas y alguien que llevase el nombre de Anas o Anano*

Hay otra diferencia entre Lucas y Juan relacionada con el texto auténtico de los evangelistas. En el de Lucas, podemos estar seguros de que no se

mencionaba en absoluto a Caifas. No es posible tener la misma certeza en el caso del Cuarto Evangelio. La introducción de los versículos en que aparece Caifas, y se le menciona como sumo sacerdote, podrían deberse a un editor postevangélico (el «revisor eclesiástico» que postulan muchos comentaristas del Cuarto Evangelio) o podría deberse al propio Cuarto Evangelista. Si fue el evangelista quien insertó los «pasajes de Caifas», utilizó una fuente escrita anterior; si fue «el revisor eclesiástico», el texto original del Evangelio no contendría el nombre de Caifas. La polémica en torno a este punto ha confirmado hasta ahora la idea de que no hay ninguna tradición que se remonte a la tradición de los contemporáneos de Jesús, o a la generación siguiente, que transmitiese a la posteridad el nombre de la persona que ocupaba el sumo sacerdocio en tiempos de Jesús, ya sea al principio de la predicación de éste o cuando **fue** su fin violento. Las primeras hipótesis sobre la identidad del sumo sacerdote (Mc 3, 2; Jn 18, 19, 22b) fueron erróneas. Sólo más tarde, despertado ya un interés histórico en algunos cristianos individuales, que estimuló investigaciones en anales no cristianos, quedó establecida la identidad de Caifas como «el sumo sacerdote de aquel año». Fue el Primer Evangelista, probablemente familiarizado con documentos judíos, quien hizo la identificación (Mt 26, 3, 57). El conocimiento de Mateo provocó la visión del relato de Juan antes de su redacción final y la inserción del nombre «Caifas» en el resumen cronológico de Lucas por un copista después de que el Tercer Evangelista hubo concluido su tarea.

Según esto, el nombre de Caifas se introdujo en Juan por la revisión de un relato anterior: una revisión de carácter secundario, debida al propio evangelista que remodeló su *Vorlage* (plantilla original), o a un revisor postevangélico que modificase lo que había escrito el evangelista.

Pero aún tenemos que explicar la presencia del nombre de Caifas en la otra perícopa juaniana (11, 53), en que también aparece. En Jn 11, 49, 51 se introduce a Caifas con la misma frase insólita ἀρχιερέως του ἐνκχυ εκείνου que en Jn 18, 13b. Los dos pasajes proceden de la misma mano, el «revisor» de Jn 18, 12-28a.

Nos interesa determinar si hay elementos en Jn 11, 47-53 anteriores a la época del revisor y, en caso de que haya, diferenciarlos de la obra de éste.

Aparte del hecho de que Jn 11, 47-53 mencione también una reunión del Sanedrín antes del prendimiento de Jesús (como hacen Mc 14, 1-2 y sus derivados), no hay ninguna contrapartida sinóptica de la perícopa juaniana. El Segundo Evangelista relaciona, en Mc 14, 10-11, la traición de Judas con la conjura del Sanedrín contra la vida de Jesús; el Cuarto Evangelista no incluye la historia de la traición, sino que se limita a indicar que «a partir de aquel día» las autoridades judías buscaron el medio de matar a Jesús (Jn 11, 53),¹³ y que dieron órdenes de que cualquiera que supiera de sus andanzas le denunciase (Jn 11, 57). Si bien el Cuarto Evangelio no dice nada de la conspiración de Judas con las autoridades, contiene otros detalles interesantes que faltan en Marcos y en los paralelos sinópticos. Hay un discurso del sumo sacerdote en que éste pide una razón que justifique la decisión del Consejo de detener a Jesús. Se plantea de inmediato el interrogante: ¿contiene la descripción juaniana del consejo-asamblea elementos tradicionales o es toda la perícopa (partes de la cual hubimos de atribuir a una «segunda mano») *creatio ex nihilo* del propio evangelista o del revisor? Las investigaciones parecen indicar que hay un cierto residuo tradicional en la versión que tenemos. Esto es más evidente aún en el versículo 48 y, quizás en menor medida, perceptible también en el versículo 50. No queremos decir, claro, que el evangelista, o quien escribiera esos versículos, tuviera acceso a las actas del consejo-asamblea y estuviera en condiciones de reproducir exactamente el discurso del sumo sacerdote. Sin embargo, en Jn 11, 47-53 hay algo más que teología juaniana.

Según el evangelista, οι Ιουδαίοι son los antagonistas preexistentes del Cristo, las fuerzas oscuras que insisten en intentar, en vano, ahogar la luz. El pasaje que analizamos no refleja esta concepción mitológica. El tema del informe de un consejo-asamblea en que se tomó la decisión de detener a Jesús, pertenece, en realidad, al relato de la Pasión. Pero en su forma actual no se integra, en realidad en el relato de la Pasión juaniano, estando claramente distanciado de la

descripción del prendimiento y el juicio de Jesús según la versión del autor del Cuarto Evangelio. Parece como una gran piedra aislada en un paisaje extraño. En realidad, sólo su emplazamiento ya sugiere que Jn 11, 47-53 formó antes parte de un contexto mayor y conserva, aunque modificados, elementos de una tradición anterior. Si el evangelista no hubiese utilizado material tradicional, si hubiese inventado libremente lo que escribía, habría hecho sitio para este pasaje en su descripción del prendimiento y el juicio de Jesús. El que no lo hiciera así indica que tenía delante una «fuente» o una «tradición» que no quería desechar aunque no pudiera incluirla adecuadamente dentro de la estructura de su propio relato del juicio. Así pues, reprodujo la tradición, introduciendo alteraciones personales, en otro lugar, separada del relato del juicio de Jesús propiamente dicho.¹⁴ Esta deducción bastante general del aislamiento de Jn 11, 47-53 (-57) no es el único argumento, ni el de más peso, que apoya la idea de que la perícopa, pese a la modificación, tuvo un origen independiente. Si comparamos el contenido de los versículos 48-50 con el de los versículos 51-52, no puede haber ya duda de la existencia de un núcleo tradicional. Lo que leemos en los dos últimos versículos es claramente la interpretación del evangelista. Las palabras del sumo sacerdote tienen un significado sencillo, desagradable quizás, pero directo. El hecho de que el evangelista o el «revisor eclesiástico» (si se debió a él la inclusión de la perícopa en el Evangelio) considerase necesario encajar en las palabras del orador un tortuoso fragmento de interpretación teológica, indica que no era él el autor de los versículos 48, 50. El relato tradicional del discurso del sumo sacerdote ¹⁵ ante el Consejo causó ciertas dificultades a nuestro evangelista; se sintió obligado a sustituir el alegato directo y sin disimulos de un político mundano por "un sentido más profundo" de su propia cosecha. Es posible, incluso, que el relato tradicional fuera más explícito sobre lo que inquietaba al sumo sacerdote y sobre su temor ante la posibilidad de una intervención romana. ¹⁶ Sin una interpretación como la de los versículos 51, 52, las palabras del sumo sacerdote de los versículos 48, 50 resultaban demasiado duras, demasiado realistas, y el autor no podía conciliarlas con su

propia idea de los hechos. De ahí que añadiese una exposición sutilmente teológica y sacase toda la perícopa de su contexto correspondiente del prendimiento y el juicio a Jesús.

El contraste entre el firme realismo de las palabras del sumo sacerdote y la interpretación que se les da, sugiere la conclusión de que Jn 11, 47a-48 preserva cierto elemento de una tradición (o «fuente») que existía ya antes de que el autor del Cuarto Evangelio emprendiese su tarea. En los versículos 50, 53 y 57 podemos apreciar leves rastros de la misma tradición, pero la aportación revisora es aquí más patente. Los versículos 51, 52 son labor clara de revisión correctora. El versículo 47b aporta una relación con el σημεῖον de la resurrección de Lázaro y también pertenece al evangelista (o «redactor»). Los versículos 54-56 no forman parte de la perícopa relacionada con las consultas del Sanedrín. Nos queda, pues, el versículo 49. Procede de la misma mano que Jn 11, 51 y Jn 18, 13b, y se introduce en él a Caifas con la frase «el sumo sacerdote de aquel año».

Del análisis de Jn 18, 13b, 14, 24, 28a, dedujimos que la introducción de Caifas en el relato de la detención de Jesús en casa del sumo sacerdote procedía de una segunda mano, aunque quedaba la duda de si había sido el Cuarto Evangelista quien había interpolado los «pasajes de Caifas» en una fuente escrita que tenía a su disposición, o si había sido un redactor eclesiástico quien había revisado y suplementado el relato del evangelista. El mismo dilema se plantea respecto a Jn 11, 49, 51-52 y los retoques del resto de la perícopa. Sin embargo, aunque la cuestión puede tener un interés considerable en un análisis del proceso a través del cual el Cuarto Evangelio adquirió su forma actual, lo tiene muy escaso en el estudio del trasfondo histórico de los relatos del juicio a Jesús que los Evangelios contienen.

A partir del contexto de la perícopa Jn 11, 47-53, hemos podido delimitar elementos tradicionales de los que persisten rastros en los versículos 47a, 48 y, en menor grado, en los versículos 50, 53. Estos elementos no nos dan indicio

alguno sobre el nombre del sumo sacerdote. Como en Mc 14, 1-2 (tradicción) y Mc 14, 53b, 55-64 (añadido editorial), el sumo sacerdote sigue sin tener nombre.

Aunque los que escriben libros sobre el juicio de Jesús no suelen advertirlo, la reticencia de la tradición más antigua respecto a la identidad del sumo sacerdote es muy significativa. Recapitulemos: ni la tradición de Mc 14, 1-2, ni la descripción del evangelista de una sesión nocturna de Mc 14, 53b, 55-64, ni la tradición que hay tras Jn 11, 47-53 (libremente reproducida con añadidos por el redactor al que debe su existencia la versión actual) conservan recuerdo alguno del nombre del sumo sacerdote judío en funciones cuando Jesús compareció en juicio. El Tercer Evangelista y, al parecer, la fuente que hay detrás de Jn 18, 12-28a, sabían que el sumo sacerdote era Anas. Sólo en Mateo y en los relatos remodelados de Juan 11 y Jn 18 aparece Caifas. La mención del nombre de Caifas ¹⁷ no se debe a ninguna tradición primitiva transmitida, sino a un esfuerzo consciente de los autores individuales, que se basaban en una información históricamente sólida, aunque no derivada de fuentes comunales internas. En el proceso de formación del Nuevo Testamento, el interés histórico se manifestó de forma activa en un estadio relativamente tardío.

El que no hubiese, en principio, un interés por la identidad del sumo sacerdote, fortalece considerablemente el argumento de que el papel real del dignatario en el proceso contra Jesús no fue tan decisivo como los evangelistas sugieren.

Tras llegar a la conclusión de que el nombre de Caifas de Jn 11, 49 se debió a la introducción, por parte de un escriba secundario, de algún relato tradicional sobre las consultas del Sanedrín, hemos de examinar más detenidamente lo que calificamos de «elementos tradicionales» en la perícopa añadida. Lo más interesante es la declaración del sumo sacerdote (anónimo aunque parezca aquí el orador) del versículo 48 en su sentido literal.

Las palabras *ημῶν ὁ τόπος*· suele considerarse que indican el Templo. Esta exegesis quizás sea correcta. Existe, sin embargo, la posibilidad de que se ligase a esta expresión otro significado más específico. La palabra *τόπος*· puede

significar «oficio», «posición» (el alemán Stellung) y se utilizaba en ese sentido concreto para referirse a posiciones que ocupaban los que desempeñaban cargos sacerdotales. Además de varios topoi de documentos griegos profanos, hay pasajes en los escritos de los Padres Apostólicos en que la palabra tiene este significado. En el Nuevo Testamento aparece un pasaje de este tipo, por lo menos; en Hechos 1, 25 se habla del τόπος (= cargo) «de diaconado y apostolado». Puede alegarse que el sumo sacerdote, cuando hablaba de «nuestro lugar», se refería al estatus oficial, a la posición, al rango, que él y otros miembros del Consejo Supremo ostentaban de acuerdo con la constitución concedida por Roma a los representantes de la nación judía. La impresión de que es éste el significado correcto, se refuerza cuando leemos la frase completa: ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος-. Los romanos difícilmente podían «retirar» (ἀῖρειν) el Templo de donde estaba, pero podían retirar sus derechos a los miembros del Sanedrín, impidiéndoles formar en una asamblea autorizada para legislar, administrar y juzgar, en cuestiones de interés local o interno. Es muy poco probable que ἡμῶν το ἔθνος-, en boca de un judío, indique «nuestro pueblo». La palabra ἔθνος- en este contexto parece significar «nacionalidad», «estatus nacional», más que la población en cuanto tal. El significado de las palabras en Jn 11, 48 es éste: «Si estas cosas continúan, los romanos nos privarán de nuestra posición oficial (ἡμῶν ὁ τόπος-) y de nuestra nacionalidad (ἡμῶν το ἔθνος-)». El sumo sacerdote muestra su recelo ante la posible pérdida de los derechos y prerrogativas de que disfrutaban él y sus colegas como miembros de un órgano autónomo de la comunidad judía de Judea. Parece temer que los romanos, inquietos por la agitación que causan las actividades de Jesús, priven' de sus cargos a los que desempeñan funciones senatoriales y lleguen a abolir incluso la autonomía judía. Como medida preventiva contra tal posibilidad, el sumo sacerdote recomienda que se detenga a Jesús. La moción que plantea al consejo su presidente puede entenderse sin la interpretación gratuita que aportan los versículos 51, 52. La situación política en Judea, bajo control de un prefecto, era tensa. Facciones judías de todo género

incitaban al pueblo a combatir el dominio extranjero. Cuanto más se propagaban los desórdenes, cuanto más frecuentemente se expresaba el descontento, más probabilidades había de que el gobernador tomase medidas y, al hacerlo, coartase la autoridad que había conservado el Sanedrín.¹⁸ En consecuencia, lo más probable es que Jn 11, 48 proceda de una tradición de la que nuestro evangelista sólo ha conservado un fragmento pequeño, cuyo sentido original oscureció además al transponer lo que retuvo de aquella tradición a un contexto extraño.

La palabra *ἔθνος* aparece de cuando en cuando en el Nuevo Testamento (como la palabra «u en el Antiguo) con el significado de «la nación judía». Tiene ese significado en Jn 18, 35, y se usa en el mismo sentido en Lc 7, 5 y 23, 2, así como en media docena de pasajes de los Hechos de los Apóstoles. En el contexto de la perícopa que analizamos aquí, la palabra tiene, sin embargo, un significado más abstracto; *καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι ἀροῦσιν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος*- tiene que traducirse del modo siguiente: *"Y los romanos vendrán y nos privarán de nuestra autoridad, y abolirán nuestra autonomía nacional"*.

Tal como el Evangelio nos dice hoy, el sumo sacerdote basa su temor a la intervención romana en la posibilidad de que llegue a oídos de Pilatos la noticia de la resurrección de Lázaro... una explicación nada convincente.¹⁹ No se entiende muy bien por qué la resurrección de Lázaro habría de alarmar tanto a Pilatos como para inducirle a actuar del modo que se dice en Jn 11, 48b. Ni tendrían por qué inducirle a esa actuación los otros «signos» de Jesús.²⁰ Por otra parte, sería comprensible una intervención de la potencia ocupante en virtud de informes como los que se indican en Jn 6, 15, es decir, *que ciertos judíos tenían el propósito de convertir a Jesús en su rey*.

Los hilos tradicionales que subyacen tras Jn 11, 47-53 están irremisiblemente rotos. El propósito de reformular el relato original, y la sustitución del realismo sobrio del sumo sacerdote por teología profunda, lograron oscurecer casi por completo el significado de este pasaje antes de que sufriese las drásticas alteraciones que sufrió a manos de la persona o personas responsables de su

adaptación. Lo único que podemos decir con una cierta seguridad es que tras Jn 11, 47-53 hay una información de que las actividades de Jesús (o las reacciones del pueblo a las actividades de Jesús) indujeron al sumo sacerdote a manifestar su temor a las medidas que el gobernador pudiera tomar. Para el sumo sacerdote, así como para todos los «estratos superiores» de la nación, cualquier agitación entre las masas levantiscas constituía una amenaza para el orden público y sobre todo para sus propios privilegios políticos. El aumento de la inquietud entre el pueblo podría ser un fácil pretexto para que el prefecto recortase los derechos del Senado Judío y redujese el limitado autogobierno de que aún disfrutaba el Sanedrín. La decisión de detener a Jesús (Jn 11, 53) y de ejecutarle (Jn 11, 57), motivada en Marcos por la «envidia» de los ancianos (15, 10), lo está en Jn 11, 48 por el temor a la actitud de Pilatos si se extiende la agitación pública. Se aconseja la detención porque puede servir para frenar otras expresiones de descontento popular. Dado el carácter de nuestras fuentes, el hecho de ser tardías y de ser su objetivo apologético, no conocemos la naturaleza exacta de la reunión del Consejo ni la razón de que se convocase. Sólo se nos transmite un vislumbre del curso de sus deliberaciones en las palabras del sumo sacerdote de Jn 11, 48. Pero podemos decir con seguridad que se celebró una reunión de este tipo antes de que se hiciese comparecer a juicio a Jesús. Aunque puedan discrepar en las descripciones del curso de los acontecimientos, Mc 14, 1, 2 (10, 11) y Jn 11, 47-53 dan ambos testimonio de que hubo una reunión.

Si el Sanedrín se reunió con objeto de deliberar sobre las posibles repercusiones de las actividades de Jesús, repercusiones que era muy probable que afectasen a las relaciones entre los judíos y las autoridades romanas, ello reforzaría la tesis de que el sumo sacerdote (y el Sanedrín como tal) jugaron un cierto papel en el proceso de Jesús. La información de que a Jesús le condujeron después del prendimiento a casa del sumo sacerdote, aunque algunos investigadores lo duden,²¹ parece ser indiscutible históricamente. Esta información concreta dio lugar más tarde a que naciesen fantásticas

descripciones de lo sucedido en el palacio del sumo sacerdote. Pero el relato sin adornos de Mc 14, 53a proporciona por sí solo datos que nos permiten suponer que el sumo sacerdote actuaba de acuerdo con Pilatos. Pudo haber ordenado la detención cualquiera de los dos. Ambos debían tener conocimiento de que la detención era inminente. Tenemos motivos para deducir de las palabras de Jn 11, 48 que el sumo sacerdote actuaba bajo presión. No podemos determinar, sin embargo, la cuantía de tal presión.

Pilatos estaba preocupado por el descontento generalizado que había en la población, y quizás hubiese advertido del peligro al sumo sacerdote y le hubiera aconsejado tomar medidas para impedir la propagación del descontento, amenazando al mismo tiempo con actuar él mismo si las autoridades judías seguían sin hacerlo. Es imposible saber si Pilatos tenía noticia de Jesús y si pensaba que sus predicaciones contribuían a agitar al pueblo. En tal caso, quizás exigiese concretamente que el sumo sacerdote se hiciera cargo de Jesús y pusiera fin a sus actividades. Si, como es más probable, la información de Pilatos sobre los asuntos judíos fuese más imprecisa, se habría limitado a enviar una advertencia a las autoridades locales, indicándoles, en términos generales, que «pusieran la casa en orden». ¿Tomó Pilatos directamente la iniciativa de actuar contra Jesús? ¿O se limitó a expresar su insatisfacción con las condiciones del país y a insistir en que debía hacerse algo al respecto? No hay posibilidad de responder a esto. El relato que hay tras Jn 11, 47-53 abona la teoría de que el gobernador exigió al Sanedrín pruebas de su lealtad a Roma.²² Si Pilatos formuló su advertencia en términos generales, quizás fuese el propio sumo sacerdote quien propusiese la solución de hacer un escarmiento, a fin de frenar las exigencias de cambio político de los extremistas. La decisión de utilizar a Jesús para hacer un escarmiento, el permitir que «muera un hombre para que no perezca toda la nación»,²³ quizás se debiese a una recomendación del sumo sacerdote. *El sumo sacerdote recomienda el sacrificio de los derechos de un individuo a los intereses del Estado o de la comunidad. Si Caifas dijo realmente lo que se le atribuye en Jn 11, 50 aunque no se convirtiese en fundador de una religión, podría haberse ufano de tener más seguidores entre cristianos y no cristianos de los que jamás tuvo Jesús....*

La descripción que se hace de la reunión del Consejo antes de la detención de Jesús (Mc 14, 1-2; Jn 11, 47-53) no es igual en el Cuarto Evangelio que en el Segundo. Pero la tradición en la que se basan, en último término, ambas

versiones, era la misma. Explican la discrepancia unos canales de transmisión **distintos**, intermediarios diferentes, añadidos al original, omisiones ¿Se ha preservado algo en el Segundo Evangelio que se corresponda con lo que hemos indicado en el Cuarto? En Mc 14 vemos que los miembros del Consejo deciden detener a Jesús pero no durante la fiesta «para que no haya un levantamiento del pueblo». Posteriormente detienen a Jesús... ¡precisamente «durante la fiesta»! Los exegetas y los comentaristas ya advirtieron hace mucho tiempo que había algo raro en esto. Si se eliminan las palabras «no durante la fiesta», cambia el carácter del pasaje y, sorprendentemente, coincide con la tradición que hay detrás del Cuarto Evangelio. Quizás el Consejo no dejase actuar tanto por miedo a que no fuese el momento oportuno de la detención como por simple temor a que se produjese un levantamiento del pueblo (μήποτε ἔστωα θόρυβος τοῦ λαοῦ) si se permitía a Jesús seguir predicando a las masas. Esta información marcosiana concuerda, si aceptamos eliminar las palabras «no durante la fiesta», con la expresión de inquietud del sumo sacerdote en Jn 11, 48 ante la posibilidad de una intervención romana si se extendía la fama de las actividades de Jesús. Hemos de señalar, sin embargo, que no son base suficiente para justificar la supresión de las cuatro palabras μή ἐν τῇ ἐθ de Mc 14, 2.

El hecho mismo de que los evangelistas exagerasen el papel del sumo sacerdote judío y de sus asesores en el drama del juicio y la muerte de Jesús probablemente influyese en lectores deseosos de diferenciar los datos reales de la ficción, llevándoles a caer en el error opuesto de minimizar la responsabilidad del Sanedrín en los hechos. No hay duda de que al sumo sacerdote y a sus seguidores les inquietaba la posibilidad de que surgiesen complicaciones a causa de la difusión incontrolada de propaganda subversiva entre el pueblo, puesto que esto amenazaba sus intereses ocultos. Tenemos datos del siglo I de otros casos en los que ciertos sumos sacerdotes (Anano II, por ejemplo Jesús, el hijo de Garríalas) ²⁴ intentaron en vano sofocar movimientos populares. Sus predecesores se enfrentaban a una situación que era básicamente la misma. Hiciesen lo que hiciesen para conservar el dominio de la situación, no hay

motivo para atribuirles una perversidad excepcional por ello. Su decisión, y la acción subsiguiente, pueden considerarse fruto de un legítimo deseo de impedir que los asuntos del pueblo entrasen en una vía que amenazaba con involucrar a la nación en la violencia y la tragedia. La aristocracia saducea de Judea, de la que eran elegidos el sumo sacerdote y sus asesores, maldecida por los cristianos y maldecida por los judíos,²⁵ actuaba de acuerdo con los imperativos de la situación y los compromisos del Estado. Teniendo que enfrentarse, por una parte, a un descontento popular creciente, y por otra a una poderosa potencia extranjera, procuraban preservar lo que podían del autogobierno judío que quedaba. Sus temores eran reales y estaban justificados. Fuese pequeña o grande su participación en la detención de Jesús, actuaban por motivos que, según su punto de vista, eran los más acordes con los intereses de la nación... que, como sucede con tanta frecuencia, coincidían, casualmente, con los suyos propios.

5. CIRCUNSTANCIAS Y CAUSAS DE LA DETENCIÓN DE JESÚS

En los capítulos anteriores, al analizar la descripción de la sesión nocturna del Sanedrín de Marcos y varias tradiciones relacionadas con la identidad del sumo sacerdote entonces en funciones, aludimos de pasada a los relatos evangélicos de la detención de Jesús. Examinaremos ahora más detenidamente las circunstancias y las causas de su detención.

Hay dos corrientes principales de tradición. Según los evangelios sinópticos, detuvo a Jesús un grupo armado, enviado por «los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos», es decir, el Sanedrín. Frente a Marcos y a los relatos evangélicos basados en Marcos, tenemos el testimonio del Cuarto Evangelio, en el sentido de que la detención la realizó una cohorte (de soldados romanos) acompañada de «los ayudantes de los príncipes de los sacerdotes y los fariseos». Hay evidentemente una discrepancia entre la versión de Jn 18, 3 (se dice que Judas estaba al mando de la cohorte) y la de Jn 18, 12 (donde se asigna el mando a un tribuno militar). Ya analizaremos más adelante esta discrepancia; hemos de examinar primero las posibilidades respectivas del indefinido *δχλος· μετά μαχαιρών και ξύλων* de Mc 14, 43 y la *ἀπειρα και ύπηρέται* de Jn 18, 3, 12 como agentes de la detención.

Dado que el autor del Cuarto Evangelio muestra claramente sentimientos antijudíos, llama la atención el que afirme que Jesús fue detenido por personal militar romano. El relato marcosiano, que sigue en sus líneas básicas al Tercer y al Primer Evangelista, no menciona la participación de los romanos en el suceso. ¿Debiéramos suponer, pues, que el Cuarto Evangelista, cuando alude a las tropas romanas a este respecto, introduce el párrafo sin basarse en la

tradicción, o que reproduce una fuente que, por alguna razón, no se había reseñado en Marcos, Lucas y Mateo?

3. Aunque separada del Cuarto Evangelio como se halla ahora (por el hecho de que el evangelista reordenó sus materiales),¹ la narración que hay detrás de Jn 11, 48, 53 por una parte, y la que hay tras Jn 18, 3, 12-13a, 19-23, 28a por la otra, están relacionadas temáticamente: la presión romana fuerza a los miembros reunidos del Sanedrín a considerar necesario actuar contra la propagación del descontento entre el populacho; cuando se pone en práctica la decisión de detener a Jesús participa personal militar romano. El Cuarto Evangelio afirma que la σπείρα bajo su χιλίαρχος- iba acompañada de un contingente formado por miembros de la policía del templo judío, οί ύπηέται των Ιουδαίων, pero su función es sólo auxiliar; el papel principal en la detención de Jesús corresponde a los soldados romanos. Una noticia de este género sólo se halla en el Cuarto Evangelio. La información de Jn 18, 3, 12 corresponde a estratos de tradición más antigua que aún son diferenciables² en la versión de Jn 11, 47-53.³ ¿Fue un «revisor» o el evangelista quien, por razones propias, introdujo el χιλίαρχος- y la σπείρα en el relato de la detención de Jesús? ⁴ *Loisy creía que la mención de soldados romanos en el relato juaniano de la detención de Jesús se debía a «un redactor preocupado de simbolismos» y no se basaba en la tradición. Es probable que el editor exagerara en cuanto al número de soldados y al rango del oficial que los mandaba, pero tanto el que inventara sin más el dato de que los romanos detuvieron a Jesús parece dudoso..*

¿O surge este relato de una tradición del mismo origen que la de Jn 11 que no reprodujeron los sinópticos? En Jn 11, 48 percibimos un elemento de origen anterior a la fecha en que se comp el Evangelio en cuanto tal. Es muy poco probable que el autor del Cuarto Evangelio, cuyas simpatías se inclinaban más los romanos que por los judíos,⁵ les hubiese asignado un papel en la detención de Jesús de no mediar un informe que sostuviese tal participación romana. Las tendencias del Cuarto Evangelista en el relato de la Pasión se caracterizan por una actitud conciliadora hacia Pilatos y hacia Roma, mientras que su actitud hacia los judíos es de amargura y rencor.⁶ Si no hubiese habido ningún informe, ninguna tradición anterior, que afirmase que había detenido a Jesús personal

militar romano, difícilmente habría acusado él por iniciativa propia a los romanos asignándoles el papel de fuerza principal en la detención. El análisis de Jn 18, 12-14, 19-24, 28a mostró que pueden apreciarse retoques de una segunda mano en el cuadro que tenemos ahora del interrogatorio de Jesús.⁷ Lo mismo es aplicable a la perícopa Jn 18, 3-11, 12. En el versículo 3 se dice que Judas va al mando de la cohorte. En el versículo 12, es un oficial romano. Aunque se le menciona dos veces, Judas no juega prácticamente ningún papel en la perícopa relacionado con la detención; en lo que respecta a la composición literaria del relato, la mención del nombre «Judas» es algo secundario. Es inconcebible, desde un punto de vista histórico, que Judas estuviese al mando de una σπεῖρα o, en realidad, ni siquiera de un destacamento más pequeño de soldados imperiales. El nombre se *insertó después de compuesta la versión primaria de lo que hallamos en Jn 18, 3-11...* y lo insertó, casi con toda seguridad, la misma persona que insertó el nombre «Caifas» en el relato subsiguiente del interrogatorio. En principio, sólo se mencionaba a un oficial romano que iba al mando del grupo que practicó la detención. La mención de Judas en los versículos 3, 5 procede de un intento de conciliar la versión juaniana con la sinóptica.

Hay, pues, dos versiones, contrapuestas:

(1) la tradición juaniana, según la cual detuvieron a Jesús soldados romanos mandados por su oficial correspondiente, y asistidos por un grupo de policías del Templo;

(2) la versión sinóptica, basada en Marcos, según la cual, detuvo a Jesús una ὄχλος. Maurice Goguel manifestaba, al comentar esta observación, que en un principio existían dos tradiciones de las que la más antigua atribuía sólo a los romanos la detención de Jesús, y la más moderna, a fuerzas policiales judías. Goguel afirmaba que el Cuarto Evangelista combinó estas dos tradiciones, mientras que el Segundo reprodujo sólo la más moderna.⁸ *Goguel reconocía dos capas en los relatos sobrevivientes del juicio a Jesús: en una, los romanos eran los iniciadores del enjuiciamiento, mientras que en la otra desempeñaban este papel los judíos: «es un hecho pensar que los autores de los evangelios han corregido una tradición antigua en la cual solamente los romanos intervinieron combinando con una tradición posterior que hacía jugar un rol a los judíos.....»*,

Sopesando los argumentos, plus parece más probable el que el autor del Segundo Evangelio se hubiese abstenido de mencionar la participación romana en la detención que el que el autor del Cuarto la hubiese inventado. Marcos se escribió en Roma, al parecer, poco después del año setenta de la Era Cristiana, cuando el recuerdo de la lucha entre judíos y romanos estaba aún en el pensamiento de todos. Los romanos seguían considerando el cristianismo sólo un movimiento apocalíptico judaico, cuya propagación produciría una alteración del orden público y desembocaría en sucesos como los acaecidos en fechas no muy lejanas.

⁹ *La opinion de los romanos estaba bastante justificada. El Segundo Evangelio conserva tradiciones que indican una actitud muy poco contemporizadora con Roma. Pueden percibirse tendencias antirromanas, pese a los esfuerzos del evangelista, en la historia de la piara de Gerasene (Mc 5, 1-13) Otro indicio de sentimiento antirromano se advierte en la denominación de «fariseos y herodianos» aplicada a los adversarios de Jesús. Esto último refleja la situación que se produjo durante el gran levantamiento contra Roma, cuando Agripa II y varios representantes del fariseísmo intentaron llegar a un entendimiento con los romanos, cuyas fuerzas estaban por entonces estacionadas en Galilea. El hecho mismo de que Jesús de Nazaret perviva en la historia como "CRISTOS", es decir, MESIAS, demuestra claramente que un importante grupo de seguidores suyos tenían objetivos políticos, y atribuían significado político al segundo advenimiento, pues un «mesías» es el caudillo político de Israel, un caudillo que realiza sus funciones dentro de la vida social de la nación. El vocablo indica un dirigente mundano, un hombre entre hombres, no un caudillo de seres celestiales. Los Evangelios afirman claramente el hecho de que algunos de sus discípulos hicieron una proclamación de «soberanía» en favor de Jesús y que éste fue juzgado y ejecutado por ese hecho.*

«En cuanto a los saduceos, es poco probable que compartiesen la creencia en un mesías escatológico. No podemos afirmar con absoluta certeza si esto es cierto o no, porque nada nos dicen las fuentes sobre ello. Pero su interpretación tradicional de las escrituras difícilmente permitiría la creencia en un mesías similar al de los seguidores de Jesús o los fariseos. Además, su principal objetivo era trabajar en paz y sin roces con los romanos; la prudencia política habría descartado entre ellos cualquier esperanza ferviente y entusiasta, en el sentido escatológico del término. Para ellos el vocablo aún tenía el viejo sentido temporal que tenía en el Antiguo Testamento, y era el título del sumo sacerdote en funciones soberanas. Así pues, la pregunta "¿Eres tú el Mesías el hijo del Altísimo?" es absolutamente inadmisibile en labios de un sumo sacerdote saduceo, pues el propio sumo sacerdote reclamaba para sí el título de mesías».

La acusación de blasfemia (Mc 14, 64a), o la de amenazar con destruir el templo (Mc 14, 58) la introdujo el Segundo Evangelista en el relato de la Pasión cuando inventó lo que ahora leemos en Mc 14, 53b, 55-64. Ninguna de tales acusaciones representó papel alguno en la detención de Jesús o en su condena a morir crucificado.

Al afirmar que habían sido las tropas del emperador las que habían detenido a Jesús, el evangelista habría desprestigiado su causa y le habría resultado más difícil lograr lo que quería lograr: convencer a sus lectores del carácter apolítico del mensaje de salvación a través de Jesús.¹⁰ Es posible explicar por qué pudo haberse silenciado en el Segundo Evangelio la participación de soldados romanos en la detención; pero es más difícil hallar una razón que explique por qué el Cuarto Evangelista habría de narrar este hecho sin poseer realmente lo que él podía considerar información fidedigna sobre el asunto.

No se nos informa de la identidad de las tropas imperiales estacionadas en Palestina en tiempos de Jesús. Unos diez o quince años después de su muerte la guarnición romana establecida en la provincia la constituían la *Cohors Secunda Italica*¹¹ y auxiliares reclutados entre los habitantes de Sebaste y Cesárea,¹² ciudades griegas, y es muy posible que las mismas unidades sirviesen en Judea en la época de la detención Jesús.

En principio, hay datos que favorecen el punto de vista de que tras la mención de una *σπείρα* y de una *χιλίαρχος* (18, 3, 12) subyace una versión anterior de la detención de Jesús. Las expresiones concretas que utiliza el Cuarto Evangelio pueden ser las del evangelista, que especificó en lenguaje militar exacto lo que su fuente de información quizás transmitió de un modo terminológicamente menos preciso. Pero es un elemento que pertenece a la tradición. Aún queda por determinar si esta tradición mencionaba también o no a miembros de la policía del Templo como acompañantes auxiliares del destacamento de soldados romanos en su misión.

Los Cuatro Evangelios afirman que Pilatos estaba disponible por la mañana, listo para el juicio de Jesús. Esto indica que debía haber tenido información previa sobre lo que estaba pasando durante la noche: dato que concuerda con la

afirmación del Cuarto Evangelista de que la detención fue realizada por personal romano. Para Wellhausen, la perícopa Jn 18, 12-27 es de carácter secundario; en su opinión, según una versión más antigua, Jesús fue enviado a Pilatos inmediatamente después de su detención.¹³ Dibelius siguió, en cierta medida, a Wellhausen, postulando que Jn 18, 19-24 era una invención del Cuarto Evangelista (mientras consideraba la versión juaniana de la negación de Pedro basada en la tradición).¹⁴ Si es correcta la hipótesis de Wellhausen en este punto, la presencia de la policía del Templo además de los soldados romanos en la detención, podría parecer superflua, y ganar crédito la opinión de Goguel de que sólo aparecían soldados romanos en la versión más antigua. Sin embargo, hay poderosos argumentos que contradicen esto: si no hubiera habido mención alguna de la policía del Templo en la tradición originaria, no es posible explicar de modo razonable cómo pudo llegar a plasmarse la versión marcosiana de los hechos. La tradición de que disponía el Segundo Evangelista se correspondía con una forma menos desarrollada de la tradición subyacente a Jn 18, 3-11. Repitamos: el informe de la participación romana en la detención de Jesús no puede deberse a una decisión gratuita del autor del Cuarto Evangelio; éste descarga la responsabilidad de la muerte de Jesús sobre los hombros de los judíos y exonera completamente al gobernador. Si, pese a la valoración general que de la actuación hace el Cuarto Evangelista, su obra contuviese una afirmación específica que asignase la detención de Jesús a los romanos, la declaración en cuestión se basaría sin duda en la tradición. Y el Segundo Evangelista podría haber conocido la misma tradición que, sin embargo, decidió no seguir," prefiriendo atribuir la detención a una ὄχλος no especificada. La afirmación marcosiana de que la δχλος· procedía de «los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos» se explica más fácilmente si la versión originaria había aludido a la presencia de miembros de la policía del Templo. Ni la hipótesis de Goguel de que sólo figuraban romanos en la tradición antigua que hay tras Jn 18, 3-11, 12, ni la opinión de Wellhausen de que Jn 18, 12-27, 28a es de carácter secundario, aportan una explicación satisfactoria a la aparición de

la versión marcosiana. Las probabilidades se inclinan en favor de que aceptemos la versión de la detención de Jesús en la residencia del sumo sacerdote como representación fidedigna de lo que ocurrió realmente. La tradición más antigua relatada tal detención; hubo cierta versión, de acuerdo tanto con Mc 14, 53a, como con Jn 18, 13a (que dice «le llevaron primero al sumo sacerdote»), que figuraba en el relato primario de la detención y el juicio a Jesús. Esto indicaría, pues, que, aparte de la cohorte romana, ciertos funcionarios de la guardia del Templo, los ὑπηρέτοια των Ιουδαίων, estaban allí cuando se efectuó la detención. Su presencia habría acelerado el envío del prisionero al sumo sacerdote para el interrogatorio necesario para preparar una acusación ante el tribunal concreto del gobernador. La oligarquía judía de la época mantenía sus posiciones por favor imperial, y para conservar estos privilegios cooperaba con el representante del emperador. La referencia a la presencia de la policía del Templo en la detención quizás proporcionase al Segundo Evangelista la oportunidad de omitir toda alusión a soldados romanos y de sustituirlos por el más bien indefinido «tropel [armado] con espadas y palos»; al parecer, los que tenían «espadas» se corresponden con la «cohorte» juaniana, y los que tenían «palos», con los «alguaciles» de los judíos juanianos. Para el autor de Marcos, que escribía en Roma, era claramente embarazoso recordar la participación romana en el suceso.

Es imposible aclarar del todo los hechos relacionados con las circunstancias en que se realizó la detención de Jesús. La cuestión se convirtió pronto en tema de fabulaciones legendarias. Sin embargo, hay vagos indicios en el Tercer Evangelio que podrían apoyar la mención que hace el Cuarto Evangelista (Jn 18, 12) de la presencia de la policía judía, οἱ ὑπηρέται των Ιουδαίων. En Lc 22, 52 leemos una referencia a «los capitanes de la guardia del Templo», οἱ στρατηγοί του ἱεροῦ, una fuerza paramilitar bajo mando judío. Los στρατηγοί del versículo 52 16 aparecen también en Lc 22, 4. Esto quizás ratifique por sí solo la hipótesis de que la información se derivó de una fuente escrita especial, pero indica que el Tercer Evangelista estaba familiarizado con tradiciones no

marcosianas. Pese al énfasis con que afirma el Tercer Evangelista — tanto por su omisión de datos marcosianos (Lc 18, 32, 33; 22, 54-65) como por su propia afirmación expresa (Hechos 13, 27, 28)— el que Jesús no había sido condenado a muerte por el Sanedrín, nos dice, por otra parte, que José de Arimatea (al que suponía, al parecer, miembro del Sanedrín) «no había aprobado su consejo y su acción» (Lc 23, 51). Es difícil determinar el sentido exacto de las palabras «su consejo y su acción». Las palabras parecen una glosa, debida al evangelista (¿podrían ser, quizás, una interpolación posterior?), y de serlo, el evangelista podría haber supuesto que se había celebrado algún consejo entre los miembros del Sanedrín y que se habría actuado en consecuencia. La versión que da el Tercer Evangelista de las actuaciones de los *πρεσβύτεριον του λαοῦ* excluye toda posibilidad de identificar «su consejo y su acción» con la condena de Jesús; puede interpretarse, por tanto (con ciertas dudas), como referencia a una aprobación oficial del pliego de cargos y de la decisión de enviar a Jesús a Pilatos.

Pese a la inevitable vaguedad de toda conclusión, debido al carácter de las fuentes, lo que se deduce del análisis anterior es que se decía que habían participado en la detención de Jesús tanto soldados romanos como miembros de la policía del Templo. Es probable que esto figurase en la tradición originaria. Un juicio similar cuadra con el informe de los evangelistas de que Jesús fue conducido a la residencia del sumo sacerdote, de acuerdo, al parecer, con una orden de que se preparase una acusación para un juicio ante el prefecto. Esto es todo lo que puede decirse de las circunstancias en que se realizó el prendimiento. Podemos intentar determinar ahora si hay aún en los Evangelios indicios fidedignos de sus causas.

Hay una afirmación significativa en Mc 14, 48b, 49. Jesús reconviene a los que han llegado a detenerle en la oscuridad de la noche, diciéndoles: *ὡς ἰπίληστην ἐξήλατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με· καθ' ἡμέραν ἡμῖν πρὸς ὑμᾶς τῆ ἱερῆ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με*, que puede traducirse del modo siguiente: *Como contra un rebelde, habéis salido [armados] con espadas y palos*

para detenerme. Estuve entre vosotros enseñando de día en el recinto del Templo, y no me detuvisteis. Las palabras cruciales son καθ' ἡμέραν. Podrían significar «día por día (= a diario)», *quotidie, täglich* (y así suelen traducirse), pero también podrían significar «en las horas de luz del día», «en el curso del día», «de día», *die, tagsüber*.¹⁷ La primera interpretación, aunque generalmente aceptada, no parece aconsejable en el contexto marcosiano; en el Segundo Evangelio sólo aparece Jesús dentro del Templo dos veces, una en Mc 11, 15-18, la siguiente y última en Mc 11, 27-55; 12, 1, 44. La narración no apoya, pues, el sentido distributivo de κατά ἡμέραν. Tenemos un paralelo de Mc 14, 48b, 49 en el argumento en su defensa de Jn 18, 20: «He hablado abiertamente... he enseñado en las sinagogas y en el recinto del Templo donde se reunían todos los judíos. No he dicho nada en secreto (= no he difundido propaganda clandestina)». El παρορησία juaniano corresponde aquí al καμ' ἡμέραν marcosiano. Lo que se subraya es el carácter público o abierto de la actividad de Jesús.

El contexto que se da a las palabras en Mc 14, 48b, 49 apoya el punto de vista de que καθ' ἡμέραν debería interpretarse como «durante el día», y no «a diario». Jesús reconviene a los que caen sobre él de noche (ὥς- ἐπί ληστήν) como si se tratara de un guerrillero,¹⁸ pues él no es caudillo de una banda secreta que realice sus actividades al amparo de la noche; él es un predicador, un maestro religioso (διδάσκων) y no ha de tratársele como a un insurgente político (ληστής). El paralelismo antitético entre διδάσκων (o διδάσκαλος) y ληστής-nos obliga a interpretar las palabras καθ' ἡμέραν como una antítesis de κατά νύκτα. A un caudillo rebelde quizás hubiera que detenerle en su refugio de noche, pero a un maestro se le puede hallar entre sus discípulos a cualquier hora del día. El marco temporal de la detención, durante la noche, determina el modo en que debe interpretarse el καθ' ἡμέραν. En Mc 14, 48b, 49 tenemos un leve rastro de una tradición anterior que indicaba de modo implícito que la detención de Jesús se realizó con ciertas precauciones por temor a posibles actividades insurgentes.

«Y con él crucificaron a dos revolucionarios, uno a su derecha y otro a su

izquierda» (Mc 15, 27, ver Mc 27, 38; Lc 23, 32; Jn 19, 18b). Esto es historia. Más tarde, se consideró que constituía el cumplimiento de una profecía, y se añadió el versículo siguiente (Mc 15, 28) para explicar en este sentido lo que había pasado. Los Evangelios no ofrecen información alguna sobre la condena a muerte de las dos personas ejecutadas al mismo tiempo que Jesús. Si su crucifixión se produjo a la vez que la de Jesús, hay razones para suponer que fuesen juzgados y condenados también al mismo tiempo. El motivo de su condena se ha dejado en la oscuridad, salvo por el calificativo que se les asigna de λησταιί, en Marcos (y Mateo). Pero conocemos la causa, la αιτία, que motivó la crucifixión de Jesús, que los evangelistas nos han transmitido:

ΙΗΣΟΥΣ Ο ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΡΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ.
(JESUS NAZARENO REY DE LOS JUDIOS O SEA EL FAMOSO INRI)

En Mc 14, 48b se dice implícitamente por qué motivo fue detenido Jesús: ἐπί ληστήν ἐξήλθατε συλλαβεῖν με. El delito por el que le ejecutaron se proclama explícitamente en el *titulus* de la cruz. Sin embargo, aunque Mc 14, 48b nos indique el motivo preciso de la detención de Jesús, refuta también la veracidad de la acusación. Pues Jesús de Nazaret no era, en ningún sentido del término, un ληστής. No era un revolucionario, impulsado por ambiciones políticas de poder; era un maestro que exponía abiertamente su doctrina. Jamás proclamó el advenimiento de su propio reino,¹⁹ sino que predicó el Reino de Dios que llega sin ocultamientos ni cautelas.²⁰ *Jesús no era ni un "ENTUSIASTA del Mas ALLA" con el pensamiento centrado en lo que viniese después de la muerte ni un rebelde político (ληστής· lestes = partisano, guerrillero, combatiente) que quisiese transformar las condiciones sociales por medios violentos, en el mundo. La religión sin política era tan inconcebible para él, como la política sin religión. Lo primero habría significado «fe sin obras», lo otro «juicio sin caridad». Para Jesús, como para el pensamiento judío en general, religión y política son inseparables. El interés por una de ellas excluyendo la otra ha sido condenado a lo largo de toda la historia judía.*

Aunque la detención fuese absurda, aunque la sentencia fuese cruel, el Evangelio más antiguo nos indica la razón de ambas cosas. Jesús fue detenido,

acusado, condenado y ejecutado por el delito de rebelión.²¹ «Los Evangelios muestran muy claramente que Jesús fue ejecutado como reo de un delito político. Las autoridades temían su poder político. Había sido aclamado "Rey de los Judíos". Él nunca había desmentido este título, y lo llevó noblemente hasta el fin. Jesús no sólo igualó el celo de un zelote, sino que fue crucificado "como un zelote"»,

6. *PILATOS EN LA HISTORIA Y EN LA TRADICIÓN CRISTIANA*

Los Evangelios son los anales más antiguos de que disponemos en que se intenta hacer una descripción global de las circunstancias de la muerte de Jesús. El historiador, al investigar las causas y los avatares del juicio a Jesús, debe centrarse, ante todo, en esos documentos. Pero no podemos tener la pretensión de llegar a determinar de modo exacto lo que sucedió realmente mediante un proceso mecánico de armonización de las versiones, diversas y a menudo contradictorias, que del juicio de Jesús nos transmiten los Evangelios; el historiador ha de prestar la debida atención a las motivaciones que condicionaron la formulación práctica de los relatos evangélicos de la Pasión y la Resurrección. El objetivo de los evangelistas no fue dar en sus descripciones una relación objetiva de acontecimientos concretos, vistos a través del prisma de la historia,¹ ni se hallaban en condiciones de dar una relación tal aunque hubiese sido su intención hacerlo. Lo que se propusieron, y lo que hicieron, fue exponer el significado de la muerte de Jesús, a través del prisma de la fe religiosa.

La literatura, sea sagrada o profana, no germina en el vacío. Los factores decisivos que dictaron lo que acabó escribiéndose sobre la Pasión fueron las circunstancias históricas en que vivían los cristianos antes de que se compusieran los Evangelios y cuando se compusieron, tanto las exigencias externas como los intereses y creencias internos. Antes de entrar a hacer un análisis del valor histórico de las diferentes versiones que se dan del juicio a Jesús en el Nuevo Testamento, es preciso identificar los motivos originarios que hay por detrás de su composición. Los Evangelios que tenemos hoy son creaciones literarias de autores individuales que utilizaron tradiciones presentes en determinadas comunidades, y que se dirigían tanto a las comunidades que habían creado las tradiciones como al mundo exterior. La situación en la que se

halle una comunidad determinada será la influencia determinante que se manifieste en las producciones literarias de los individuos de esa comunidad. La historia de la comunidad mesiánica de Palestina (de la que surgió el cristianismo) nos revela la estructura en que se asienta el relato evangélico de la Pasión y la Resurrección.

Lo que leemos sobre el juicio, la muerte y la resurrección de Jesús en los cuatro Evangelios es mucho más diverso que las otras referencias que se dan en ellos de sus actividades y de su vida. Este hecho muestra que había razones de peso, fuesen de carácter subjetivo u objetivo, para enmendar, reformular, suplementar y anotar constantemente la versión transmitida del acontecimiento básico en que se apoyaba la fe en el mesianismo de Jesús. A veces, las variaciones en el tratamiento de determinados detalles del relato, tal como vemos en los sucesivos evangelistas, nos permitirán diagnosticar los intereses que impulsaban a los autores.

Ante todo, estaba el interés cultural. La humillación de Jesús se consideraba preludio de su vindicación triunfal. La primitiva predicación cristiana se centraba en el tema del sufrimiento y la exaltación del Mesías. De ahí, que fuese preciso ajustar la tradición a una meditación religiosa continua y de progresiva profundidad. Ha de advertirse a este respecto que cuanto más detallado, específico y concreto es el relato de un evangelista determinado respecto a las actuaciones jurídicas emprendidas contra Jesús, menos probable es que su versión siga la pauta de la tradición primitiva o se corresponda con las realidades históricas.

Además de los intereses culturales influían intereses y móviles apologéticos. Antes de que se escribieran los Evangelios, existía la predicación ... y el objetivo de los primitivos predicadores era convencer a sus compatriotas judíos de que lo que parecía prueba del rechazo de Jesús (Deut 21, 23b) era, en realidad, una señal confirmadora del cumplimiento del plan y de la promesa de Dios.² Aunque pareciese que Dios se había enojado con Su Ungido, y había repudiado las huellas de Su Siervo... en realidad, Él no permitirá que sus fieles caigan ni Su

Alianza se rompa (Sal 89). El uso de las profecías del Antiguo Testamento para elaborar detalles descriptivos de la Crucifixión nace de una reflexión consciente: «Dios predijo por boca de todos los profetas que su Cristo sufriría» (Hechos 3, 18). Se invitaba a aquellos a quienes iba dirigida la predicación a que reconociesen el cumplimiento de la promesa profética en un acontecimiento contemporáneo. Es imposible determinar, respecto a algunos pasajes de los Evangelios, si fue la profecía lo que dio origen a determinado relato, o si hubo hechos concretos que invitaron a una comparación con la profecía. La historia se construyó alrededor de un texto... y para adaptar la narración a la cita, se contó la historia desde un ángulo que diese pie a las citas escriturales adecuadas.

Cuando se deterioraron las relaciones entre los predicadores apostólicos y sus compatriotas, las nuevas doctrinas se propagaron al mundo de los gentiles. Esta situación crea la base a partir de la cual evolucionaron la mayoría de las tradiciones incorporadas en los Evangelios. En la parábola de la viña, Mc 12, 1-9, el argumento es que la viña será para otros. Mientras los judíos se ufanaban normalmente proclamando a Israel la vid verdadera (Os 10, 1; Is 5, 7; Je 2, 21a; Sal 80, 9 [8]) que complacía a Dios más que ninguna otra planta (4 Ezra 5, 23; ver Liber Antiquitatum Biblicarum 12, 8 del Pseudo-Filón; en la visión del vidente de Baruc 36, 3-11 y su interpretación, 2 Baruc 38, 2-8, la vid, originariamente símbolo de Israel, se convierte en símbolo de un individuo, el Mesías), aquellos entre los que se originó la doctrina que se plasma en Mc 12, 1-9, estaban ya lo bastante alejados de esta ideología como para afirmar que la viña ya no pertenecía a Israel.

Los evangelistas, pues, como autores individuales que disponían de tradiciones comunales colectivas y que las utilizaban para exponer sus propias proposiciones literarias, se dirigían más a los no judíos que a los judíos... y se dirigían sobre todo a los que disponían del poder político: los romanos. Además del propósito de los predicadores primitivos de convencer a los judíos de que la Crucifixión demostraba que Jesús era el Elegido de Dios que se esperaba desde antiguo, surge ahora un motivo nuevo (lo bastante primitivo, sin embargo,

como para haber influido a todos los evangelistas en sus versiones del juicio de Jesús), a saber, el objetivo apologético de convencer a los funcionarios romanos de que la profesión de fe cristiana no era algo contrario a las instituciones imperiales. La muerte de Jesús, que, como era bien sabido, había sido decretada por el representante del poder romano, era un grave obstáculo para la difusión del cristianismo por todas las provincias del Imperio. De ahí, ese papel tan peculiar que se asigna a Pilatos en todos los Evangelios y en las tradiciones cristianas en general.

Sabemos más de Poncio Pilatos por fuentes externas que de ninguna otra persona cuyo nombre aparezca en los Evangelios. Sin embargo, no podía haber mayor discrepancia entre el Pilatos que conocemos por la historia y esa figura débil que juega un papel tan vacilante en el drama de la Pasión: el Pilatos que se describe al lector de los Evangelios. Tenemos descripciones bastante detalladas del Pilatos real en las obras de Filón y de Josefo.

Hay motivos para suponer que el testimonio más fidedigno que poseemos sobre el carácter de Pilatos es el de Filón. En primer término, Filón, como contemporáneo de Pilatos, se hallaba en mejor posición que ninguno de los autores posteriores para dar una imagen exacta; en segundo, en el juicio de Filón no influía en absoluto el papel que hubiese podido jugar Pilatos en la Crucifixión... en realidad, Filón no parece tener noticia de la existencia de Jesús. Nos describe a Pilatos como un hombre de carácter inflexible, duro y obstinado.³ En determinado momento aporta información que, prima facie, parece prestar un cierto apoyo a un pasaje del Cuarto Evangelio: nos dice en concreto que Pilatos tenía miedo a que los dirigentes judíos se quejasen al emperador de su conducta.⁴ Pero el incidente que menciona Filón se relaciona con la instalación de escudos dorados ornamentales en Jerusalén.⁵ Filón es más explícito que el Cuarto Evangelista. Explica que Pilatos temía que los dignatarios judíos enviasen una delegación a Tiberio que denunciase sus arbitrarias prácticas de gobierno en Judea, su insolencia, su rapacidad, el tratamiento altanero de que hacía objeto a sus súbditos, y su tendencia a la crueldad, que le movió en

numerosos casos a ordenar la ejecución de individuos sin juicio previo. En la descripción que hace Filón de la época en que Pilatos fue gobernador le reprocha sus arbitrariedades y su responsabilidad en innumerables atrocidades.⁶

Josefo nos informa más ampliamente que Filón del gobierno de Pilatos en Judea, relatando varios sucesos que ocurrieron durante su época.⁷ Nos suministran todas pruebas sobradas de la actitud despectiva de Pilatos hacia los habitantes de la provincia. Un punto importante para valorar la veracidad de tales informes es que Josefo menciona también la conducta cruel de Pilatos con los samaritanos, pueblo por el que Josefo no sentía ningún afecto especial.

Hay un pasaje del Nuevo Testamento que ratifica el retrato que hacen Filón y Josefo del carácter de Pilatos. No aparece en ninguna de las versiones del juicio de Jesús. En Lc 13, 1-2 se habla de un acto de Pilatos que concuerda con las alusiones de nuestros escritores seculares a la desmedida crueldad del gobernador. El Tercer Evangelista no nos dice en qué ocasión cometió el acto de «mezclar la sangre de los galileos con sus sacrificios». ⁸ En su contexto actual, la alusión queda dislocada. El pasaje se deriva, evidentemente, de una fuente (o tradición) que no se ha conservado en su totalidad original ni se ha mantenido en su primitivo contexto.⁹ *Si bien no puede fecharse con exactitud el incidente, no hay razón para dudar de que Lc 13, 1 alude a un hecho histórico y que el acontecimiento ocurrió siendo Pilatos gobernador. Podría haber ocurrido antes, e incluso después, de la crucifixión. La referencia de Lc 13, 2 podría haber sido atribuida a Jesús retrospectivamente. Si Josefo no menciona el hecho, esto probablemente se deba a que fue sólo uno de los diversos incidentes de este género que proliferaron durante el período de Pilatos, y que Josefo lo consideró menos importante que los otros. Las palabras de Lc 13, 1 «cuya sangre Pilatos había mezclado con sus sacrificios» son expresión oriental pintoresca; no implican, necesariamente, que los soldados de Pilatos hubieran penetrado en el patio de los sacerdotes del collado del Templo, donde se ofrecían sacrificios de animales. Una profanación del recinto del Templo en la época de Pilatos por invasión de soldados romanos no habría pasado inadvertida a Josefo.*

Tal como está hoy, Lc 13, 1-2 forma parte de una conversación entre Jesús y algunos de sus seguidores. Quizás reproduzca, o quizás no, un comentario histórico de Jesús... lo significativo es el hecho de que hubiera seguidores de

Jesús que conservasen un recuerdo de la crueldad del gobernador. Mientras que todas las versiones canónicas del juicio han sido, evidentemente, remodeladas por los propios evangelistas (si es que no por editores posteriores, postevangélicos), la breve noticia de Lc 13, 1-2 escapó a esa revisión editorial indebida;¹⁰ ha llegado hasta nosotros en la misma forma en que la habían transmitido individuos que aún conservaban un vivo recuerdo de la indiferencia de Poncio Pilatos ante el sufrimiento y de su aristocrático desprecio a los escrúpulos religiosos de aquellos a quienes gobernaba. Esta imagen contrasta visiblemente con el «pusilánime de corazón débil»¹¹ de las descripciones canónicas del juicio a Jesús.

La casualidad, o el accidente, de la historia que relacionó la vida de Pilatos con la de Jesús en un momento crítico, permitió que sobreviviese el nombre de un oscuro gobernador de una provincia romana de escasa importancia, mientras otros se hundieron en el olvido. Pero, por esta misma razón, es prácticamente imposible hacer justicia a Pilatos, y verle tal cual era como hombre *sine ira et studio*. Puede que fuese uno de los administradores más capaces que Roma envió a Judea. El período relativamente largo que permaneció en su cargo es prueba por sí solo de su capacidad. Y no fue del todo indiferente a los intereses de aquellos a quienes gobernaba. Josefo, o el cronista responsable de la fuente de Josefo, que le detestaba profundamente, nos indica que algunas de las medidas tomadas por Pilatos¹² iban encaminadas a una mejora de la situación del pueblo. Pero los judíos no aceptaban sus métodos. Pilatos era un romano realista y no comprendía el funcionamiento de una teocracia dirigida por sacerdotes ni tenía paciencia con la costumbre de sus súbditos de pelearse y discutir por «nombres y palabras».

Los autores seculares acusaron a Pilatos de mezquindad, avaricia, crueldad y un menosprecio altanero hacia los sentimientos ajenos. Los evangelistas le describen de un modo muy distinto: lleno de las intenciones más humanas y honorables hacia los sometidos a su gobierno, hace lo posible por intentar convencerles para que desistan de su locura y, cuando la necesidad le fuerza a

cumplir un deber que le repugna, se lava las manos antes de entregar al reo... para que le ejecuten. Toda investigación que pretenda explicar por qué tenemos una imagen tan distinta del mismo individuo en Filón y Josefo y los autores de la fuente de Lc 13, 1, por una parte, y por la otra los evangelistas, en sus descripciones de la actuación de Pilatos en el juicio a Jesús, ha de intentar seguir el hilo de la imagen cambiante de Pilatos, a medida que atraviesa las tradiciones cristianas primitivas. No puede limitarse uno a la descripción del carácter y los actos del gobernador que nos dan los Evangelios canónicos si desea determinar los motivos que hay tras ese modelo; hemos de considerar también el papel que se asignó a Pilatos en tradiciones cristianas postevangélicas, pues los motivos que actuaban en el pensamiento de los evangelistas siguieron influyendo en las actividades comunitarias de los cristianos mucho tiempo después de que los Evangelios se escribiesen.

Sólo si tenemos en cuenta otras referencias posteriores además de los Evangelios, podremos llegar a una valoración clara de los factores que determinaron esa versión siempre cambiante de la personalidad de Pilatos. Hay muchas discrepancias ya entre los propios Evangelios. En Marcos, se describe a Pilatos como una autoridad provincial no demasiado inteligente, débil, pero bien intencionada, que carece del vigor de carácter necesario, al enfrentarse al clamor de una muchedumbre exaltada, para mantener sus convicciones y absolver al hombre que considera inocente. Sin embargo, como muy bien nos cuenta Josefo, Pilatos sabía perfectamente cómo había que tratar a una multitud rebelde que no cediese a la persuasión amable.¹³ Mateo añade poco a esta imagen. Se incluye el nombre del sumo sacerdote (Mt 26, 27) y éste aporta un recuerdo histórico fidedigno. El resto de los añadidos matesianos son suplementos legendarios.¹⁴ El rencor contra aquellos a los que se asigna la responsabilidad de la ejecución de Jesús destaca más, sin embargo, en el Primer Evangelio, mientras se subrayan las intenciones buenas, aunque ineficaces, del gobernador. El «rabino convertido»¹⁵ que atribuyó la desdicha colectiva que cayó sobre el pueblo judío en el año 70 dC a la desdicha individual que había caído sobre Jesús de Nazaret más de cuarenta años antes,¹⁶ muestra una tendencia definida a retratar a Poncio Pilatos a una luz favorable, como un

testigo de la inocencia de Jesús.¹⁷ El remate del relato marcosiano con el sueño de la mujer de Pilatos (Mt. 27, 19)¹⁸ y lo de que Pilatos se lavase las manos (Mt 27, 24) una costumbre judía, no romana, para indicar su no participación en un acto sangriento; (ver Deut 21, 6-7; Sal 26, 6a; 73, 13b)¹⁹ destacan claramente esta tendencia.²⁰ En Lucas no hay sólo una elaboración de la versión marcosiana del relato de la Pasión. Se perciben rastros de material tradicional, material que el Tercer Evangelista entreteteje con el procedente de Marcos. El Tercer Evangelista asimiló plenamente la tradición no marcosiana y la elaboró a su modo y manera, pero algunos de sus elementos parecen ser de origen anterior. Aunque tenemos motivos para suponer que el Tercer Evangelista modificó en cierta medida el relato marcosiano debido a que conocía una tradición no marcosiana, no hay duda alguna, sin embargo, respecto a su intención revisora, a saber, la de subrayar la actitud amistosa de Pilatos hacia Jesús; el evangelista repite teatralmente por tres veces su protesta de inocencia.

²¹ Hay una diferencia patente de tono entre las secciones de la narración lucasiana de la detención y las que describen el juicio. En Lc 22, 47-66, la narración es concisa y no resulta increíble en sí, mientras que en Lc 22, 67-71 y en Lc 23, 13-25 es recargada y confusa. Mientras Lc 22, 47-66 da la impresión de ser «más lógico» que el pasaje marcosiano correspondiente, no podemos decir lo mismo del relato del juicio propiamente dicho. En Lc 23, 4, Pilatos declara a Jesús completamente inocente, sin embargo, en los versículos 14-16, y de nuevo en el versículo 22, declara que no ha encontrado ninguna razón que justifique la pena de muerte y propone azotar a Jesús y liberarle. El evangelista no nos da indicio alguno de los motivos por los que consideraba el gobernador adecuado flagelarlo.

El motivo de Lc 23, 16, 22b se repite de un modo más elaborado en el Cuarto Evangelio. En Lucas, Pilatos ofrece azotar a Jesús y liberarle; en Juan, ordena concretamente azotarlo antes de que se haya llegado a ningún veredicto.

Las explicaciones de Lc 23, 16 y 22b, son más difíciles de entender si tenemos en cuenta que en el derecho romano la flagelación formaba parte integrante de la pena de crucifixión. La flagelación que precedía de lege a la crucifixión solía administrarse de modo tan brutal que causaba heridas mortales; la crucifixión se limitaba a prolongar la agonía del condenado.

Los investigadores que sostienen que el carácter conciso de la narración del Tercer Evangelio hasta Lc 23, 3 se debe únicamente a una estilización del relato marcosiano por parte del evangelista menosprecian el hecho de que, en las siguientes secciones, Lucas es mucho menos inteligible que Marcos.

Por último, en el Cuarto Evangelio, se describe a Pilatos atribuyéndole una especie de conciencia nebulosa del carácter divino del reo que tiene ante sí (Jn 19, 8).

Más ilustrativo aún es comparar pasajes de los Evangelios (Mc 15, 15; Mt 27, 26; Lc 23, 24; Jn 19, 16) en que los evangelistas aluden a la decisión final de Pilatos. Todos ellos se muestran reacios a afirmar claramente que fue el gobernador quien dictó la sentencia de muerte. Es evidente que Jesús no podría haber sido ejecutado en la cruz a menos que un magistrado romano dictase un veredicto en este sentido. Si para ejecutar una pena capital dictada por un tribunal judío se necesitaba la ratificación del gobernador, tal sentencia no habría llevado a la crucifixión del condenado, sino que se habría ejecutado según el procedimiento penal judío. La intención apologética de los autores de los Evangelios aflora cuando advertimos con qué afán procuran eludir el hecho histórico evidente. Hacen todo lo posible por evitar una afirmación explícita que indique que Pilatos aprueba la sentencia de muerte. El lenguaje de los evangelistas se va haciendo cada vez más partidista. En Marcos 15, 15 y Mt 27, 26, se nos dice que «Pilatos entregó a Jesús para que le crucificaran»; en Lc 23, 24, nos encontramos con que Pilatos «decidió que debía concedérseles su petición [a los judíos]»; en Jn 19, 16 dice: «Se lo entregó [a los judíos] para que le crucificaran». La comparación muestra cómo se refleja la relación del gobernador con la ejecución de Jesús de modo cada vez más indirecto. En Marcos y en Mateo, aunque Pilatos no dicta sentencia explícitamente, ejecuta él mismo una acción que presupone que ha pronunciado el veredicto. Eso es lo que hemos que deducir de las palabras de los evangelistas. En el Tercer Evangelio, el lenguaje es deliberadamente ambiguo: Pilatos actúa, pero no es su propia voluntad lo que determina la actuación.²² Las palabras de Jn 19, 16 sólo pueden comprenderse, por último, en el sentido de que Jesús fue entregado realmente a los judíos para que éstos le crucificaran.

Pero la narración que sigue inmediatamente contradice esa afirmación de que Pilatos entregó a Jesús a los judíos para que lo crucificaran (παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς· Ἐνα σταυρωθῆ) y que los judíos se apoderaron de él (παρέλαβον τὸν Ἰησοῦν, Jn 19, 16) y le condujeron a un lugar de ejecución donde le crucificaron (Jn 19, 18).²³ Es Pilatos quien ordena que se coloque la inscripción en la cruz (Jn 19, 19; ver Mc 15, 26; Mt 27, 37; Lc 23, 38). En Jn 19, 23, el evangelista afirma

explícitamente que fueron soldados (romanos) los que realizaron la crucifixión. Tenemos, por último, el dato de la petición del cadáver de Jesús por parte de José de Arimatea. El Cuarto Evangelista (Jn 19, 38) afirma — como hacen los demás (Mc 15, 43-45; Mt 27, 58; Lc 23, 50-52)— que José pidió permiso a Pilatos para descolgar el cuerpo de Jesús de la cruz y enterrarle. Si Pilatos, como implica Jn 19, 16, había dejado realmente a «los judíos» que hicieran su voluntad y obrasen a su gusto con el reo (si él se había «lavado las manos de todo el asunto» y se lo «había entregado para que hiciesen con él su voluntad»), el derecho a disponer del cadáver habría correspondido a los judíos. El Cuarto Evangelista informa igual que los otros, que fue necesario obtener el permiso del gobernador para el entierro. Sólo si la sentencia y la ejecución competían a los romanos habría tenido sentido solicitar tal permiso. ²⁴ *José de Arimatea es un personaje histórico. No fue miembro del Gran Sanedrín (pese a lo que diga el Tercer Evangelista) ni discípulo de Jesús. Era miembro de un Beth Din inferior (había tres tribunales judíos en Jerusalén) que tenía encomendada la tarea de asegurar que los cadáveres de los ejecutados tuviesen un entierro digno antes del oscurecer. Cumplió este deber de acuerdo con el derecho judío y se recordó este acto de piedad. La tradición transformó a José de Arimatea en cristiano.*

La redacción de Jn 19, 16, no sólo revela una tentativa tortuosa de evitar cualquier mención del hecho de que había dictado la sentencia Pilatos, sino que está concebido también con el propósito de sugerir que los ejecutores de Jn 19, 16-18 eran los judíos. Esto resulta mucho más notable si tenemos en cuenta que en el Cuarto Evangelio no hay ningún tribunal judío que juzgue a Jesús y, además, «los judíos» notifican al gobernador, Jn 18, 31b, su falta de poderes jurídicos.

Los Cuatro Evangelios nos hablan (dramáticamente) de la manifestación de una multitud judía que exige que se crucifique a Jesús. Y entra dentro del campo de las posibilidades históricas, claro está, el que una multitud, azuzada por adversarios de Jesús, pudiera reunirse junto al pretorio y gritar consignas de odio y de resentimiento vengativo. Una manifestación de este género podría explicarse como maniobra programada para convencer a Pilatos de que las masas no hacían causa común con un hombre acusado de sedición. Tal manifestación habría sido considerada una muestra de lealtad al gobierno imperial... y puede que fuese una maniobra táctica organizada por los dirigentes

sacerdotales para demostrar que la población de Judea era inmune a cualquier tentativa de arrastrarla a la insurrección mediante la agitación política. Parece que los evangelistas disponían de un informe de este acto multitudinario... y recurrieron a él en su propósito de exonerar al gobernador romano. Sin embargo, pese al hecho de que es históricamente admisible una manifestación del populacho, su influencia en un individuo de carácter dominante como Pilatos pertenece al campo de la apologética.²⁵

La evolución de la figura de Pilatos (que se inicia con los Evangelios canónicos como instrumentos literarios para la propagación de la fe) no cesó al completarse el Canon. Esos rasgos favorables en la descripción del carácter de Pilatos son aún más acusados en las fuentes cristianas no canónicas. Ignacio de Antioquía menciona a Pilatos en pasajes que tienen un propósito antidocetista; subraya la realidad de los sufrimientos de Jesús.²⁶ Lo que Ignacio no dice aún, lo dice ya Arístides: [Ιουδαίοι] αὐτον [= Ἰησοῦν] προέδωκαν Πιλάτῳ τῆ ἡγεμονίᾳ... καὶ σταυροῦ καταδέκασαν.²⁷ «Fue crucificado (traspasado) por los judíos.»²⁸ En un apócrifo, el Evangelio de Pedro, se da un paso más: El gobernador no tuvo participación alguna en la condena y ejecución de Jesús. La responsabilidad moral y legal recae exclusivamente sobre los judíos. Las Actas de Juan pueden repetir: «los judíos le crucificaron en el árbol». Justina, aunque alude en 1 Apol XIII 3 a Ἰησοῦς- Χριστὴς- ὁ σταυρωθεὶς- ἐπὶ Ποντίον Πιλάτον του ... επιτρόπου,²⁹ indica de modo implícito en otros lugares³⁰ que la crucifixión fue obra de judíos. Melitón de Sardis habla de los judíos que no sólo habían condenado a Jesús sino que le habían clavado a la cruz con sus propias manos: «Aunque Jesús había de ser crucificado necesariamente, Israel debía haberle dejado padecer a manos de los gentiles, a manos del opresor, no por acción de Israel»;³¹ Melitón se dirige retóricamente a Israel: «Pues tú has degollado a aquel de cuyo crimen hasta Pilatos se lavó las manos».³² En el Credo de los Apóstoles se menciona el nombre de Pilatos pero sin asignarle responsabilidad alguna; no es más que un hito cronológico («padeció bajo Poncio Pilatos»), sin que se indique que Pilatos colaborase

directamente en ese padecimiento. En la Epístola de Pilatos al emperador Claudio, obra espúrea, Pilatos afirma que Jesús había sido ejecutado por las maquinaciones de los judíos.³³ Irineo, en una extraña combinación en que pueden apreciarse elementos de la versión de Lucas y de la de Juan, relata que Herodes (Antipas) y Poncio Pilatos se unieron y condenaron a Jesús a ser crucificado. «Pues Herodes temía que él [= Jesús] le derribase de su trono... mientras que Pilatos fue obligado por Herodes y por los judíos que le rodeaban a entregar a Jesús a la muerte en contra de sus deseos porque de no hacerlo sería traidor al César por liberar a un hombre que se daba el título de rey.»³⁴ Tertuliano, aludiendo a ideas de Jesús que eran corrientes entre sus contemporáneos, nos dice: «... et vulgus iam seit Christum, hominem utique, aliquem, qualem Iudaei iudicaverunt».³⁵ «... interfecerint eum [Iudaei] ut adversarium»;³⁶ «Omnis synagoga filliorum Israel eum interfecit».³⁷ Tanto evolucionó el proceso de retoque del retrato de Pilatos que en época de Tertuliano este padre de la Iglesia podía llegar a referirse al gobernador como a alguien convencido ya de la verdad cristiana: «Pilatus... iam pro sua conscientia Christianus».³⁸ En las Didascalias del siglo III hay un buen resumen de los relatos evangélicos: «...et a Pilato [Iudaei] occisionem petierunt. Et crucifixerunt eum... parasceue»; «... nam ille qui gentili erat et e populo alieno, Pilatus iudex, operibus iniquitatis eorum nom consentit».³⁹

Hay una conexión definida entre dos hechos: cuanto más perseguidos son los cristianos por el Estado romano, más generosa resulta la descripción de Poncio Pilatos como testigo de la inocencia de Jesús. No es nada sorprendente que hubiese una correlación de este género. La estratagema de pintar a Pilatos como un individuo reacio a condenar a muerte a Jesús, se ajusta a la pauta general de la apologética judía, y posteriormente cristiana, dirigida a las autoridades romanas. Cuando Gayo Caligula estaba a punto de decretar medidas contra los judíos, o cuando un procónsul romano de Alejandría se inclinó en favor de una facción hostil a los judíos de aquella ciudad, Filón sometió al emperador una larga lista enumerando todos los privilegios que los ancestros y predecesores

del emperador habían otorgado a comunidades judías. El objetivo de esta acción era recordar a Caligula que la actitud de sus antepasados ante el judaísmo era muy diferente a la suya. Los defensores del cristianismo, *mutatis mutandis*, recurrían al mismo subterfugio. Al padecer por sus creencias bajo los emperadores y funcionarios romanos, empleaban la técnica de retratar a Pilatos como amigo de Jesús, en una especie de reproche a sus perseguidores del momento. Ninguno de los evangelios es anterior a los emperadores Flavios. Bajo Vespasiano, Tito y Domiciano, se ejecutó a gran número de individuos a los que se creía descendientes del rey David, y sus seguidores.⁴⁰ Las persecuciones siguieron con Trajano.⁴¹ El motivo de esta severidad romana era que el emperador estaba decidido a arrancar de raíz todas las corrientes apocalípticas del judaísmo y a acabar con toda tentativa de restaurar la dinastía davídica y su soberanía sobre el pueblo judío.⁴² Y los Evangelios adquirieron su forma definitiva precisamente en este período. Difícilmente podía mantenerse secreto que Jesús había sido crucificado como «Rey de los Judíos». Tampoco podía ocultarse del todo que había sido Pilatos quien había decretado su crucifixión. Los evangelistas recurrieron entonces, en su súplica a Roma, al procedimiento de pintar a Pilatos como un individuo que actuaba en contra de sus propias convicciones, y que cedía ante la presión exterior, pese a considerar él mismo injustificada la condena. Poseemos datos, aunque proceden de épocas posteriores, según los cuales había funcionarios romanos a quienes repugnaba la idea de tener que ejecutar a cristianos sólo por causa de su fe religiosa. Pilatos era, en realidad, un individuo muy distinto. Pero los evangelistas tomaron la imagen que asignaron a Pilatos de su propia experiencia contemporánea con magistrados romanos más humanos, que quizás existiesen en algunos lugares, antes incluso de la época sobre la que tenemos tales datos.

Los romanos de más alto rango consideraban el movimiento cristiano, en época tan tardía como la de Tácito, como un semillero de agitación política en todos los lugares del imperio donde había población judía. La *exitibilis superstitio* que había brotado en Judea y se había propagado a Roma, era una

fueron fuente de problemas. Tácito creía al parecer que el cristianismo estaba tras la gran rebelión judía de los años 66 a 70 dC. Su diagnóstico era erróneo, pero el hecho de que él lo emitiera (y el que pudiera hacerlo casi medio siglo después de que estallara la rebelión) muestra que la agitación revolucionaria y la especulación apocalíptica se asociaban a la fe cristiana en círculos romanos influyentes, incluso en una época en que el cristianismo había empezado a perder su primitivo carácter apocalíptico. Se ha alegado persuasivamente ⁴³ que las palabras de Tácito *repressa [per procuratorem Pontium Pilatum] in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam*, implican que la execrable superstición, temporalmente reprimida por Poncio Pilatos, volvió a irrumpir con toda su capacidad destructiva (y aproximadamente al mismo tiempo, como hemos de entender, al parecer) tanto en Judea como en Roma. Fuera de los Evangelios hay abundantes pruebas de este recurso de subrayar los favores, o la benevolencia, desplegados supuestamente por gobernantes romanos anteriores hacia comunidades cristianas... para propiciar la tolerancia religiosa contemporánea. El método puede rastrearse a lo largo de los tres primeros siglos como lo demuestra la transmisión del *Rescriptum Hadriani* ⁴⁴ y la invención del *Rescriptum Marci Aurelii Antonini*.⁴⁵ Este último ejemplo demuestra que los expositores del cristianismo recurrían sin vacilar, a veces, a la falsificación descarada con objeto de convencer a un gobernante hostil de que algunos de sus predecesores habían mantenido una actitud favorable hacia la Iglesia.⁴⁶

El gobernador que había condenado a morir en la cruz a Jesús se convirtió, por obra de la apologética, en un instrumento de defensa de la fe cristiana, a través de un proceso de carácter gradual. El riguroso Pilatos fue suavizándose de evangelio en evangelio. Marcos nos le muestra perplejo y ofreciéndose incluso a liberar a Jesús, al que no halla culpable de nada. En Mateo, renuncia a toda responsabilidad en una ejecución que, pese a todo, ordena. En Lucas repite tres veces su opinión de que Jesús es inocente, aunque ceda a la voluntad de los judíos. En Juan entrega a Jesús a los judíos para que le ejecuten. Las tradiciones

postcanónicas subrayan aún más la actitud benévola de Pilatos. La importancia de Pilatos aumenta y se magnifica como algo grato a Dios y a los hombres. A medida que va separándose de la historia, va convirtiéndose en un personaje cada vez más agradable.⁴⁷

Bruscamente, en el siglo IV, se cierra este proceso. En el Evangelio de Nicodemo hay aún un eco tardío de la tendencia a subrayar la actitud amistosa de Pilatos hacia Jesús,⁴⁸ y a presentarlo como testigo de la ilegalidad de la ejecución posterior. Pero, a partir de Eusebio, la corriente general da un brusco giro en dirección opuesta, y la suerte de Pilatos en la tradición cristiana inicia una declinación perceptible.⁴⁹ Se cierra el círculo. Sólo resta interpretar los augurios.

Las condiciones históricas en que vivieron las comunidades cristianas del siglo I al IV son el trasfondo y la base de este retrato evolutivo de Pilatos; y son esas condiciones históricas las que nos ayudan a explicar por qué, después de un principio tan prometedor, la reputación del gobernador no logró alcanzar cotas aún más altas. Pilatos fue víctima en su carrera póstuma del emperador Constantino. Si el cristianismo se hubiera convertido en una *religio licita*⁵⁰ una generación después, o quizás dos, Poncio Pilatos figuraría hoy sin duda en el santoral del cristianismo occidental, lo mismo que figura hoy su mujer en el santoral de la iglesia griega. Pero el Edicto de Milán (312)⁵¹ permitió a la Iglesia prescindir de Pilatos como funcionario autorizado que testificase que «no encontraba culpa en ese hombre», indicando implícitamente que la profesión de fe cristiana y la asistencia a las prácticas culturales cristianas eran actividades no subversivas desde el punto de vista de la razón de Estado del Imperium Romanum.

La tendencia alcista de la reputación de Pilatos, que se había iniciado antes de los Evangelios, cesa bruscamente después de la batalla de Ponte Milvio. Este hecho no debe sorprendernos si consideramos que habían dejado ya de existir las motivaciones que inducían a presentar al gobernador como un testigo de la inocencia de Jesús. Desaparecían ya todas las limitaciones impuestas por Roma

al culto cristiano; Constantino acabaría convirtiéndose... y Pilatos perdería la canonización.⁵²

7. LA PENA DE CRUCIFIXIÓN

La idea de que una sentencia de muerte ejecutada en Judea en el siglo I de nuestra era mediante la crucifixión debía aprobarla una autoridad romana es un elemento básico de nuestra tesis. Hay investigadores que sostienen que a Jesús le condenó a muerte el Sanedrín por blasfemia o por alguna otra infracción del derecho judío, pero que el Sanedrín no tenía jurisdicción constitucional para ejecutar su veredicto. Según este punto de vista, el veredicto del Sanedrín debía ratificarlo el representante del gobierno imperial para que pudiera ejecutarse. La objeción evidente que plantea esta interpretación es que si el magistrado romano se hubiese limitado a ratificar una sentencia dictada por un tribunal judío, dicha sentencia no se habría ejecutado mediante la crucifixión, sino según las normas del procedimiento penal judío.

Con el propósito de eludir la objeción y de fundamentar el carácter histórico de las versiones de Marcos y Mateo de la sesión nocturna del Sanedrín en que se había condenado a muerte a Jesús, se ha dicho que la crucifixión era un modo establecido de aplicar la pena de muerte entre los judíos.¹ Se dice que los judíos habían adoptado esta forma de castigo en tiempos de Antíoco Epifanes, cuyos soldados habían crucificado a judíos que se habían negado a renunciar a su religión ancestral.

Josefo, en su crónica de la persecución siria, afirma que los judíos «fueron crucificados mientras estaban aún vivos y respiraban» (ζώντες- έτι και εμπνέοντες- ανεσταυροϋντο).² Los soldados sirios estrangulaban también a las mujeres y a sus hijos varones circuncisos, colgándolos al cuello de sus madres, que habían sido atadas a las cruces.³ Son significativas en la crónica de Josefo las palabras «mientras estaban aún vivos y respiraban». Para un lector romano pagano, esto apenas si habría sido digno de mención, pues era práctica ordinaria en la crucifixión romana. En la ley judía, sin embargo, no había disposición alguna que ordenase colgar vivos a los condenados de un poste, o

de una cruz... Sólo se disponía que los cadáveres de los delincuentes ejecutados se fijasen a un poste (al parecer, como ejemplo aleccionador) y que posteriormente se descolgasen y se enterrasen antes del oscurecer.

⁴ *Deut 21, 22-23. Después de la ejecución, el cadáver tenía que permanecer expuesto a la vista del público durante el resto del día, pero el derecho judío obligaba a enterrar el cuerpo antes del oscurecer El derecho romano no preveía el enterramiento de los que habían sido crucificados. Los cuerpos de los esclavos crucificados a las afueras de la ciudad de Roma, en el sessorium, se dejaban colgando en las cruces indefinidamente... hasta que los devoraban las aves de rapiña u otros animales.*

El que Josefo dijese explícitamente que aquellos a los que la soldadesca Selúcida había crucificado estaban vivos, demuestra que tal procedimiento tenía algo de insólito para la mentalidad judía.

Para buscar fundamento a la hipótesis de que la crucifixión era un modo de aplicar una sentencia de muerte reconocido en el derecho judío, Ethelbert Stauffer alude a la Asunción de Moisés 8, 1, donde leemos «rex regum terrae... confitentes circuncisionem in cruce suspendet» (el rey de los reyes de la tierra crucificará a los que confiesen su circuncisión)⁵ Stauffer ⁶ considera que el pasaje alude a acontecimientos de la época de Antíoco Epifanes, y argumenta que los judíos, familiarizados ya con la práctica de la crucifixión, pasaron a adoptarla también. Es probable que los capítulos 8 y 9 de la Asunción de Moisés se basen en una crónica de fecha anterior a la composición de toda la obra, y que esta crónica aluda a persecuciones durante el período del rey sirio Antíoco IV. La composición de la Asunción de Moisés en su conjunto corresponde, sin embargo, más o menos, a la época en que vivió Jesús, época en que los judíos tenían ya mucho mayor experiencia de la práctica de la crucifixión, por las actividades romanas en Judea. Cuando el libro adquirió la forma en que se ha transmitido a épocas posteriores, la crucifixión no era, desde luego, desconocida como método de ejecución por los habitantes de Palestina. Los funcionarios romanos aplicaron esta pena a judíos en masse ⁷ No puede decirse con seguridad si la expresión hebrea que hay tras las palabras «in cruce suspenderet» en la Asunción de Moisés 8, 1 ⁸ procede de una referencia anterior

a la composición del libro, ni podemos saber con certeza cuáles eran las palabras hebreas concretas. El compilador de la Asunción quizás introdujese una expresión distinta de la que había en la fuente en la que se basaba. Aunque admitamos que la redacción de la fuente se tradujera sin alteraciones, y que se vertiese correctamente luego en las traducciones sucesivas al griego y al latín, eso sólo demostraría que el autor judío conocía la pena de crucifixión, pero no que los propios judíos la practicasen como forma de ejecución.

Según Stauffer, el sumo sacerdote Alcimo, que ofició en los años 163/62-160/59 aC, y que durante el desempeño de su cargo ordenó, al parecer, la crucifixión de sesenta asideos ⁹, siguió el ejemplo de Antíoco. No existe ninguna prueba que apoye esta afirmación. En 1 Macabeos 7, 16 leemos que Alcimo condenó a muerte a sesenta asideos; en Antigüedades XII 396 se atribuye la acción a Báquides Pero fuese éste o fuese Alcimo el responsable de tal hecho, ni el autor de 1 Macabeos ni Josefo nos dicen que se les aplicase la pena de la crucifixión.

Para apoyar su información de 1 Macabeos 7, 16, Ethelbert Stauffer menciona el fragmento del Nahum Peshar que se descubrió en la cueva 4 de Qumran.¹⁰ Aparece allí la expresión □ d'ujn n^n (Hebreo en O) pero no se menciona a Alcimo. Ya hablaremos más adelante de esta cuestión.

Aún es más arbitraria la argumentación basada en una referencia de la Mishna (ya oscura de por sí) que se interpreta en el sentido de que fueron crucificadas once mujeres («bruja») en un día por orden de Shimeon ben Shetah.¹¹ Esto se cuenta en relación con normas tannaíticas relacionadas con el método adecuado de lapidación (Mishna Sanedrín vi 4). Toda la sección alude concretamente a lapidación, no a crucifixión. Cuando se lapidaba a una persona condenada a muerte por lapidación, y se había producido la muerte, el cadáver debía exhibirse públicamente, colgándolo en un árbol o en un poste. Eso era lo que decía la ley.¹² Luego surgió una polémica entre los rabinos del siglo II sobre si debía o no observarse esta norma indecorosa en caso de que la persona ejecutada por lapidación fuera mujer. La mayoría de los rabinos sostenía que

jamás debía exhibirse de este modo el cadáver de una mujer ejecutada. Se invocó la autoridad de Simeon ben Shetah en contra de la exención de las mujeres de tal norma, alegando que el célebre maestro (al que tenían en gran estima los rabinos) había colgado los cadáveres de ochenta mujeres en un día en Ascalón. Cuándo y por qué Shimeon hizo esto y si lo hizo en realidad, son cuestiones no aclaradas. Dado que se dice que el hecho tuvo lugar en Ascalón, no pudo ejecutarse en virtud de una disposición emitida por el Sanedrín de Jerusalén.¹³ No hay duda alguna de que el pasaje de Mishna Sanedrín VI 4 no se refiere a la condena a muerte por crucifixión, sino a la exhibición pública de los cadáveres de personas que habían sido ya ejecutadas por lapidación.

Para reunir más pruebas en favor de su tesis de que la crucifixión era una forma de ejecución judía, y de que los judíos tenían la costumbre de clavar los miembros del crucificado a la cruz (ni siquiera los Evangelios sinópticos afirman que Jesús fuese clavado a la cruz), Stauffer recurre a un pasaje de Mishna Shabbath vi 10¹⁴ en el que se mencionan «los clavos de uno (que estaba) crucificado». El pasaje no aporta información alguna respecto a la identidad de la persona crucificada, ni de la causa de la crucifixión ni de quién la había realizado. Ni siquiera está claro por las palabras utilizadas si los clavos en cuestión se referían a la fijación del cuerpo a la cruz o a la fijación del travesaño (patibulum) al palo vertical {simplex} hincado en el suelo. El pasaje no admite esa interpretación tan definida que ha propuesto Stauffer.

La expresión (*O'n d'kun* (en hebreo en O), colgar hombres vivos, que aparece en el Nahum Pesher,¹⁵ se repite varias veces en escritos rabínicos posteriores. Indica crucifixión.¹⁶ El hecho mismo de que los judíos no tuviesen una institución como esta de la crucifixión, es la causa de que tampoco tuvieran vocablo que la designara. De ahí que fuese necesario expresarla con la frase «colgar vivo».

Incluso en griego, el verbo κρεμάω, colgar, (en hebreo en O), podrían utilizarlo escritores judíos en el sentido de σταυρόω. En Lc 23, 39, las palabras «uno que había sido ahorcado» (κρεμαστέεις— εις- των κρεμασί)έντων) se

aplican a uno de los hombres que fueron crucificados al mismo tiempo que Jesús. En la voz activa, aparece el verbo en Hechos 5, 30; 10, 39, donde se dice que Pedro había acusado a los judíos de haber «colgado» a Jesús de un árbol. Lo que se trasluce en la frase es la expresión judía. Asimismo, cuando relata el asedio de Macareo y menciona que Lucilio Basso amenaza con crucificar a Eleazar, Josefo escribe: [Βάσσης-] ... προσέταξε καταπηγνύνοα σταυρόν ὡς αὐτίκα κρεμών τον Ἐλεάζαρον.¹⁷ Pero las fuentes rabínicas suelen distinguir entre la pena de crucifixión («colgar a una persona viva», 'n rOn, σταυροῦν) y la exhibición de los cadáveres de personas muertas por lapidación o ejecutadas de otro modo («colgar», κρεμάν), especificando respecto a los primeros etil nuiy mjVnnt (hebreo en O), es decir: según el modo (el procedimiento, la costumbre, Rechtspflege) del gobierno (romano)...¹⁸ en otras palabras: de conformidad con la práctica penal romana. Se diferencia, pues, patentemente, el procedimiento judío del romano.

Lejos de aportar pruebas de que la crucifixión fuese costumbre judía establecida (o incipiente) a partir de la época de Antíoco IV, el autor del Comentario de Nahum alude con horror al hecho de que Alejandro Janeo *colgaba hombres vivos, como algo que nunca se había hecho antes en Israel*.¹⁹ La historia de la crucifixión como procedimiento legal de ejecución se remonta a mucho antes de la época de Jesús.²⁰ Los romanos adoptaron este método para aplicar la pena de muerte a esclavos rebeldes y a provincianos sediciosos. Se consideraba la forma de ejecución más degradante y brutal.²¹ Una vez ratificada la sentencia, se azotaba al condenado, con tal rigor que se producía mucha pérdida de sangre y, frecuentemente, un debilitamiento general del estado físico del condenado. Es evidente que esto sucedió en el caso de Jesús, y que obligó a los ejecutores a obligar a un hombre que pasaba a ayudarle a portar la cruz (Mc 15, 21) después de la flagelación (Mc 15, 15). Al cuello del condenado se colocaba un pesado tablón (patibulum) al que se ataban sus brazos extendidos. En esta posición, se le conducía al lugar de ejecución. Allí, le alzaban, fijando el tablón a un poste vertical (simplex), hincado en el suelo, de modo que los pies

colgasen en el aire. Los brazos del reo solían atarse al patibulum con sogas, aunque quizás le traspasasen las palmas a veces con clavos.²² No se utilizaban clavos para fijar los pies.²³ Éstos, bien se dejaban colgando a poca distancia del suelo, o bien se fijaban al poste con cuerdas. El condenado, desnudo, quedaba colgado en la cruz hasta que se producía la muerte.

«Era la cima del arte de la tortura: atroces sufrimientos físicos, prolongación del tormento, infamia, la multitud reunida presenciando la larga agonía del crucificado. No podía haber nada más horrible que la visión de aquel cuerpo vivo, respirando, viendo, oyendo, capaz aún de sentir, y reducido, empero, a la condición de un cadáver, por la forzada inmovilidad y el absoluto desamparo. Ni siquiera podemos decir que el crucificado se debatiese en su agonía, pues le resultaba imposible moverse. Privado de su ropa, incapaz incluso de espantarse las moscas que se amontonaban en su carne llagada, lacerada ya por la flagelación previa, expuesto a los insultos y ultrajes del populacho que siempre puede hallar cierto placer repugnante en la visión de la tortura ajena, sentimiento que aumenta y no disminuye ante la contemplación del dolor... la cruz representaba la humanidad afligida reducida al último grado de impotencia, sufrimiento y degradación. La pena de crucifixión incluía todo lo que podía desear el torturador más ardoroso: tortura, la picota, degradación y muerte cierta, destilada lentamente, gota a gota».²⁴

En las guerras que sostuvieron los judíos para intentar independizarse del dominio romano, durante los años 67 a 70 y 132 a 135 dC, ambos ejércitos lucharon con ferocidad extrema. Ambos trataron a sus adversarios, y a la población civil del territorio afectado, con una crueldad sin límites. Hubo ocasiones en que los romanos tomaron prisioneros judíos, y otras en que los judíos capturaron soldados romanos. Ninguna de las dos partes trató a sus cautivos con benevolencia. Solían matarles por un medio u otro. Sin embargo, mientras los romanos crucificaron prisioneros de guerra judíos a miles («no había sitio suficiente para las cruces, ni suficientes cruces para los condenados», Josefo, B. J. V 451), no conocemos un solo caso en que los guerrilleros judíos,

pese a ser implacables con el enemigo, recurriesen al método de la crucifixión para matar a los que habían caído en sus manos.

La crucifixión no era un procedimiento punitivo que pueda demostrarse realmente que utilizasen los judíos durante la época en que vivió Cristo ni después.²⁵

8. LOS PROCEDIMIENTOS DE EJECUCIÓN EN EL DERECHO JUDÍO

El tratado Sanedrín de la Mishna incluye normas de procedimiento judicial judío que datan de varios períodos. El escepticismo de los investigadores respecto a si estas reglas fueron alguna vez operativas¹ no está justificado. Las disposiciones legales enumeradas en la Mishna estuvieron todas ellas en vigor en algún momento dado,² aunque quizás nunca estuvieran en vigor todas ellas colectivamente. Para los compiladores, los reglamentos y prácticas de eras distintas asumían la forma de un conjunto armónico, y los rabinos apenas se esforzaron en especificar qué normas estaban vigentes en un período concreto.

La Mishna contiene en su estado actual disposiciones que proceden, evidentemente, de un período en que el Gran Sanedrín había dejado de ser el organismo de gobierno de la nación judía, y sólo ejercía las funciones de un tribunal rabínico, un **Beit Din**. Tenemos, por ejemplo, una norma según la cual el Sanedrín podría desarrollar su actividad dentro o fuera de la tierra de Israel³... norma claramente concebida cuando este cuerpo de consejeros había dejado ya de ser el Senado de la nación y, aunque ostentaba aún su nombre tradicional, sólo era un órgano consultivo de especialistas en cuestiones de derecho religioso. La Mishna estipula asimismo que si se juzgaba un caso de pena capital, y un estudiante cualquiera que casualmente estuviera entre el público se ofrecía a defender al acusado, debería dársele oportunidad de hablar. Si por su **plaidoyer** lograba obtener la absolución del acusado, se le permitía, aquel día, retener su puesto entre los miembros del tribunal⁴ (según una referencia paralela se le elegía miembro permanente del tribunal).⁵ Esto quizás no sea sólo fantasía (la referencia quizás sea un reflejo de la situación cuando el Sanedrín tenía funciones exclusivamente judiciales), pero, desde luego, no se corresponde con el estado de cosas que existía cuando ejercía funciones legislativas y administrativas como tribunal supremo de la nación.⁶ Es bastante improbable

que las referencias procesales de carácter penal expuestas en el Tratado Sanedrín se ajusten a prácticas que estuviesen en vigor en la época de la vida de Jesús. Antes de que se compilase la Mishna actual, existía la Mishna del rabino Aqiba, y antes de ésta regían normas más antiguas recopiladas en la «Primera Mishna» (posiblemente relacionadas con el rabino Yishmael ben Elisha).⁷ Pero todas las normas, desde la «Primera Mishna» a la que poseemos, se basaban en principios de exégesis rabino-farisaica. Como los fariseos no eran el grupo dominante dentro del Senado de la nación judía en la época de Jesús, lo más probable es que el procedimiento judicial judío estuviese regido básicamente por principios saduceos. Cuáles fuesen las disposiciones concretas en que se plasmaron esos principios, y si tales disposiciones se habían transmitido oralmente sin que estuviesen incorporadas a un código escrito, o si fueron incorporadas a un código, son cuestiones muy debatidas. Mientras existió la autoridad central del Gran Sanedrín de Jerusalén, y los tribunales subordinados pudieron establecer fácilmente contacto con esa autoridad central, no hubo necesidad de poner por escrito las normas que debían regir la administración de justicia. La administración de justicia saducea, probablemente apoyada en el derecho común, frente al estatutario, podía emitir dictámenes respecto a la aplicación de las normas jurídicas básicas. Los saduceos rechazaban el carácter obligatorio de las «normas» no contenidas en la Tora; en consecuencia, es harto improbable que se tomasen la molestia de codificar tales «normas». Por lo que sabemos de los principios doctrinales saduceos,⁸ es muy posible que exigiesen una observancia rigurosa de los preceptos del Antiguo Testamento, mientras que las doctrinas jurídicas fariseas constituían una interpretación más flexible de la Tora, ajustada a las necesidades y al modo de pensar contemporáneos. Las diferencias entre los dos principales partidos judíos se reflejarían en sus métodos de aplicación del derecho. Sabemos con toda seguridad que la pena de muerte en la hoguera se aplicaba según la práctica saducea en el sentido estricto,⁹ muy distinto a lo que la Mishna consideraba como tal.¹⁰ Podemos suponer que en la práctica penal saducea la lapidación se realizaba más como se indica en

Hechos 7, 58-59, que en Mishna Sanedrín VII 4. Tenemos pruebas de que la interpretación saducea del derecho en lo relacionado con las penas a aplicar a los testigos falsos en casos de pena capital difería de la de los rabinos ¹¹ y sus predecesores farisaicos. Pero todo lo que sabemos en concreto de las prácticas saduceas, procede de referencias de sus adversarios. No contamos con ningún «Código Saduceo».

Algunos investigadores han intentado demostrar que existía en el siglo primero un código de este tipo en el Megillath Ta'anith,¹² en el que se menciona un «Libro de Decretos».

La información derivada de esta fuente no puede considerarse suficiente para justificar una opinión firme. El texto en arameo sólo dice: *en el 14 de Tammuz se abolió el Libro de Decretos* (Meg. Ta'anith 10).

Un escoliasta hebreo que añadió siglos después una glosa a este pasaje, explica que aludía a la abrogación de un código judicial saduceo. Aumentó la escasa información de Meg. Ta'anith explicando una polémica, real o imaginaria, entre exegetas que se adherían a principios saduceos y fariseos, respectivamente. Según esta glosa medieval, los fariseos recriminaban a sus adversarios saduceos por sostener opiniones que no tenían ningún apoyo en el Pentateuco. Es sorprendente la asignación de papeles que hace el glosista a los dos grupos religiosos: los saduceos podrían haber criticado a los fariseos por adoptar ideas novedosas que no tenían base alguna en los preceptos de la Ley Escrita, pero difícilmente podría darse el caso inverso. Eran los fariseos los que mediante métodos hermenéuticos habilidosos daban nuevos sentidos a las palabras de los libros antiguos. Aunque no fuesen, en modo alguno, amigos de innovaciones, se veían obligados con frecuencia a sancionar normas nuevas que justificaban, sin embargo, basándolas en autoridad antigua y que presentaban como reveladas nada menos que al propio Moisés. Cuando era preciso, tomaban un texto, forzando su sentido propio hasta adaptarlo a las palabras de la Tora, y lo interpretaban de modo que se ajustase a necesidades perentorias y a circunstancias contemporáneas, con el pretexto de compilar el derecho

antiguo.¹³ La tensión bajo la que vivían los judíos en el siglo II les forzó a recurrir a estos procedimientos. Los dirigentes del pueblo judío, decididos a preservar la identidad religiosa de Israel, insistían en que no debía romperse la conexión con el pasado. Sin embargo, muchas de las normas antiguas habían dejado ya de tener sentido, y no podían aplicarse de modo literal. Por eso, los rabinos se empeñaban en mantener la Ley en su totalidad, y donde esto resultaba imposible, dar la apariencia, al menos, de seguir observándola. Los rabinos sabían lo que hacían. Del rabino Eleazar de Modin, contemporáneo de Aqiba, procede el siguiente adagio: «El que desvela aspectos de la Tora (*mini d- >jβ ü^λπ*) que no están de acuerdo con la doctrina rabínica (*na^HD kVw*) no tiene parte en el mundo que ha de venir». ¹⁴ Rabinos y fariseos se percataban de que su método de forzar el significado de los pasajes de las Escrituras resultaba a veces tortuoso.¹⁵ Por eso resulta sorprendente que los propios fariseos acusasen a los saduceos de introducir innovaciones en la Ley.

La glosa hebrea del Megillath Ta'anith, explicando que los saduceos poseían un código escrito en el que se establecían penas específicas para diversos delitos, no se apoya en ninguna información que pueda considerarse históricamente fidedigna. ¹⁶ Los «decretos» que se mencionan en el documento arameo podrían haber sido los impuestos en determinado momento por un gobierno extranjero ¹⁷ y el escoliasta, que añadió su glosa varios siglos después, podría haber identificado erróneamente el ΝΠ-ιτλ TDD con un Código Saduceo. «Es un error crítico —en palabras de George Foot Moore— tomar por tradición los ensamblajes doctos (del glosista).» ¹⁸ Moore habla de «la confianza acrítica con que los investigadores han erigido imponentes estructuras históricas apoyadas sobre este cimiento de arena». ¹⁹

Siguiendo el consejo de Moore, vamos a prescindir de la glosa del Megillath Ta'anith en nuestra investigación del procedimiento penal vigente en el siglo I. Si, como afirma Josefo, ²⁰ los saduceos rechazaban la fuerza vinculante de las normas no incluidas en la Tora, no es probable que formularan sus preceptos legales en ninguna forma escrita. En el Tratado Sanedrín de la Mishna, tenemos

el código fariseo de procedimiento judicial. No tenemos ningún testimonio correspondiente de la práctica legal saducea. Pero, si bien la forma de aplicación de una norma difería en el procedimiento saduceo y en el fariseo, las penas básicas para determinados delitos eran las mismas de la Tora.

Mishna Sanedrín VII 1 menciona cuatro formas de aplicar la pena de muerte:

- a) lapidación,
- b) hoguera,
- c) degollación,
- d) estrangulación

Los 3 primeros métodos de ejecución mencionados aparecen en el Antiguo Testamento. El cuarto, no.

No hay prueba alguna de que una sentencia de muerte dictada por un tribunal judío se ejecutase jamás por estrangulación ²¹ antes del siglo II de la era actual.

Esto tiene importantes implicaciones. Los rabinos que compilaron la Mishna, y sus predecesores, que sancionaron las normas y disposiciones que contiene, no eran innovadores. Concebían su tarea como una labor de preservación; el mismo término «tannaim» significa repetidores. Aun cuando su interpretación de la Ley se ajustase al espíritu de la época, pretendían, en principio, dar la impresión de que preservaban rigurosamente la letra de la Ley. No hay por qué dudar de la devoción rabínica a la Tora, que encarnaba la Voluntad de Dios, revelada una vez e inmutable. En consecuencia, la introducción en el Código Mishnaico de un nuevo método de pena capital, desconocido en el Antiguo Testamento, es una notable desviación del método deductivo que profesaban los rabinos y al que normalmente se ajustaban. Tuvo que haber causas poderosas que les indujeron a desviarse de sus principios en este caso y que empujaron a los repetidores a actuar como innovadores.

Antes de estudiar por qué se introdujo un nuevo modo de aplicar la pena de muerte, hemos de valorar en su perspectiva correcta el hecho de que se introdujese. Los codificadores del derecho no inventan nuevas medidas

prácticas para aplicar la ley salvo que esta ley se halle realmente en vigor y en uso. El hecho de que se añadiese un tipo de ejecución completamente nuevo a los heredados de épocas anteriores, demuestra indiscutiblemente que en la época en que se codificó la Mishna se estaban aplicando penas de muerte a individuos a los que habían condenado a muerte tribunales rabínicos judíos. Si la intención de los codificadores hubiera sido tan sólo la de redactar un compendio académico de normas jurídicas antiguas (sólo para el estudio teórico, sin ninguna intención de que se aplicasen en la práctica contemporánea), se habrían contentado con enumerar los métodos de ejecución que habían estado en vigor en el pasado, pero difícilmente habrían añadido uno nuevo. La introducción en el procedimiento penal judío de la estrangulación (ahogamiento con una toalla; se retorció alrededor del cuello del condenado una tela fuerte, envuelta en una suave, hasta que moría asfixiado) nos indica con bastante claridad que se realizaban ejecuciones de facto en virtud de sentencias dictadas por tribunales judíos, fuese cual fuese la situación de lege respecto a las autoridades del Estado.

Teniendo esto en cuenta, es preciso que consideremos ahora por qué los juristas judíos del siglo II juzgaron necesario instituir un procedimiento más para ejecutar las sentencias de muerte. Podemos rechazar la hipótesis de que la ejecución por estrangulación se introdujese como método más humano de aplicar la máxima pena. La Mishna no deja duda alguna de que la estrangulación se consideraba más severa que la decapitación.²²

El que la estrangulación era un instrumento relativamente nuevo del derecho penal judío en la época en que se estaba compilando la Mishna se hace patente si comparamos las disposiciones concretas que se refieren a delitos punibles con la lapidación, la hoguera o decapitación (Mishna Sanedrín vii 4-11, viii 1-7, 1-6) y las correspondientes a la estrangulación. Las primeras están más detalladas y circunstanciadas. Contienen normas tipo *Durchführungsverordnungen* (disposiciones por medio de las cuales puede ponerse en ejecución una ley) que se remontan a la Mishna anterior del rabino Akiba y a la Mishna posterior a la

del rabino Aqiba. Cuando se compara el análisis de opiniones doctas, expuestas con toda minucia, con las escasas especificaciones sobre los delitos punibles con estrangulación (Mishna Sanedrín xi 1-6),²³ no cabe duda de que este último método de ejecución llevaba poco tiempo en uso cuando se redactó la Mishna actual.

¿Qué fue, pues, lo que forzó tan imperiosamente a los rabinos del siglo II a añadir un cuarto método de ejecución a los tres prescritos en la Ley bíblica?

Se ha dicho a veces que si se introdujo la estrangulación en el derecho penal judío fue por un deseo piadoso de los ejecutores que querían facilitar la tarea del Todopoderoso cuando resucitasen los cuerpos de los que habían ejecutado para presentarse a juicio ante un Tribunal Superior.²⁴ Este argumento tiene poco peso. Suelen defenderse las prácticas legales establecidas mediante la especulación filosófica y teológica; raras veces esta especulación es motivo de que se introduzcan prácticas nuevas en el procedimiento judicial.. Los hombres varían sus métodos de aplicar la ley en función de circunstancias objetivas: hechos de carácter más imperioso que las cogitaciones de tipo teológico.

Quizás pueda tacharse esto de aserto apriorístico que no tiene en cuenta los datos reales, y sin validez por tanto en la búsqueda de fuerzas causales responsables de la introducción rabínica de la estrangulación en el procedimiento penal judío. En cualquier caso, ¿soporta el análisis la hipótesis de que la ejecución por estrangulación se introdujo por causa de la creencia en la resurrección (porque el ejecutor quisiese preservar intactos los cuerpos de las víctimas)? No hay duda de que la creencia en la resurrección estaba ampliamente extendida entre los judíos, por lo menos desde el siglo II aC. Es evidente que durante unos 250 años, esta creencia no generó ninguna alteración de los métodos de administración de la pena de muerte. Podría alegarse que hasta el año 70 de la era cristiana fueron saduceos los que en gran medida decidieron cómo había que aplicar la ley del Antiguo Testamento en los casos concretos que se planteaban ante los tribunales. Los saduceos no compartían la creencia en la resurrección. Al desaparecer la influencia saducea, los tribunales

podrían haberse orientado en mayor medida siguiendo principios fariseos. Aunque esto es cierto, la argumentación no explica por qué se introdujo la estrangulación en la práctica de los tribunales judíos del siglo II, pues si la causa de esa introducción hubiera sido la creencia en la resurrección, es razonable pensar que se aboliesen al mismo tiempo los procedimientos anteriores de lapidación, hoguera ²⁵ y decapitación. Todos estos métodos producían una desfiguración de los cuerpos de los ejecutados. Sin embargo, no se abolieron tales métodos; se conservaron, junto con el nuevo método de la estrangulación, que no eliminó los otros sino que vino a complementarlos. ²⁶ Por tanto, el argumento basado en motivos religiosos no aclara el factor determinante de la innovación.

No fue la creencia en la resurrección de la carne la causa de que se introdujese la estrangulación como una nueva forma no bíblica de aplicar la pena capital a personas condenadas a muerte por un *beit din* rabínico. Ni siquiera los sectores del pueblo judío que abrazaron la idea de la resurrección tuvieron en modo alguno una opinión unánime respecto a si todos los muertos se levantarían de nuevo de sus tumbas o si éste sería únicamente el destino de quienes habían llevado una vida santa. En tiempos anteriores, la opinión imperante era que sólo los justos serían despertados del sueño de la muerte. Esto dice Josefo, que escribía pasado el año 70 dC: «Aquellos que observan las leyes... Dios les ha concedido una existencia renovada y... el galardón de una vida mejor».²⁷ La creencia de una resurrección limitada a las personas que habían vivido de acuerdo con los mandamientos de Dios la atestigua la literatura de la época. ²⁸

No todos los hombres se alzarían de entre los muertos... sólo los justos participarán en el mundo futuro. Un sector de opinión considerable, que se expresa en escritos que datan del período intertestamentario, en el Nuevo Testamento, en libros seculares de autores judíos, en apocalipsis judíos posteriores, e incluso en escritos rabínicos, niegan la resurrección de los inicuos. Los pecadores no serán resucitados. Esta creencia excluía claramente a individuos a los que por sus actos criminales se les aplicaba la pena de muerte

por veredicto de un tribunal judío. Hasta la Mishna, en el capítulo X del Tratado Sanedrín (en el que se incluye la estrangulación entre las diversas formas de aplicar la pena de muerte) habla de personas que no serán resucitadas y que no tendrán participación alguna en una vida futura.

Si afrontamos el problema y tenemos en cuenta las condiciones políticas en que vivían los judíos de Palestina en el siglo II dC, nos será bastante fácil determinar el motivo de la innovación. Al desaparecer el Estado judío en el año 70 dC, los jueces dejaron de tener capacidad para juzgar casos de pena capital como habían hecho durante todo el período del procuratorado. Los tribunales penales judíos no podían ya correr el riesgo de actuar de modo oficial y abierto. «El Sanedrín, como institución política con... poderes legislativos, ejecutivos y judiciales, desapareció con la caída de Jerusalén... El Sanedrín que sucedió al órgano político fue, en realidad, una escuela rabínica, que llegó a actuar también como una especie de tribunal eclesiástico, cuyos poderes se derivaban únicamente de su influencia moral sobre los que seguían leales al judaísmo.»²⁹ Si se aplicaban sentencias de muerte (que continuaron dictándose después incluso del año 70) por lapidación, en la hoguera o incluso por decapitación, habría un elemento de publicidad inevitable. Y había que evitar eso. Es casi seguro que las autoridades romanas no se habrían incomodado demasiado si eran ejecutados unos cuantos provincianos siguiendo los dictados de los tribunales rabínicos, siempre que los ejecutados no fuesen personas influyentes, según criterios romanos, pero los pretores romanos de Siria se mostraban reacios a dar sanción oficial a tales actuaciones. Por tanto, si bien los tribunales rabínicos siguieron teniendo jurisdicción hasta en casos de pena capital, se vieron forzados a buscar un método de aplicación de la pena de muerte que fuese menos público y detectable que los que habían estado en vigor hasta entonces. Hay pruebas de que, en ciertos casos, una sentencia de muerte dictada por los rabinos careció de eficacia y no llegó nunca a ejecutarse. No era más que un dictamen académico, el tribunal no tenía autoridad para ejecutar su veredicto. Se dejaba a Dios, o al destino, la aplicación del dictamen del tribunal.

³⁰ En otros casos, cuando se llevaban a cabo las ejecuciones, se hacía en secreto por el peligro político que significaba una ejecución pública. Los métodos anteriores (la hoguera, la lapidación, la decapitación) habrían sido una violación flagrante del régimen imperial. La estrangulación y el procedimiento similar designado con el nombre de «quema», la hoguera, proporcionaban medios convenientes de eludir la detección. ³¹ *Ya en la antigüedad se sabía que la declaración de Jn 18, 31b, que contiene la respuesta de los judíos a Pilatos sobre su falta de autoridad para ejecutar sentencias de muerte (que hubiesen sido dictadas por un tribunal judicial judío), no estaba de acuerdo con los hechos. De ahí las diversas tentativas para dar a esa declaración un sentido más limitado.*

Ése fue el motivo de que los rabinos, tan meticulosos por lo demás en su propósito de mostrar que sus normas y disposiciones respetaban la letra de la Tora, recurrieran a la estrangulación, introduciendo así en su libro de regulaciones una nueva forma de pena capital desconocida en el Antiguo Testamento.

Esta identificación de la causa de la introducción del estrangulamiento en el procedimiento legal judío durante el siglo II es importante para valorar la competencia judicial del Sanedrín antes del año 70 dC. No se conoce ningún caso de sentencia de muerte dictada por un tribunal judío que se ejecutase por estrangulación antes de ese año. Las ejecuciones ordenadas por instituciones judiciales judías durante el período procuratorial ³² de que tenemos noticia, se ejecutaron aún al modo tradicional, según el Antiguo Testamento, pues la situación aún no exigía que se introdujese un método adaptado a la necesidad de secreto. La conclusión es inevitable: antes del año 70 dC, el Sanedrín tenía plena jurisdicción sobre los judíos acusados de delitos contra el derecho religioso judío, y autoridad para dictar y ejecutar abiertamente sentencias de muerte de acuerdo con las normas de la legislación judía. Sólo después de la caída de Jerusalén se vio privado el Sanedrín de su derecho a ejecutar personas a las que había juzgado y condenado a muerte. ³³

9 «NOSOTROS NO TENEMOS AUTORIDAD PARA EJECUTAR A NADIE»

Una de las descripciones más desconcertantes de los relatos de las actuaciones emprendidas contra Jesús es la que nos da el Cuarto Evangelista en Jn 18, 28-32. Allí se nos dice que las autoridades judías piden a Pilatos que inicie una acción legal contra Jesús; en realidad, se designa vagamente a las personas que hacen la petición como *αυτοί*; dado que la escena sigue inmediatamente al traslado de Jesús de la residencia del sumo sacerdote al palacio del gobernador,¹ tenemos que suponer que los *αυτοί* son personas con autoridad oficial, que desempeñan algún cargo al servicio del sumo sacerdote, y que el término incluye, al parecer, a los *αρχιερείς*, Jn 18, 35, fuesen quienes fuesen. Se proclama la culpabilidad de Jesús, y esta delegación oficial formula a la autoridad competente la petición de que realice un juicio. El Cuarto Evangelista aborda estas cuestiones del modo siguiente:

Cuando condujeron a Jesús ante Pilatos, el gobernador les preguntó: «¿De qué acusáis a este hombre?» Ellos contestaron: «Si no fuese un delincuente, no te lo habríamos entregado». Entonces, Pilatos les dijo: «¡Tomadlo vosotros y juzgadle de acuerdo con vuestra ley!» Los judíos (aquí el *αυτοί* va implícito) replicaron: «Nosotros no tenemos autoridad para aplicar una sentencia de muerte (literalmente: "para matar a nadie")»... para que se cumpliese lo que Jesús había dicho, indicando de qué modo moriría.

En términos sencillos, Pilatos propone a los judíos que se lleven a Jesús y le juzguen según la ley judía (v. 31a). Más tarde, en Jn 19, 6b, Pilatos se muestra aún más explícito y propone que los judíos crucifiquen a Jesús. Como al final (Jn 19, 16b-18) son los judíos los que crucifican a Jesús, hubo de tratarse de un caso de pura obstinación el que no lo hubiesen hecho así directamente, en principio,

con lo que habrían ahorrado a los exegetas el problema de tener que explicar el sentido de lo que se dice en Jn 18, 31b a 19, 16a.

Para desentrañar este problema, habría que empezar por esa explicación que da el evangelista a sus lectores en Jn 18, 32. Es un elemento sin disfraz de su interpretación: era preciso que los judíos declarasen que no tenían autoridad para ejecutar una sentencia de muerte para que se cumpliese la predicción de Jesús, en Jn 12, 32-33, de que «sería levantado de la tierra». Lo que se dice antes de este comentario premeditadamente interpretativo, pretende ser, sin embargo, una relación objetiva de las formalidades del proceso judicial que estaban en vigor cuando Jesús fue llevado ante el juez. La extraordinaria declaración que hacen los delegados del sumo sacerdote² es extrañamente reticente respecto al delito de que se acusaba a Jesús, esa transgresión que constituye la base de la acusación por la que habría de juzgarle Pilatos. Sigue siendo motivo de asombro para el lector por qué poder adivinatorio Pilatos, sin más información que la del v. 30, inició ese interrogatorio de Jesús que sigue a continuación con la pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (18, 33). Pero lo que nos interesa analizar aquí antes son los preliminares del interrogatorio.

Pilatos, sin que se le informe concretamente de qué se acusa a Jesús, se niega con un gesto grandilocuente a juzgar el caso, remitiéndolo a la judicatura judía. Autoriza explícitamente a la delegación del sumo sacerdote a aplicar el derecho judío (31a). Y el gobernador ha de ser informado por sus súbditos de que tal procedimiento es imposible, debido a las limitaciones constitucionales de la jurisdicción judía (31b). A Pilatos parece no convencerle esta respuesta; propone de nuevo, más tarde, a los judíos, que resuelvan el asunto por su cuenta, que dicten sentencia y la ejecuten ellos mismos (19, 6b).

Esta ignorancia patente que muestra el gobernador de unas leyes que, teóricamente, había impuesto Roma en Judea, no debe sorprendernos en absoluto, si recordamos que a los judíos les juzgaban, en realidad, tribunales judíos por delitos de pena capital durante el período procuratorial, y que las sentencias que estos tribunales dictaban las ejecutaban instituciones judiciales judías. Los Hechos de los Apóstoles mencionan el juicio de Esteban ante el

Sanedrín (Hechos 6, 12), ³ juicio que concluyó con la ejecución del acusado. Los Hechos de los Apóstoles, además de proporcionarnos una descripción más o menos precisa del juicio de Esteban, nos informan también de la competencia que alega el Sanedrín en otro caso de pena capital: el de Pablo.

La redacción de Hechos 7, 58 deja perfectamente claro que Esteban fue ejecutado por lapidación como consecuencia de un juicio normal y un veredicto judicial. La historia de Hechos 6, 12 a 7, 57 tiene su marco en la Sala del Consejo del Sanedrín, a la que no tenía acceso el pueblo. No es imposible, en modo alguno, el que la aprobación de una sentencia de muerte por los jueces se mencionase en principio expressis verbis en un lugar correspondiente a Hechos 7, 57, pero que lo omitiese después un primitivo copista, que pudiera creer evitar así una comparación odiosa con Jn 18, 31b.

Aunque tal omisión no se produjese, el texto actual permite deducir que Esteban fue declarado culpable por el tribunal. No tiene la menor justificación propugnar un documento puente que no informase de ningún juicio, sino que atribuyera la muerte de Esteban a la violencia del populacho, y suponer que el autor de Hechos daba a sus lectores una versión literaria de las actuaciones ante el Consejo. La introducción de Pablo en la historia de la muerte de Esteban puede ser anti-histórica, pero en otros aspectos los detalles procesales que se mencionan en Hechos 7, 58 están demasiado en consonancia con la práctica forense judía para ser invención de un escritor no judío (véase Deut 17, 5-7).

El relato que nos hacen los Hechos de los Apóstoles de la experiencia de Pablo desde el momento en que una muchedumbre hostil se apodera de él en la colina del Templo (Hechos 21, 27) hasta la fecha en que parte hacia Roma para comparecer allí en la corte del emperador (Hechos 27, 1), contiene descripciones de varias escenas de carácter judicial. El relato de la acusación de Pablo no es en modo alguno un informe sobrio e imparcial del desarrollo de una serie de actos legales. Si extraemos de él alguna deducción, no es porque el raconteur se propusiese proporcionarnos información precisa de las cuestiones legales relacionadas con el caso del apóstol, sino más bien porque, pese a su propósito, la narración aporta ciertas claves que nos explican lo que se dilucidaba en el asunto. El relato que nos transmite el autor de los Hechos, sobrecargado de apologética respecto a la relación del cristianismo con el Estado romano ⁴ y con el judaísmo (cuestión básica para la generación del autor), tiende a perder de vista las circunstancias jurídicas concretas del caso de Pablo. El autor, más interesado en que el apóstol pronuncie largos discursos edificantes (tengan o no

relación con su caso) que en transmitir los datos objetivos de la situación, nos ofrece en Hechos 21 a 27 una exposición curiosamente enmarañada de los datos básicos. Su descripción arroja escasa luz directa sobre el problema legal del caso de Pablo: el polémico tema de si debía juzgar a Pablo un tribunal romano o un tribunal judío. Se ha introducido en el relato mucho elemento que nada tiene que ver con este tema, y es difícil eludir la impresión de que el autor de los Hechos deseaba oscurecer más que aclarar algunos de esos datos básicos.⁵ Se alude a ciertas cuestiones de modo velado, mientras que otras se eluden por completo.⁶ Nada se nos dice de lo que le sucedió a Trófimo, un gentil de Éfeso cuya supuesta entrada en el recinto interior del Templo motivó la detención de Pablo (21, 29). Se dice que la acusación era falsa (y quizás sea cierto), pero no se informa al lector del destino de Trófimo ni de por qué no comparece en Cesárea en defensa del apóstol. Tampoco nos explica el autor de los Hechos nada sobre el resultado del juicio a Pablo en Roma... la tradición afirma que Pablo fue considerado culpable y decapitado durante el período de Nerón.⁷ Hay un propósito evidente en el autor de desviar la atención del tema por medio de la introducción de elementos anecdóticos. Se dejan de lado las cuestiones legales. Pero de todo este relato enmarañado afloran ciertos hechos históricos que aclaran la cuestión básica, y ponen de relieve las condiciones legales y judiciales que imperaban en Judea en la sexta década del siglo I. El tema básico es el conflicto jurisdiccional entre el Sanedrín y el procurador. Toda la descripción de la prolongada detención de Pablo gira históricamente alrededor del punto de si corresponde juzgarle a un tribunal romano o a un tribunal judío. Examinaremos lo que nos dicen los Hechos respecto a este problema.

Ciertos judíos de Éfeso que estaban en Jerusalén al mismo tiempo que Pablo sospechan que éste ha introducido a Trófimo en un patio interior del Templo (21, 27-29). El acceso a aquella zona estaba limitado a los judíos, y todo gentil que cruzase el límite establecido era reo de pena capital. Un decreto imperial confirmaba la autoridad de los tribunales judíos para aplicar la pena de muerte a los transgresores aunque fuesen ciudadanos romanos.⁸ Parece ser que Pablo

fue detenido por «ayudar e inducir», como cómplice del delito.⁹ Se organiza un tumulto; peregrinos de Asia incitan a la multitud, denuncian a Pablo por haber inducido a judíos, fuera de Judea, a desobedecer la Ley, y le acusan de irreverencia hacia el santuario. La multitud amenaza con lincharlo. El oficial que está al mando de la guarnición en la Torre Antonia adyacente observa el incidente e interviene tomando a Pablo bajo custodia (21, 23; 22, 24). No se determina claramente el carácter de esta custodia; el propósito quizás fuese, en principio, protegerle de la furia de la multitud; más tarde, se trata, al parecer, de custodia preventiva, o prisión provisional, pues Pablo es sospechoso de haber cometido ciertos actos por los que quizás tenga que responder ante un tribunal judío o ante un tribunal romano. El oficial, Claudio Lisias, ordena que se conduzca a Pablo a la Torre Antonia (21, 34; 22, 24).¹⁰

El discurso de Pablo en Hechos 22, 1-21 no tiene por qué considerarse un examen de hechos reales. Es un ejemplo espléndido de la habilidad del autor de Hechos para estructurar discursos efectistas que no tienen relación alguna con la situación. En Hechos 21, 5, Pablo invoca el testimonio del sumo sacerdote (¿está presente entre la multitud?) respecto a su anterior misión de ir a Damasco (Hechos 9, 1-2). La versión que se da en Hechos 9 dista un cuarto de siglo de la de Hechos 21; durante ese intervalo hubo varios cambios en la persona que desempeñaba el puesto de sumo sacerdote.

El sumo sacerdote en funciones en la época de la detención de Pablo recibe el nombre de Ananias (Hechos 23, 2; 24, 1). La cronología plantea problemas; Ananias, hijo de Nedebeo, fue nombrado sumo sacerdote durante el procuratorado de Tiberio Alejandro (Ant XX 103), pero parece que fue depuesto para que ocupase de nuevo el cargo Jonatán, que había sido sumo sacerdote durante el procuratorado de Antonio Sextilio Félix (Ant XX 162).

Lisias no está seguro de la causa que ha provocado la hostilidad de la multitud hacia Pablo (21, 33, 34; 22, 24); sospecha que Pablo es el egipcio que había incitado hacía poco al pueblo a sublevarse contra la autoridad romana (21, 38),¹¹ y si esta sospecha resulta cierta, Lisias tendrá motivos para detener al prisionero hasta su entrega para que le juzgue un tribunal militar romano. Para descubrir quién es Pablo, y qué ha hecho exactamente para provocar la hostilidad de la multitud, Lisias ordena que le torturen (22, 24-25a). Pablo alega ciudadanía romana (22, 25b-28); se suspende entonces la tortura y Pablo informa al oficial de su identidad (21, 39).

En el momento en que Lisias se entera de quién es Pablo, informa al Sanedrín. Su opinión es que, desde el punto de vista romano, no hay razón alguna para que el prisionero siga detenido, pero tiene que preguntar si las autoridades judías desean formular alguna acusación contra él. El comandante de la guarnición romana no cita a un representante del Consejo en su sede para investigar sobre el delito de Pablo, sino que conduce a Pablo a la sala de sesiones del Sanedrín (22, 30). ¿Cómo se explica la conducta seguida por Lisias? El autor nos dice que el comandante de la guarnición quería cerciorarse de cuál era la acusación que se hacía contra Pablo. El propósito es extraño; ¹² para obtener información, Lisias disponía de un procedimiento menos embarazoso que el de pedir al Sanedrín que se reuniese. Hay dos asuntos que no deben confundirse: uno, por qué se llevó a Pablo ante el tribunal judío; otro, por qué le acompañó Lisias. El autor de los Hechos nos responde a lo segundo. Lisias quizás no estuviese satisfecho del todo de la declaración del sospechoso y tal vez esperase aclarar, asistiendo a

la sesión del Sanedrín, cuestiones relacionadas con actividades de Pablo que pudieran haberle llevado a infringir las leyes romanas, en cuyo caso seguiría reteniéndole en prisión. Es posible también que el oficial acompañase a Pablo a la sesión del Sanedrín sólo porque el preso había alegado ciudadanía romana. Fuese cual fuese el motivo, esto no explica el hecho de que Pablo tuviera que comparecer ante el Senado judío. Es evidente que el autor de los Hechos oculta el motivo: se llevó a Pablo ante el Sanedrín porque así lo habían pedido las autoridades judías. Lisias satisfizo su demanda, comprendiendo que Pablo, aunque posiblemente inocente ante las leyes romanas, podía ser culpable contra el ordenamiento legal judío, y tener que responder de sus actos, en consecuencia, ante las autoridades judías.

El autor de los Hechos lo plantea de modo distinto. Según él, Lisias condujo a Pablo ante el Sanedrín porque él (Lisias) quería saber de qué acusaban los judíos al prisionero. El torpe pretexto con que el autor intenta enmascarar los elementos legales del caso de Pablo, lo ha analizado expertísimamente Loisy,

que dice que se trata de «enfantillages», que, sin embargo, «ne sont pas de simples fantaisies, mais qui ont été inventés délibérément pour casher la vérité, pour dissimuler au lecteur que Paul n'avait échappé aux autorités juives qu'en sa qualité de Romain, et parce qu'il s'en était lui-même prévalu». ¹³ Si cotejamos, como es obligado sin duda, Hechos 23, 20 con los códices Vaticano, Freeriano y Alejandrino, ὡς μέλλων τι ἀκριβέστερον πυνθάνεσθαι, nos encontramos con una ficción que bordea el absurdo. Según el autor, el sobrino de Pablo le dice a Lisias: «Los judíos» — ¿acaso no era judío también el sobrino de Pablo?— «han acordado pedirte que bajas mañana a Pablo a la sala del Consejo con el propósito de realizar investigaciones más precisas sobre él». Esto significa, en realidad, que los miembros del Sanedrín pedían que se condujese a Pablo de nuevo ante su asamblea... ¡para que Lisias pudiera obtener la información que deseaba obtener! ¹⁴

La sesión del Sanedrín a la que se conduce a Pablo la preside el sumo sacerdote (23, 2) y el Consejo está claramente decidido no sólo a ejercer una función investigadora en beneficio de Lisias, sino a asumir poder jurisdiccional en el caso basándose en normas jurídicas judías. Esto se deduce del discurso de Pablo: «Te sientas aquí a juzgarme según la Ley» (23, 3). La descripción que se hace en Hechos 23, 1-10 de la sesión del Senado no es lo que podría esperarse de un historiador crítico. El autor de los Hechos nada nos dice del curso de la investigación judicial y ni siquiera enumera los cargos. Sin decir una sola palabra sobre estos temas, nos cuenta el discurso de Pablo y el tumulto subsiguiente. La información de que el Sanedrín se reunió para deliberar sobre el caso de Pablo (22, 30) es históricamente válida; la confirma el comunicado posterior de las delegaciones del Sanedrín a Félix (24, 1) y a Festo (25, 2-3, 7), solicitando que se vuelva a entregar a Pablo a la jurisdicción del Consejo. Esa escena colorista en la que las dos facciones representadas en el Consejo acaban a golpes, amenazando con «hacer pedazos a Pablo» (23, 19), no puede considerarse, en modo alguno, una descripción objetiva de la fase final del procedimiento. ¹⁵ Por muy malas maneras que pudiesen mostrar los miembros del

Sanedrín, eran ancianos en su mayoría. Parece que la potente imaginación del autor trasladó la escena del apresamiento de Pablo al aire libre de Hechos 21, 30 al emplazamiento bajo techado de la sesión del Consejo. Lo que debió pasar, en realidad, es que el Consejo no logró llegar a tomar una decisión. Es posible que hubiera discrepancias entre fariseos y saduceos, que los primeros defendiesen la absolución de Pablo y los segundos la postura contraria (23, 7-10a). La sesión se aplaza y Lisias, no mucho más enterado que antes de lo que pretendía saber, ordena que vuelva a conducirse a Pablo a la Torre Antonia (23, 10b). Es inútil hacer hipótesis sobre lo que podría haber hecho Lisias si el Consejo hubiera podido emitir un veredicto adverso. El sumo sacerdote ordena que se reanude la sesión inconclusa del Sanedrín y exige que Lisias entregue al prisionero a los jueces judíos (23, 15, 20).

Lisias no sabe qué hacer. No tiene ningún precedente que le permita orientarse en este caso tan embarazoso. Tiene bajo su custodia a un ciudadano romano que es judío y sospechoso de varias transgresiones, algunas de las cuales pueden ser competencia de un tribunal judío, mientras que otras se hallan bajo jurisdicción de los tribunales romanos. Para no tomar una decisión por la que quizás tuviese que responder más tarde, deja la decisión en manos de su superior, el procurador de Cesárea.¹⁶

La historia del sobrino de Pablo, que surge de la nada en Hechos 23, 16 y desaparece de pronto poco después, y de los desdichados cuarenta y tantos conspiradores que debieron morir de hambre (Hechos 23, 12) no tiene más interés que el de que aclara los métodos descriptivos del autor al informar de un caso legal complicado. Ver la explicación de Hechos 23, 31 respecto a la ruta recorrida a pie por los soldados en una sola noche; este viaje de Jerusalén a Antipatris habría significado recorrer unos setenta kilómetros por terreno accidentado.

Envía inmediatamente a Pablo para aquella ciudad (23, 23-25). Es muy probable que Lisias adjuntase un informe escrito para el procurador, pero no sabemos si este informe se correspondía o no con la carta que se cita en Hechos 23, 26-30. Dos temas que se mencionan en esa carta podrían estar incluidos en el informe del funcionario: que Pablo alegaba ciudadanía romana (v. 27) y que el Sanedrín le atribuía varios delitos contra las leyes judías (v. 29). El informe

probablemente incluyera también una alusión al hecho de que Lisias había informado al Consejo del traslado de Pablo de Jerusalén a Cesárea (23, 30).

Cuando el procurador recibe el informe de su subordinado y llevan a Pablo a su presencia, lo primero que hace es cerciorarse de que el prisionero no es ciudadano de Judea. Decide entonces atender el caso, cuando le informan de la postura de los acusadores (23, 34-35).

Pocos días después, llega a Cesárea una delegación del Sanedrín. El procurador prepara una audiencia. La delegación, dirigida personalmente por el sumo sacerdote, está formada por un número no especificado de consejeros, e incluye también al abogado Tértulo, contratado para que expusiese al procurador el punto de vista del Sanedrín.¹⁷ El discurso de Tértulo y la réplica de Pablo son la parte esencial de todo el relato del «juicio» a Pablo. Estos discursos no son pura invención, pero el autor de los Hechos no habría sido fiel a sí mismo si se hubiese limitado a reproducir la información de que disponía, o a mencionar los datos del caso sin adornarlos por su cuenta. Los datos históricamente significativos han de extraerse de la descripción colorista que nos ha transmitido de los actos judiciales y de su resultado.¹⁸ Tértulo formula la acusación. Los cargos son los siguientes:

- (1) propagar ideas sediciosas fuera y dentro de Judea, predicando doctrinas nazarenas prohibidas;
- (2) una tentativa de profanar el Templo (24, 5-6).

La delegación no sugiere en ningún momento que el procurador deba dictar sentencia por estos delitos, sino que exige que se entregue al prisionero al Sanedrín para que éste le juzgue. El texto de la Vulgata da una relación más completa y explícita de la petición que hace Tértulo, que la mayoría de los códices unciales griegos. Incluye, después de Hechos 24, 6, las siguientes palabras: «... *quem voluimus secundum legem nostram iudicae. Superveniens autem ... Lysias ... eripuit eum de manibus nostri, iubens accusatores eius ad te venire*». ¹⁹ Es más fácil de entender que el texto de la mayoría de los unciales griegos aparezca mutilado con la omisión de estas líneas (están en E, , el Peshitto, el siríaco,

Harcleano, y eran conocidas de Crisóstomo) que entender la razón para que se insertaran en fecha posterior en la Vulgata y en una serie de minúsculas. Es probable que las palabras citadas perteneciesen al texto original de los Hechos. Hay buenas razones para no considerarlas una interpolación. Estas palabras no tienen ningún significado en sí; sólo tienen sentido en el discurso de Tértulo. Presuponen explícitamente unas condiciones que permitían al Sanedrín dictar sentencias (y es de suponer que ejecutar) en procesos judiciales por delitos de pena capital. Como la afirmación que se atribuye a Tértulo en Hechos 24, 6c-7 contradecía la información cristiana sobre la falta de competencia jurídica del Sanedrín en este campo, podría haber habido motivos para omitir el pasaje, pero ninguno para añadirlo a un texto teóricamente original en el que no aparecía.

Cuando Tértulo hubo concluido y los miembros de la delegación de Jerusalén ratificaron sus conclusiones, contestó Pablo. Indica que ha estado en Jerusalén apenas doce días (23, 11),²⁰ con la intención, quizás, de dejar bien sentado que toda acusación por hechos no sucedidos en ese período escapaba a la competencia del Sanedrín.

Loisy pone objeciones al cómputo de «doce días», Hechos 24, 11 desde el momento de la llegada de Pablo a Jerusalén. La cita no se contradice con la descripción de Hechos, pero tenemos que dar por sentado que no incluye los cinco días que se dice que Pablo ha pasado en Cesárea después de haberle llevado allí desde Jerusalén. Según Hechos 21, 17-18, Pablo permaneció dos días en Jerusalén antes de iniciar su «purificación»; esta ceremonia duraba siete días (Hechos 21, 27). El último día de su purificación, es decir, al noveno día de su estancia en Jerusalén, Pablo fue detenido (Hechos 21, 30). Al día siguiente compareció ante el Sanedrín (Hechos 22, 30) y transcurrió otro día antes de que Lisias se decidiese a enviarle a Cesárea (Hechos 23, 11-12). Aceptando la versión de la noche de marcha forzada hasta Antipatris y del viaje seguido desde allí a Cesárea (Hechos 23, 31-33) en su valor directo, hay un día más, lo que nos da un total de doce. Los días transcurridos entre la llegada de Pablo a Cesárea y la llegada de la delegación del Sanedrín (Hechos 24, 1) no se incluyen, al parecer, en el cómputo de doce días del autor.

Loisy considera antihistórico el relato de Hechos de lo sucedido los días 10 y 11 del viaje de Pablo a Jerusalén, y supone que Lisias envió a su prisionero al procurador en cuanto se enteró de que Pablo decía ser ciudadano romano. Sin embargo, la eliminación de la audiencia ante el Sanedrín, Hechos 23, 1-10 es injustificada, pese al hecho de que la descripción de los actos jurídicos es a la vez falsa y fantástica.

Mientras estuvo en Jerusalén, no incitó a sublevarse a ninguna multitud (24, 12) ni puede demostrarse que cometiese el sacrilegio del que se le considera sospechoso, es decir, de introducir a Trófimo en un patio interior del Templo (24, 13); el motivo de que estuviera presente en el recinto sagrado no era punible, sino encomiable desde el punto de vista de la observancia de las costumbres judías (24, 17-18a). Había respetado, pues, según Hechos, la ley judía (24, 14). Como si en la audiencia ante Félix no se dilucidase exclusivamente una cuestión de competencia, sino una decisión in mérito, Pablo comenta la ausencia de «ciertos judíos de Asia» que habían formulado acusaciones sin base contra él (24, 18b-19).

Es un alegato hábil, pero difícilmente atribuible a Pablo. Fuese quien fuese el autor de este discurso, le preocupaban ante todo las relaciones entre el cristianismo y las autoridades romanas, y desde esa perspectiva abordaba las relaciones entre los cristianos y el judaísmo. Las cuestiones jurídicas concretas sólo sirven como telón de fondo. Es muy hábil la diferenciación de los términos que aplican al cristianismo los dos oradores. Tértulo lo denomina *αἰρεσις*- (24, 5); el Pablo de los Hechos alude a él con una terminología casi budista como *ἡ οδοῦς*- (24, 14), ²¹ evitando así comprometerse en la cuestión de si el cristianismo era o no una religión nueva.

Aunque el discurso de Hechos 24, 10b-21 no reproduzca en modo alguno el texto auténtico del alegato de Pablo ante el procurador Félix, es significativo cómo responde a las acusaciones que contra el formula Tértulo. Todo aquello de que se le acusase que hubiese sido realizado fuera de Jerusalén escapaba a la competencia del Sanedrín (24, 11), y él había estado en la ciudad sólo doce días. Haber «promovido tumultos» en Jerusalén (24, 12) podría haberse considerado un *κίνησις· στάσεως*- y constituir un delito contra las leyes romanas más que contra las judías; haber introducido a un gentil en el patio interior del Templo habría sido una infracción de la ley judía y quedaría bajo la jurisdicción de ésta. He ahí el dilema; no era un caso claro y Félix había de sopesar qué acusaciones

podrían ser más graves y más fáciles de probar. Y Félix, como antes Lisias, no sabe a qué lado inclinarse. No está convencido de la inocencia de Pablo... en realidad no se ha abordado aún la cuestión de la culpabilidad o la inocencia; lo único que se ha planteado es el problema jurisdiccional. Si el procurador hubiese estado seguro de la inocencia de Pablo, le habría puesto en libertad inmediatamente, ordenándole abandonar la provincia. El autor de Hechos hace decir a Félix que aplazará su decisión hasta que llegue de Jerusalén el tribuno Lisias (24, 22)... pero la carta de Hechos 23, 26-30 no incluye ninguna propuesta de Lisias de informar personalmente a Félix ni hay noticia posterior alguna de su visita a Cesárea. Pablo sigue detenido (24, 23, 27). No se ha llegado a ninguna decisión respecto a si ha de juzgarle la autoridad romana o la judía. Lo que nos dice el narrador del carácter de Félix (24, 26) puede tener una base sólida,²² y puede constituir incluso la base histórica que explique sus dilaciones en la resolución del caso. La afirmación de que Félix mantuvo a Pablo prisionero para ganarse así el favor de «los judíos» (24, 27) es palpablemente equívoca: «los judíos» habían pedido que Pablo no siguiese en una prisión romana, que se lo entregasen a ellos para un juicio rápido. Lo cierto es que Pablo siguió detenido y no se decidió quién había de juzgarle.

Era una situación insatisfactoria desde el punto de vista de las autoridades judías. Cuando Félix es llamado a Roma y llega de Judea un procurador nuevo, Porcio Festo (25, 1), el Sanedrín pide de inmediato que se reconozca su jurisdicción y se le permita juzgar el caso (25, 2)²³ Festo convoca una audiencia en Cesárea (25, 6) y se discute de nuevo la cuestión de competencia. Los Hechos no precisan en este caso la composición de la delegación judía («los judíos que habían venido de Jerusalén», 25, 7) ni sus alegaciones («muchas y graves acusaciones que no podían demostrar», 25, 75). Pero de la reacción de Festo a sus protestas deducimos que la delegación había pedido de nuevo que se enviase otra vez a Pablo a Jerusalén y quedase bajo la jurisdicción del Sanedrín. Por el alegato de defensa de Pablo del que se nos informa (25, 8), deducimos que las alegaciones hechas contra él se referían:

- (1) a transgresiones de las leyes judías y
- (2) contra el Templo en concreto,
- (3) transgresiones de las leyes romanas («contra el César»).

El caso estaba, pues, lo mismo que dos años antes, salvo que además de la acusación concreta de haber introducido a un gentil hasta el patio interior del Templo hay ahora una cláusula, general, que abarca otras infracciones de disposiciones estatutarias judías que se dejan sin especificar. Quizás el Sanedrín intentase reforzar su alegación de competencia, pero el pasaje de los Hechos es de un carácter demasiado sumario para permitirnos deducciones histórico-legales precisas. Podemos deducir, sin embargo, que la inclusión de varias transgresiones en la enumeración de Pablo indica que las relacionadas con las leyes judías, incluida la tentativa de profanar el Templo, serían jurisdicción del Sanedrín, mientras que las infracciones contra el César (como incitar al pueblo a la sedición) serían competencia del procurador. Esto no demuestra, en rigor, más que el derecho del Sanedrín a juzgar casos de pena capital. Pero, ¿por qué habría de insistir tanto esta delegación en que se condujese a Pablo ante el tribunal judío si este tribunal carecía de autoridad para aplicar la pena capital? En las audiencias ante Félix, y luego ante Festo, partes y mediadores no se interesan por los méritos del caso. No se menciona que convocase testigos ninguna de las partes. Sólo se esgrimen argumentos legales, y la disputa se centra en la cuestión de la competencia jurídica.

A Festo no le impresiona la petición de Pablo. Propone (así lo expresa el autor de Hechos) a Pablo que se someta a la jurisdicción del Sanedrín de Jerusalén, prometiéndole al mismo tiempo que estará presente en el juicio (25, 9), al parecer para salvaguardar sus derechos como ciudadano romano y proteger a

Pablo de los posibles abusos de enemigos rencorosos. Hay cierta ambigüedad en las palabras que utiliza nuestro autor para explicar la propuesta de Festo: *εις-Ιεροσόλυμα ἀναβαίνειν ἔχει κριθῆναι ἐπ' ἐμοῦ*. Si *ἐπ' ἐμοῦ* ha de interpretarse en el sentido de que el juicio de Jerusalén habría de presidirlo Festo («ante mí») habría sido un juicio romano, y no habría habido razón alguna

para celebrarlo en Jerusalén (ἐκεῖ). Las partes están presentes en Cesárea, y también lo está Festo. Da la impresión de que el procurador recién nombrado estaba deseoso de mostrar su benevolencia a las autoridades locales, ahorrándoles el inconveniente de viajar desde Jerusalén a Cesárea, pero no puede decirse otro tanto si se trataba sólo de citar testigos a la sede del tribunal procuratorial. El ἐπ' ἐμοῦ indica el deseo de Festo de asistir como observador al juicio de Pablo ante el Sanedrín en Jerusalén. El autor de Hechos intenta ocultar los datos reales. La curiosa expresión χαρίσασθαι (25, 11) de la respuesta de Pablo a la propuesta del gobernador, utilizada para indicar una decisión judicial, patentiza lo irreal de la descripción. El procurador no podía «ceder» a Pablo a las autoridades judías de Jerusalén si no había llegado a la conclusión de que éstas tenían competencia para juzgar su caso. La respuesta de Pablo a la propuesta (25, 10) excluye sin lugar a dudas la posibilidad de interpretar estas palabras en el sentido de «ante mí, como presidente del tribunal».²⁴ «Yo estoy ante el tribunal del César (= ante un juez romano) (y aquí es) donde he de ser juzgado. Ninguna ofensa he hecho a los judíos». Estas palabras no tienen sentido si la frase anterior sólo implicaba que Festo quería levantar la sesión del tribunal y reanudarla más tarde en Jerusalén. Si Festo, cuya autoridad Pablo no podía dejar de reconocer, hubiese propuesto sólo eso, que celebraría el juicio en Jerusalén en vez de hacerlo en Cesárea, no tendría sentido una protesta tan enérgica como la de Pablo. El ἐπ' ἐμοῦ significa, pues, «en mi presencia», «conmigo como observador». Festo haría juzgar a Pablo por el Sanedrín, pero para garantizar que se respetarían los derechos del acusado en el proceso judicial judío, prometía estar presente en el juicio.²⁵

Pablo rechaza con vehemencia la propuesta del procurador. Se opone a que le «cedan» (= le entreguen, le transfieran) a la jurisdicción judía: «Yo apelo al César» (25, 11).²⁶ Como el acusado es ciudadano romano, y existe la posibilidad de que, aparte de la acusación de haber facilitado la entrada de un gentil en el recinto interior del Templo (la ciudadanía de Pablo no habría impedido al Sanedrín ejercer su jurisdicción en este caso), podrían plantearse otras

cuestiones, cuestiones que podrían considerarse de carácter político (κινεῖν στάσεις) y basadas en incidentes producidos fuera de la zona que estaba bajo jurisdicción del procurador, Festo consulta primero con los συμβούλιον (quizás los miembros del Sanedrín que estaban presentes)²⁷ y comunica luego su decisión de enviar a Pablo a Roma (25, 12). El autor de Hechos no da detalles sobre el tema de la consulta del procurador. Si no se hubiese dejado este asunto en la oscuridad, si se hubiese aclarado, tendríamos una idea mucho más clara de la situación legal.

Pablo evita su entrega a las autoridades judías alegando su ciudadanía romana. Hay pruebas corroborativas, aunque de fecha posterior, de la decisión de Festo de enviar al prisionero a Roma. En una carta de Plinio el Joven al emperador Trajano leemos: *Confitentes... interrogavi, supplicium minatus; perseverantes duci iussi... Fuerunt alii... quos, quia cives Romani erant, adnotavi in Urbem remittendos.*²⁸

Pese al propósito de oscurecer la cuestión jurídica, hay un punto que destaca claramente: el procurador reconoce la competencia judicial del Sanedrín para juzgar a Pablo en un caso que puede implicar pena capital. Sería muy extraño que el procurador romano propusiese a Pablo someterse a la jurisdicción del Sanedrín en un caso que podía acarrear pena de muerte, si tal organismo careciese de capacidad para dictar sentencias de muerte, y asegurar que sus sentencias se cumpliesen (Jn 18, 31b). A lo largo de toda la descripción de la detención de Pablo,²⁹ los miembros del Sanedrín no actúan como si careciesen de capacidad legal para ejercer la función judicial. Ni los representantes del gobierno romano consideran disparatada la solicitud de extradición de Pablo que hace el Sanedrín. De no haber dudas sobre quién debía juzgar a Pablo, Lisias, Félix y Festo habrían prestado escasa atención a la opinión del Sanedrín sobre el asunto. Pero el proceso se prolonga dos años debido a una disputa legal sobre el problema de la competencia judicial. Era únicamente esto, y no la cuestión de la culpabilidad, lo que se discutía. Cuando Lisias libra a Pablo de las manos de la multitud y le pone bajo custodia romana, podría haber procedido

inmediatamente a interrogar a los testigos, que estaban precisamente allí, si hubiese pensado que el caso caía dentro de la jurisdicción romana. Pero en cuanto se entera de que el prisionero no era aquel revolucionario egipcio, desiste de seguir con el caso e informa al Sanedrín. Sólo el desacuerdo que surge entre los miembros del Consejo impide que se tome una resolución que resuelva el asunto. Quizás el curso que tomó la reunión sorprendiese a Lisias y le plantease dudas; puede que las cuestiones que se plantearon durante la sesión del Sanedrín en relación con las actividades de Pablo fuera de Judea, provocaran la indecisión de Lisias. El sumo sacerdote pide a Lisias, como un derecho, que Pablo sea entregado de nuevo al Sanedrín. Lisias elude satisfacer esta petición enviando rápidamente al prisionero a Cesárea. Una delegación del Consejo insiste ante el procurador en su competencia para juzgar el caso. Félix no discute la autoridad del Sanedrín, pero demora la resolución del asunto. Festo reconoce explícitamente la competencia del Sanedrín para juzgar el caso. Puede haber muchos interrogantes que el autor de Hechos no aclara, pero hay algo que destaca claramente: no sólo Pilatos carecía de conciencia de que el Sanedrín no tuviese autoridad para dictar y ejecutar sentencias de pena capital contra judíos que hubiesen infringido las leyes judías, sino que Claudio Lisias, Antonio Félix, Porcio Festo y el retórico Tértulo, parecen ignorar igualmente que haya limitaciones al derecho del Senado judío en este sentido.³⁰

Pese a los esfuerzos del autor por disfrazarlos, pueden destacarse dos hechos del relato de la prisión de Pablo en Jerusalén y en Cesárea:

- (1) el Sanedrín pedía que Pablo compareciese a juicio ante un tribunal judío;
- (2) las autoridades romanas consideraron muy seriamente esta petición, y, en determinado punto, parecieron inclinadas a otorgarla.

El autor de Hechos admite, implícitamente, que el Sanedrín tenía derecho a dictar y aplicar penas de muerte: en Hechos 5, 33 afirma que algunos miembros del Sanedrín deseaban ejercitar este derecho y en Hechos 16, 10 pone en boca de Pablo palabras que indican que, por la autoridad de los príncipes de los sacerdotes, el apóstol había colaborado en la ejecución de muchos creyentes en

la mesianidad de Jesús (ver Hechos 8, 3; 22, 4).³¹ Corresponda o no a la historia lo que se dice en Hechos 26, 10, el que el autor haga decir a Pablo lo que dice, indica que tenía conciencia de la competencia del Sanedrín para dictar y aplicar sentencias de muerte.

El autor de Hechos quiere presentar el caso de Pablo (que para él es el del cristianismo) como algo completamente inocuo desde el punto de vista de la Roma imperial. De ahí que se esfuerce por ocultar a sus lectores el hecho de que las autoridades romanas estuviesen en determinado momento dispuestas a entregar a Pablo para que le juzgase el tribunal judío de Jerusalén.³²

Lejos de negar a las autoridades judías el derecho a ejecutar a individuos a los que sus propios tribunales hubieran condenado a muerte, los romanos les permitían incluso (en casos excepcionales) ejecutar a sus propios oficiales del ejército; véase B. J. II 246, Ant XX 136.

La tendencia apologética destaca vigorosamente en Hechos 28, 17-19. Allí se hace decir a Pablo que los romanos, después de haber investigado las acusaciones presentadas contra él, querían ponerle en libertad, pero se lo impedía la oposición judía. Se desvela aquí el interés del autor: quiere dar la impresión de que las autoridades romanas consideraban a Pablo inocente (véase Hechos 25, 25; 26, .31). Sin trabas de material original, el autor expone audazmente en Hechos 28, 18 su propósito apologético, mientras que en el pasaje donde utiliza información tradicional, no puede ir tan lejos. El autor suprime, y matiza deliberadamente, determinados elementos de la tradición respecto a la detención de Pablo y al proceso ante Félix y Festo, pero la fuente no le concede la libertad, ejemplificada en Hechos 28, 18, de afirmar que el tribuno o los procuradores desearan, en determinado momento, liberar a Pablo. Sólo en un pasaje en el que no se ha utilizado ninguna información de fuente (28, 18) se siente con suficiente libertad como para expresar su propósito apologético. El autor de Hechos tenía, sin duda, materiales originales a su disposición para su relato de la custodia de Pablo en Jerusalén y en Cesárea y las actuaciones legales consiguientes. Modificó estos materiales, guiado por el propósito de mostrar que el cristianismo era algo que las autoridades romanas consideraban inofensivo. En consecuencia, hace decir a Pablo que los romanos deseaban

dejarle en libertad, pero que la oposición de los judíos se lo impedía. En ningún lugar de Hechos 21, 33 a 25, 12, hallamos sugerencia alguna que justifique una afirmación de este género. Si Félix o Festo se hubieran propuesto poner en libertad a Pablo, los judíos no habrían podido impedirselo, lo mismo que no habrían podido impedir a Pilatos poner en libertad a Jesús. No había instrumento legal alguno que permitiera al Sanedrín apelar contra un veredicto absolutorio. Los dirigentes judíos no habrían estado siquiera en condiciones de elevar una queja por incompetencia jurídica. Pablo no era de Judea; una vez que hubiese abandonado el país tras de que Félix o Festo le hubiesen puesto en libertad, las autoridades judías de Jerusalén no habrían tenido nada más que decir sobre el asunto. El autor de Hechos hizo todo cuanto pudo para enmascarar los datos reales de la situación.³³ La información a la que tenía acceso, quizás recuerdos de testigos, indicaba que el procurador Festo reconocía explícitamente la competencia del tribunal judío para juzgar a Pablo. Fue la apelación de Pablo al emperador lo que impidió al Sanedrín asumir su competencia sobre el caso.

El caso de Pablo era más complicado, desde un punto de vista legal, que el de Jesús. El acusado alegaba su condición de ciudadano romano. No era un palestino, y sólo llevaba unos quince días en Judea. Algunos de los delitos de que se le acusaba habían sido cometidos fuera del territorio de Judea. Hasta los cometidos supuestamente en Jerusalén eran discutibles: algunos podían caer dentro del ámbito de la jurisdicción judía, mientras que otros estaban sometidos a las leyes romanas. El acusado había estado detenido por los romanos desde el día de su arresto y había permanecido detenido un período de tiempo prolongado. Pablo nunca fue condenado por el Sanedrín como Mc 14, 64 (Mt 26, 66) nos indican que lo fue Jesús. El propio Pablo expresa su preferencia por un juicio ante un tribunal romano. En estas circunstancias, tras un largo período de indecisión, la cuestión de la competencia judicial se decide en favor de la parte más fuerte. Se envía a Pablo a Roma. Y allí halla la muerte. La larga demora para tomar una decisión definitiva, la conducta de Lisias en Jerusalén, de Félix y

Festo en Cesárea, todo resultaría incomprensible si fuese evidente para todos, desde un principio, que el Sanedrín carecía de autoridad para juzgar a judíos en casos de pena capital, como era, entre otras acusaciones, la de inducir a un gentil a profanar el Templo. Si es que puede sacarse una conclusión a *maiore ad minus* (el procedimiento en el caso de Pablo por una parte, y en el caso de Jesús por la otra), no puede haber duda alguna de nuestro veredicto sobre la historicidad del contenido de Jn 18, 31b. Las complicaciones que obstaculizaban el que se llegase a una decisión en el caso de Pablo, no estaban presentes en el caso de Jesús. Sin embargo, del hecho de que la cuestión de si el destino de Pablo debía decidirlo el Sanedrín se mantuviese en suspenso tanto tiempo, puede extraerse la conclusión siguiente: si el tribunal supremo judío hubiera juzgado y condenado a muerte a Jesús por un delito contra la *Tora*, no habría habido objeción legal alguna por parte de las autoridades romanas a que el Sanedrín ejecutara su sentencia.

La declaración que el Cuarto Evangelista atribuye a la delegación del sumo sacerdote en Jn 18, 31b queda anulada por la actitud y las acciones de los funcionarios romanos (en Jerusalén y Cesárea) cuando se plantea el problema de si el apóstol Pablo debe comparecer en juicio ante un tribunal judío o un tribunal romano. Pero esta declaración, que tan evidentemente contradice todos los datos históricos conocidos, ha enturbiado hasta fechas recientes el cuadro que han trazado los historiadores del juicio de Jesús. Para comprender por qué hubieron de decir los judíos lo que dicen en el Cuarto Evangelio, es preciso analizarlo en el marco desde el que vio y describió los acontecimientos el evangelista. El factor determinante de Jn 18, 31b no son unas condiciones políticas o jurídicas, sino unas concepciones teológicas del propio evangelista. «Resulta difícil aceptar», escribe Kingsley Barrett, «que el Sanedrín no podía haber ejecutado a Jesús sin la anuencia de Pilatos»,³⁴ o, como dijo Robert Henry Lightfoot, «No hay ninguna prueba decisiva, aparte de este pasaje [ver Jn 18, 31b] de que los judíos no pudiesen, en caso de delitos religiosos, dictar y ejecutar una sentencia de muerte».³⁵ Podemos ir aún más lejos: Jn 18, 31b no

aporta prueba alguna de tipo histórico; se niega la competencia de los tribunales judíos para aplicar la pena capital sólo en función del esquema teológico trazado por el Cuarto Evangelista. «*Das ist stilisierte Darstellung aber nicht irgendwie wäg-bare historische Relation.*»³⁶

Lo mismo que en otras partes de los Evangelios, hemos de preguntarnos al examinar lo que los evangelistas nos dicen sobre el juicio de Jesús, lo siguiente: ¿Cuál era el objetivo del autor al hacer la afirmación concreta contenida en Jn 18, 31b? El propio autor nos da la respuesta en el versículo siguiente. El objetivo era demostrar que se cumplía una predicción de Jesús (Jn 12, 32, 33): Si Jesús no hubiera dicho de qué modo moriría, jamás habrían dicho los judíos lo que dicen en Jn 18, 31b.

A diferencia del Cristo de Marcos y Lucas, que predice su muerte pero no la forma de la misma (Mc 8, 31/Lc 9, 22; Mc 9, 31; Mc 10, 34/Lc 18, 33) ³⁷ el Cristo del Cuarto Evangelio, como el Jesús de Mt 20, 19, predice concretamente que morirá en la cruz. Las palabras atribuidas a los judíos en Jn 18, 31b están destinadas a demostrar que se cumple la predicción de Jesús y a permitir subrayar, al mismo tiempo, al evangelista la responsabilidad judía en la crucifixión. No había dificultad alguna para demostrar que la profecía contenida en Jn 12, 33-34 se había cumplido; Jesús había muerto crucificado. Pero la crucifixión era una forma de ejecución romana. El sistema penal judío no incluía tal pena. De ahí que el evangelista tuviera que demostrar de algún modo que, pese al hecho de que Jesús había muerto de la manera que había muerto, ³⁸ no habían sido los romanos, sino los judíos, quienes habían conspirado para matarle de aquel modo. Los judíos de Juan están predestinados como pueblo a matar a Jesús (Jn 8, 37b, 40, 42, 43, 44). Para no desmentir la culpabilidad de los judíos y explicar, sin embargo, por qué Jesús no murió lapidado o por cualquier otro método de administrar la pena de muerte propio del derecho judío, el Cuarto Evangelista priva a los judíos, sin la menor vacilación, de toda autoridad para aplicar la pena de muerte. Aunque Jesús fuese crucificado, para achacar a los judíos la responsabilidad de su muerte se afirma que no tenían a mano más

posibilidad de ejecutarle que la crucifixión. Impotentes para realizar sus designios mediante la lapidación, deben recurrir a Pilatos; y así resulta que Jesús es crucificado. Se cubren así dos objetivos al mismo tiempo: se cumple la profecía y se culpa de ello a la maldad de los judíos.

De Jn 18, 29 en adelante no hay nada en el Cuarto Evangelio que tenga valor en la determinación de los hechos históricos. Puede parecer incongruente que en el caso de Jn 18, 12, 13a, 19-22, 28a, hayamos mencionado un substrato tradicional que merece consideración por corresponder a una versión primitiva de carácter objetivo. Aunque obra de dos autores por lo menos, Jn 18, 3-27, 28a, no es en esencia una creación libre que parta de la nada; hay en el relato una base tradicional.³⁹ Es muy distinto el caso, en lo que se refiere a lo que sigue, a Jn 18, 29-40; 19, 1-30. En Jn 18, 3-27, 28a, fue la textura no juaniana de la trama lo que nos llevó a considerar relativamente fidedigno el relato subyacente, mientras que de Jn 18, 29 en adelante la narración tiene un carácter puramente «juaniano».⁴⁰

Frente a la taciturnidad de Jesús ante Pilatos en Marcos («hasta el punto de que Pilatos se maravilló»), el Jesús juaniano tiende a ser locuaz, pero cuando examinamos su diálogo con el gobernador, se advierte que no contesta, en realidad, a las preguntas de Pilatos. En vez de eso, administra a Pilatos un curso de teología juaniana. Pilatos no comprende los puntos más delicados lo mismo que los judíos de los primeros capítulos del Evangelio son incapaces de captar el significado de los discursos de Jesús. Pero, mientras que los judíos cogen piedras y se las tiran, el representante del mundo pagano queda sobrecogido por lo que Jesús dice, y hace cuanto puede por salvarle la vida.

Nuestro tema principal no es la importancia religiosa del Cuarto Evangelio. Lo que nos interesa es su fiabilidad a efectos de determinar los hechos históricos. Omitiendo aquí toda referencia a lo que se dice y centrándonos en el escenario y el emplazamiento, hallamos en el Cuarto Evangelio, de Jn 18, 29 a Jn 19, 18, el siguiente cuadro:

Juan

- 18, 29-32 Jesús ha sido conducido al palacio del gobernador.
 Pilatos negocia fuera con los judíos,
 33-38a entra en el pretorio y conversa con Jesús.
 38b Pilatos sale fuera. Jesús queda dentro.
 39-40 Barrabás es puesto en libertad.
 19, 1 Pilatos «toma a Jesús y le hace azotar». .
 2-3 Los soldados escarnecen a Jesús en el patio del pretorio.
 4-8 Pilatos sale fuera de nuevo, llevando consigo a Jesús y se lo muestra
 a los judíos. Ellos no se aplacan.
 9-12a Jesús está dentro (!) del pretorio. Pilatos le sigue hasta allí para
 parlamentar con él; se ratifica en su decisión de poner en libertad a
 Jesús.
 12b Los judíos que están fuera perciben lo que Pilatos, dentro, se
 propone hacer, y empiezan a acusarle de deslealtad al emperador.
 13 Pilatos sale ya, sacando a Jesús del interior del palacio.
 14-15 Hace el último intento de salvarle la vida y,
 16a al fallar, entrega a Jesús a los judíos, 16b-18 que se lo llevan y le
 crucifican.

Tal serie de acontecimientos difícilmente puede ajustarse a las realidades de espacio y de tiempo.

10. EL PRIVILEGIO PASCUAL Y BARRABAS

La parte más enigmática de la narración evangélica del juicio a Jesús, es la que describe la propuesta de Pilatos de poner a Jesús en libertad y cómo rechazan los judíos su oferta y prefieren que se libere a otro reo. El análisis que sigue no pretende resolver el enigma. Sólo quiere mostrar lo problemático de los relatos evangélicos sobre el tema, y destacar así los muchos obstáculos que impiden hallar una solución satisfactoria.

La oscuridad de estos relatos responde a varias razones. La principal de ellas es que los cuatro Evangelios contienen incoherencias en sus diversas versiones de la liberación de Barrabás. Por si no bastase esto, relatan todos el supuesto suceso de distinta forma. No hay, por último, ninguna mención aparte de la suya de que existiese la costumbre, judía o romana, de conceder el perdón a un preso la víspera de la fiesta de Pascua o durante la Pascua. Ha habido muchas tentativas de demostrar la veracidad histórica de los relatos evangélicos; se han escudriñado exhaustivamente las fuentes romanas y judías buscando pruebas confirmatorias, pero los resultados han sido negativos. Tenemos el dato de un funcionario romano de Egipto, que, otorgando una petición popular, desistió de aplicar la pena de azotes a cierto sospechoso,¹ pero no sabemos si cuando se ordenó la liberación del presunto culpable se habían iniciado ya las diligencias judiciales. En cualquier caso, la persona en cuestión no había sido acusada de delito de pena capital. Tenemos también una referencia a judíos de Jerusalén que salían de la cárcel la vigilia de Pascua y a quienes se permitía participar en la comida del cordero pascual.² Pero esta norma no tiene aplicación en el caso de que los Evangelios nos hablan. Se refiere a personas (un número no especificado) a las que se permitía salir de la cárcel demasiado tarde para que estuviesen presentes en el sacrificio del cordero, pero a tiempo de asistir a la santa cena. La norma permite que se admita a esas personas en la mesa en el banquete de la noche del 15 de Nisán. Los Evangelios sinópticos nos dicen que

Barrabás fue liberado después de esa noche. Además, en las cuatro narraciones canónicas se dice que ha de ponerse en libertad a un preso sólo. El Mishna Pesahim no especifica número alguno, pero es evidente que la norma incluye cualquier cantidad de individuos a quienes se ponga en libertad a tiempo de participar en el banquete.

Las diferencias entre los diversos Evangelios en relación con el incidente de Barrabás (es decir, las discrepancias de las versiones de Mateo, Lucas y Juan con la de Marcos) no plantean problemas insolubles; ninguno de los últimos evangelistas dispuso de una tradición independiente que suplementase, o corrigiese, la versión de Marcos. Las modificaciones de los últimos Evangelios son puras aportaciones personales del autor. Pero Marcos contiene ya un compuesto de tradición y aportaciones personales. Independientemente de cuál fuese la base tradicional de Marcos 15, 6-15, ha llegado a nosotros de forma tal que resulta difícil diferenciar la tradición del texto actual y liberarlo de las ampliaciones que sufrió, a manos del evangelista. No tenemos medios que nos permitan diferenciar la tradición de su adaptación literaria, la forma que asumió para cumplir los objetivos que se marcó el Segundo Evangelista al escribir su historia. Mientras en el caso del relato de la detención de Jesús en casa del sumo sacerdote (Mc 14, 53-72), podíamos separar las aportaciones personales del evangelista del sedimento tradicional comparando la narración marcosiana con las de Lucas y Juan, no disponemos de esta ayuda en el caso de la historia de Barrabás y su liberación.

El análisis que sigue se divide en dos partes: primero, estudiaremos el llamado *Privilegium paschale*; luego, su supuesta aplicación por Pilatos en el proceso de Jesús.

La supuesta costumbre de poner en libertad a un preso por la Pascua nos la refieren de forma distinta el Segundo y el Primer Evangelista por un lado, y el Cuarto por otro. El Tercero no menciona en parte alguna tal costumbre: Lc 23, 17 es interpolación muy tardía, de una época en que predominaba ya la creencia de que había una norma que obligaba a Pilatos a cumplir con una costumbre

establecida. Evidentemente tiene cierta significación el hecho de que el Tercer Evangelista no mencionase la costumbre, o el hábito de Pilatos, de conceder perdón a un reo por Pascua. Y ello demuestra que el autor de Lucas, aunque conociese la versión del proceso de Marcos y la usase en su propio evangelio, disponía también de otra información que le inducía a dudar de la veracidad de ciertos datos del relato marcosiano. Mateo, sin embargo, sigue a Marcos:

Marcos 15, 6, 8

En la festividad (Pilatos) solía soltarles un preso, el que pedían... Y subiendo la multitud empezó a pedir lo que solía otorgarles.

Mateo 27, 15, 21a

En la fiesta, era costumbre que el gobernador diese a la multitud la libertad de un preso que pidiese... El gobernador les dijo: ¿A cuál de los dos queréis que os entregue?

En ninguna de estas versiones se habla de costumbre judía o concesión romana que obligase al gobernador a dejar libre a un preso. Lo que nos cuenta el Segundo Evangelista y repite el Primero, es que Pilatos tenía la costumbre de congraciarse con la población provincial, concediendo en esta fiesta la liberación de un preso, el que eligiesen.³ Los evangelistas no nos explican cómo podía haber adoptado tal «costumbre» un gobernador romano, obligado por su cargo a respetar el derecho romano.

Aunque no hay otras referencias contemporáneas que apoyen la versión según Marcos, esto sólo no haría que resultase increíble su relato. Si los evangelistas no se refieren a una costumbre general, sino sólo a un hábito adoptado por Poncio Pilatos, no tenemos por qué esperar encontrar pruebas confirmativas de él, salvo en unas memorias o una biografía de Pilatos. Carecemos de ambas.

La descripción del Cuarto Evangelio es distinta. Fue tal la fuerza sugestiva de la imaginación, que, en los tiempos en que se compuso este evangelio, la mayoría de los cristianos creían ya en la existencia de una costumbre establecida que el

governador, prescindiendo de sus hábitos, había de acatar.⁴ En el Cuarto Evangelio, Pilatos dice a los judíos:

Tenéis la costumbre de que yo deje libre un hombre por Pascua.
¿Querréis, pues, que os entregue al rey de los judíos? (Jn 18, 39).

Mientras en Marcos y Mateo la liberación de un preso se describe como un favor habitual del gobernador, en Juan se trata ya de una costumbre judía... si bien una costumbre con la que parece más familiarizado Pilatos que los propios judíos; es preciso que la mencione él para que el pueblo recuerde su existencia.⁵ Los judíos, que suelen ser muy meticulosos en la recopilación de todos los detalles de los usos y costumbres nacionales, no han conservado rastro ni referencia alguno de tal costumbre. Los tres Evangelios hasta ahora mencionados, y Lucas también, están de acuerdo en una cosa: que el pueblo judío tenía plena libertad para elegir él a quien quisiese que quedase libre (Mc 15, 6 8v ἤθελον quemcumque petissent; Mt 27, 15 Sv ἤθελον quem voluissent; Lc 23, 25 Sv ἠτοῦντο quem petevant; Jn 18, 39 βούλεσθε vultis). Es el único punto del episodio de Barrabás en el que hay unanimidad. Considerando esto, resulta sorprendente descubrir que Pilatos haya de limitar la elección del pueblo a dos posibilidades: la liberación de Jesús o la de Barrabás (Mc 15, 9, 11, 12, 15; Mt 27, 17; Lc 23, 18-20; Jn 18, 39-40). Más tarde, leemos en el relato evangélico que había, por entonces, otros dos presos por lo menos en poder de Pilatos, aguardando que siguiera su curso la justicia, dos hombres que serían luego crucificados con Jesús: ἤγοντο δέ και ἕτεροι κακουργοι δύο σύν αὐτό; ἀνοαρειῆνοα (Lc 23, 32; véase Mc 15, 27; Mt 27, 38; Lc 23, 33b; Jn 19, 18b). Mientras los evangelistas afirman explícitamente que la multitud tenía libertad para pedir a Pilatos el perdón de cualquier preso, sin embargo, al mismo tiempo, implícitamente afirmaban que la elección se limitaba a dos individuos. La propuesta de elegir entre dos personas sólo niega, en realidad, el libre ejercicio de la prerrogativa de la voluntad popular. En este punto, los Evangelios se contradicen en sus relatos. El Privilegium paschale es sólo fruto de la imaginación. No existió tal costumbre.⁶

No podemos estar tan seguros respecto a Barrabás y a su papel en los relatos del proceso de Jesús. No hay duda de que el episodio de Mc 15, 7-15 está afectado de una voluntad apologética. El evangelista descarga la responsabilidad de la muerte de Jesús en los judíos, haciendo que Pilatos parezca que actúa como simple instrumento de la nefanda inquina judaica. La tendencia es inconfundible: desde el principio en Marcos y creciendo con el paso del tiempo después de la composición del Segundo Evangelio.⁷

Una interesante información indirecta sobre esto nos la da el Texto Curetoniano de la Vieja Versión Siriaca. Dice que Barrabás estaba preso por herejía. Pero la herejía no era delito ni en el derecho judío ni en el romano, en tiempos de Jesús. No se convirtió en delito (el crimen más nefando) hasta que el cristianismo alcanzó la condición de religión del Estado. Al copista del Curetoniano no le interesaba, claro, la persona de Barrabás, muerto hacía mucho, sino más bien los judíos de su propia época. Convierte a Barrabás en un «hereje» arrastrado por la tentación de ensombrecer la fama de los judíos que preferían un hereje al portador de la verdad.

Pero no parece que haya sido todo invención.⁸ El autor del Segundo Evangelio usó una tradición, una tradición que no era ya rastreable en su forma primera; pero, por muy libremente que pudiera haber manejado tal tradición el evangelista, no hay duda de que en ella se mencionaba a Barrabás. Los investigadores dudan de si la tradición que utilizó el evangelista relacionaba realmente a Barrabás con el proceso de Jesús o si la relación se planteó por vez primera en el relato marcosiano.⁹ La negativa categórica parece tan inadmisibles como la afirmación categórica. La oscuridad de todo el relato podría inducir a intentar resolver el problema de forma radical, eliminando a Barrabás por completo y cualquier relación suya con los acontecimientos del proceso de Jesús...¹⁰ pero no parece que sea preciso llegar tan lejos.

Hemos de plantearnos varias cuestiones. La primera es la de si así fue o no un personaje histórico. Si se responde a esto afirmativamente hemos de preguntarnos luego por qué causa estaba Barrabás en la cárcel por la época del juicio de Jesús.

Tercero, deberíamos plantearnos en qué etapa se hallaba su proceso judicial en el momento en que le dieron libertad.

Solo podemos dar soluciones provisionales a estas interrogantes.

Cuenta Filón que durante una visita que hizo Agripa I por Pascua a Alejandría, el populacho vistió de rey a un vagabundo, rindiéndole un homenaje bufo, y dándole de palos al final. Al actor de esta farsa alejandrina se le llamaba Καραβάς.¹¹ Loisy, llamando la atención sobre la referencia de Filón,¹² sugirió que Καραβάς- o Βαραββάς- quizás no fuese el nombre de una persona real, sino el título de un personaje de una farsa carnavalesca. Según Loisy, Pilatos «entregó a Jesús en vez de (= como) a Barrabás» a sus soldados, para que se divirtiesen con él (Mc 15, 16-20) antes de azotarle y conducirlo al lugar de ejecución. Si no hubiera habido un preso a mano cuya crucifixión fuese inminente, los soldados habrían elegido a algún otro para el papel de «Barrabás». ¹³ Fue así la improbabilidad extrema del episodio, tal como lo refieren los Evangelios, junto con la similitud de los nombres «Barrabás» y «Carabas» lo que indujo a Loisy a negar la existencia de tal individuo y a explicar el nombre como el de un personaje de una pieza teatral. Pero es poco probable que su interpretación sea correcta. Da la impresión de que hay una base real en la historia, y puede sostenerse la existencia de Barrabás como personaje histórico.

¿Pero quién fue? ¿Y cómo acabó en la cárcel? Los evangelistas son notablemente parcos respecto a sus antecedentes.

«Barrabás» no es, claro está, el nombre completo, es sólo un patronímico. Nuestra sospecha de que Barrabás fue un personaje histórico se basa, sobre todo, en la lectura de ciertos códices evangélicos (como, por ejemplo, el Siríaco Sinaítico, el Siríaco Harcleano, la Versión Armenia, el Códice Koridethi con la mayoría de los Minúsculos pertenecientes al grupo Lago, tales como los 1, 118, 131, 209, 872 —pero no 205, 1192, 1210—, más los Minúsculos 22, 241, 299, 1582, 2193 y 2992) que nos dan el nombre completo en la forma Ἰησοῦς- Βαραββας- ο Ἰησοῦς- Βαρρ'αββάς-. Si se prefiere la versión con una ρ, el nombre completo sería «Jesús, hijo de Abba»; si se elige pp, sería «Jesús, el hijo del maestro» (o «de nuestro maestro»). El escriba del Códice Koridethi (Θ o 038) deseaba,

evidenemente, destacar que la forma adecuada era BAP PABBAN. No sólo escribió claramente dos letras ρ, sino que dejó cierto espacio entre Βάρρ y el ραββάν siguiente. El número de manuscritos con Ἰησοῦς; escrito antes del patronímico «Barabbas» o «Barrabban» puede haber sido mayor en tiempos antiguos de lo que lo es hoy. En el siglo III, esta grafía, que no era ya corriente, nos la atestigua, sin embargo, Orígenes: *in multis exemplarius nom con tine tur quod Bar abb as etiam Iesus dicebatur, et forsitam recte, ut ne nomen Iesu conveniat aliqui iniquorum. In tanta enim multitudine scripturarum neminem scimus Iesum peccatorem, sicut in aliis nominibus invenimus iustorum, ut eiusdem nominis invenían tur esse etiam iniqui.*¹⁴ Todavía en el siglo X circulaban viejos códices con un texto del Primer Evangelio en el que estaba escrito el nombre Ἰησοῦς· ὁ Βαραββας; como un escolio al Codex Vaticanus Graecus 354 (S o 028) confirma. Ninguno de los manuscritos que pudo haber examinado el autor de esta anotación existe hoy. El escolio dice así: παλαιοῖς... ἀντιγράφοις- ἐντυχών εὔρον καί αὐτον Βαραββάν Ἰησοῦν λεγόμενον. οὕτως γοῦν εἶχεν ἡ του Πιλάτου πεῦσις· ἐκεί. «τίνα θέλετε των δύο ἀπολύω ὑμῖν, Ἰησοῦν τον Βαραββάν ἢ Ἰησοῦν τον λεγόμενον Χριστόν».

Todas las huellas que podemos hallar del nombre completo «Jesús bar (R)Abba(n)» se refieren al texto del Primer Evangelio. No hay ni rastro ya en los textos marcosianos. Hay un vacío de datos que no podemos tener la esperanza de llenar. Cuando el Primer Evangelista copió de Marcos su primer relato del juicio, debió encontrar en su ejemplar del Segundo Evangelio algo más, o algo distinto, de lo que tenemos hoy en Mc 15, 6-15.¹⁵ Puede que esto explique por qué el Primer Evangelista no relacionó a Barrabás con ningún στασιασταί. Elijamos la versión bar Rabban o elijamos bar Abba, el «nombre de pila» auténtico no aparece salvo en un número mínimo de códices que nos dan el nombre de «Jesús». Ésta es la versión original.¹⁶ Cuando Orígenes dice desconfiar de su autenticidad, por no conocer él ningún pecador que se llamase «Jesús», el padre de la Iglesia no sólo olvida al sumo sacerdote Ἰάσων = Ἰησοῦς;, «aquel hombre impío» (2 Mac 4, 13), y a otros que llevaron ese mismo nombre, a

quienes Josefo menciona en sus escritos,¹⁷ pero nos da una explicación de por qué posteriores copistas prescindieron del Ἰησοῦν antes de Βαραββαν. Consideraban un ultraje que alguien tan detestable como Barrabás pudiera llevar el mismo nombre que el Hijo de Dios.

Aunque es fácil de entender por qué pudo omitirse el nombre propio, es imposible explicar su aparición por inserción arbitraria en ciertos manuscritos. Son, de hecho, los pocos manuscritos que contienen el nombre completo Ἰησοῦς-Βαρ(ρ)αββά(ν) los que aportan la prueba más firme de la existencia histórica de Barrabás.

En ninguna parte se nos dice quién era Barrabás. Por Marcos 15, 7 sabemos que estaba «ligado con los revolucionarios [o "revoltosos"], hombres que habían cometido crímenes en la insurrección». El Segundo Evangelio no dice que Barrabás hubiese tomado parte él mismo en la «insurrección», ni que estuviese preso por haber cometido él mismo el crimen.¹⁸ La frase μετά των στασιαστών δεδεμένος· es muy imprecisa. Puede implicar que Barrabás se hallaba casualmente en la cárcel con muchos otros presos que habían sido detenidos por alguna revuelta en la que había sido asesinado alguien, sin pertenecer realmente al grupo de los revoltosos. O podía querer decir que Barrabás era uno de los rebeldes... Tendríamos, desde luego, una explicación plausible de la liberación de Barrabás, si pudiéramos estar seguros de que la primera de esas dos posibilidades es la correcta. Los sucesores del Segundo Evangelista, así como copistas medievales de su evangelio, percibieron esa falta de precisión. Muchos alteraron στασιασταί convirtiéndolo en συστασιασταί, haciendo a Barrabás partícipe de su delito. La falta de claridad del original podría deberse sólo a torpeza expresiva; en tal caso, el Segundo Evangelista incluiría a Barrabás entre los rebeldes. No tenemos seguridad al respecto. ¿Quería decir el evangelista que Barrabás estaba detenido accidentalmente en el mismo lugar de encarcelamiento en que estaban οι στασιασταί, o se refería a Barrabás como uno de ellos? Subsiste la posibilidad evidente de que la frase «junto con los insurrectos, los que habían cometido un crimen en la insurrección», quiera decir sólo lo que

dice: Barrabás estaba en la cárcel junto con ciertas personas que habían sido acusadas de insurrección y asesinato. Las palabras no nos dicen que el propio Barrabás hubiese participado en tales actividades sediciosas. Hay que tener en cuenta que el evangelista utiliza el artículo definido dos veces. Habla de ἡ στάσις y de οἱ στασιασταί. Si su intención era afirmar que Barrabás estaba incluido entre los rebeldes, o revolucionarios, que habían cometido un acto criminal, el modo natural de hacerlo habría sido utilizando la expresión εἰς- ἑκ τῶν στασιαστών. Marcos es, por decir poco, impreciso respecto a este punto... y como Marcos es el único Evangelio capaz de aclararnos la cuestión, nos es imposible llegar a una conclusión definitiva.

Los autores de los Evangelios posteriores no tuvieron ningún acceso a información independiente.¹⁹ En Mateo 27, 16 se califica a Barrabás de δέσμιος- ἐπίσημος-, un preso notable.²⁰ Ni una palabra de por qué estaba preso Barrabás. El Tercer Evangelio nos dice que Barrabás había sido encarcelado por participar en «cierta» insurrección, y por un crimen que había cometido (Lc 23, 19)... pero el evangelista se limita a reformular Mc 15, 7 con objeto de darle una forma más precisa, en vez de la ambigua redacción de Marcos. Su reformulación, como la sustitución de συστασιασταί por los copistas medievales por στασιασταί, se hace sin que posea más datos, y no permite por tanto, deducciones históricas²¹ Por último, en Juan se llama bruscamente a Barrabás un ληστής-, un revolucionario (Juan 18, 40b).

Los Evangelios no nos proporcionan ninguna información fidedigna de la causa de la prisión de Barrabás, ni de su duración. Lo más próximo a la realidad con que contamos (y sólo forzando el sentido de las palabras μετά των στασιαστών en Mc 15, 7), es que se sospechaba de él que había participado en una acción revolucionaria en la que se habían cometido actos criminales.

Tampoco nos dicen los textos evangélicos si Barrabás estaba esperando juicio o si ya se había resuelto su causa. Si era sospechoso de un delito por el que aún no había sido juzgado, el gobernador no tenía derecho alguno a interrumpir las

actuaciones. Si había sido condenado por un delito, su liberación habría sido aún más increíble sin mediar la intervención del emperador de Roma.²²

El problema es el siguiente: los evangelistas no nos dicen nada del origen y el estatus personal de Barrabás; la versión del motivo de su encarcelamiento es ambigua (Lc 23, 19 es una ampliación de Mc 15, 7, y Jn 18, 40b es fuente secundaria) y no nos dicen nada tampoco del estado de las diligencias jurídicas, si se habían emprendido, de su caso. Aunque los evangelistas se muestren parcos en estos puntos, son muy elocuentes a la hora de explicarnos cómo clamaba la multitud por que se diese libertad a Barrabás; pero sus descripciones no coinciden en modo alguno unas con otras. El Segundo Evangelio nos explica que la multitud pidió espontáneamente a Pilatos «que hiciera lo que solía hacer», es decir, poner en libertad a un preso. Cuando Pilatos propone liberar a Jesús, el Rey de los Judíos, la multitud, incitada por los sacerdotes, elige en su lugar a Barrabás (Mc 15, 8-11). Según el Primer Evangelista, Pilatos, sin que la multitud le incite a ello, se ofrece a liberar a «Jesús al que llaman Cristo, o Jesús el hijo de (R)Abba(n)», y la multitud, influida de nuevo por los sacerdotes, pide que se ponga en libertad a Barrabás (Mt 27, 17-20). En Lucas, el incidente se produce en una etapa posterior; sin referencia a ninguna costumbre o hábito, Pilatos ofrece liberar a Jesús, pero la multitud rechaza su oferta y pide (esta vez sin intrigas sacerdotales) que ponga en libertad a Barrabás en vez de Jesús Lucas 23, 13-16, 18).²³ En el Cuarto Evangelio, los judíos, que hasta entonces se habían portado bien y no le habían pedido nada a Pilatos, oyen al gobernador recordarles su costumbre. Cuando Pilatos les pregunta si quieren que ponga en libertad a Jesús, ellos gritan «de nuevo»: «¡A éste no, sino a Barrabás!» (Jn 18, 39-40). Con esto podemos ver que el episodio de Barrabás no figuraba en principio en el Cuarto Evangelista. Los judíos gritan de nuevo, pero no hay ninguna mención de juicio previo. El *πάλι* de Jn 18, 40 está copiado de Mc 15, 13. Un revisor del Cuarto Evangelio insertó en la versión juaniana el incidente de Barrabás, tomando prestados datos disparatados y superficiales.

Es imposible deducir información sobre hechos reales o llegar a conclusiones históricas sólidas de estas versiones confusas y contradictorias. La intención apologética de los relatos destaca en todos los detalles. Los evangelistas querían demostrar ante todo que la decisión de condenar a Jesús se debía enteramente a la iniquidad de los judíos y no a una sentencia del gobernador. Explican a sus lectores poco sobre Barrabás, pero mucho sobre los judíos que gritaban. Curiosamente, los relatos no resultan convincentes pese a los esfuerzos desplegados por los autores. Pilatos no tenía, claro está, autoridad alguna para conceder el perdón a un reo ya condenado ni para interrumpir las actuaciones legales que se hubieran emprendido contra un acusado. Pero si existía una costumbre, tal como se indica, y la elección de la multitud recayó en Barrabás, nada podía haber impedido al gobernador, si hubiera querido, liberar además a Jesús. Habría sido para él una cosa fácil, si no había declarado culpable a Jesús. Existiese o no la costumbre, la condena de Jesús no dependía de la absolución de Barrabás. Los autores de los Evangelios querían demostrar ante todo que los buenos propósitos de Pilatos habían sido inútiles. El lector avisado llegará también por su parte a la conclusión de que no fueron menos inútiles todos los esfuerzos de los evangelistas.

Pese a las diferencias que pueda haber en los relatos evangélicos en lo que se refiere a Barrabás, todos los evangelistas están de acuerdo en que la multitud presionaba a Pilatos insistiendo en que debía condenar a Jesús a morir en la cruz.²⁴ En Mc 15, 13, la multitud grita *σταύρωσον αὐτόν*, y en el versículo 14 formula vociferante la misma petición a Pilatos. En Mateo 27, 22, el grito es *σταυρωθήτω ...* como si no estuviera allí Pilatos y la multitud misma dictase veredicto.

El episodio de Barrabás sigue siendo un enigma. La tendencia que se percibe en la descripción del episodio es clara;²⁵ los hechos distan mucho de serlo. Lo que sigue se plantea de modo provisional como un intento de explicar lo que podría haber sucedido. No puedo pretender calificarlo de hechos demostrados.

Había dos personas llamadas Jesús que estuvieron al mismo tiempo cautivas de Pilatos: Jesús de Nazaret y Jesús el hijo de (R)Abba(n). Pilatos había ordenado la detención de uno de ellos:²⁶ Jesús el hijo de José. A este Jesús le detuvo un destacamento de soldados romanos, ayudado por la policía del Templo, en el Monte de los Olivos. De allí, le llevaron a la residencia del sumo sacerdote para que le interrogase (Jn 18, 12-13a), y el sumo sacerdote había sido avisado para que tuviese dispuesta un acta de acusación para una sesión matutina en la corte del prefecto. El otro Jesús, el hijo de (R)Abba(n), quizás fuese detenido aproximadamente al mismo tiempo, y puesto de inmediato bajo custodia romana. Pilatos, cuando llevaron a su presencia al primer Jesús (Jesús de Nazaret) de la sala de sesiones del Sanedrín, podría no haber advertido siquiera la identidad de los dos presos que ahora estaban bajo custodia romana, que se llamaban Jesús ambos. El gobernador no podía tener un conocimiento muy profundo del funcionamiento interno de los asuntos judíos y en su círculo de conocidos no es probable que hubiese individuos del estatus de Jesús. Si le informaron de que habían sido detenidos dos hombres en vez de uno, ambos de nombre «Jesús», no podía estar seguro de la identidad de la persona a la que quería procesar. De ahí que pudiera formular la pregunta «¿Cuál de los dos?» a la gente que hubiera fuera del palacio o a los custodias que acompañaran al preso. La dramática escena de los Evangelios en que se describe el clamor de la multitud pidiendo la liberación de Barrabás y la crucifixión de Jesús de Nazaret es posible, pero en la realidad histórica podría haber consistido sólo en una declaración respecto a la identidad de los Jesuses detenidos. Por ella, habría sabido Pilatos que Yeshu bar (R)abba(n) no era la persona a la que se había ordenado detener. Por tanto, le puso en libertad e inició el juicio de Jesús, «el rey de los judíos».

No puede afirmarse que esta versión constituya algo más que una hipótesis. Los relatos embarullados de los Evangelios sobre el episodio de Barrabás, unidos a la ausencia completa de pruebas confirmatorias de una costumbre que

obligase al gobernador a dejar libre a un preso, puede justificar ciertas conjeturas, pero no permite nada parecido a la deducción histórica confirmada. Yeshu bar (R)Abba(n) parece haber sido un individuo que existió realmente y que estuvo detenido en una cárcel romana de Jerusalén en la época en que fue presentado Jesús a Pilatos. Quién era exactamente, la causa de su detención y lo que hizo después de que le pusieran en libertad no podemos saberlo. ²⁷

11. EL ESCARNIO

En nuestro examen de la perícopa marcosiana sobre la sesión nocturna del Sanedrín en el palacio del sumo sacerdote, inmediatamente después de la detención de Jesús, llegamos a la conclusión de que Mc 14, 53b, 55-64 era una adición del Segundo Evangelista al relato de la Pasión, sin ninguna base tradicional. Una de las consideraciones que llevaban a esta conclusión eran las diferencias entre la versión lucasiana y la marcosiana, y la imposibilidad de explicar la versión lucasiana más que con la existencia de un relato premarcosiano que el Tercer Evangelista conoció y siguió. Resultaban significativas a este respecto las discrepancias entre la versión lucasiana del escarnio y la marcosiana: en Lucas, afrentaban a Jesús los *ἀνδρες· οἱ συνέχοντες· αὐτόν* (los guardias que le custodiaban), mientras que en Marcos son los miembros del tribunal supremo los que se entregan a esta especie de farsa bufa. El Tercer Evangelio no menciona una sesión nocturna, pero Lc 22, 63-65 pinta una escena de burla brutal durante la noche, tal como hace Mc 14, 65 (Mt 26, 67-68). De esto se deduce, pues, que Mc 14, 65 no es una creación gratuita del Segundo Evangelista, sino que se basaba en alguna tradición de que disponía éste, por mucho que pueda haber adaptado el motivo a su propia versión de la sesión nocturna. Por tanto, no asignó el tema del escarnio de Jesús al puesto que hoy ocupa en Mc 14, 65 y Lc 22, 63-65 un autor individual, sino que la escena tenía ya ese lugar en una tradición anterior.¹

Hay diferencias de detalle: en Lucas, maltratan a Jesús antes; en Juan, durante, y en Marcos, después de que lo interrogue el sumo sacerdote. Tales diferencias se deben al uso diverso que han hecho los evangelistas del motivo tradicional. La descripción menos improbable es la de Lucas

Mc 14, 65 y Lc 22, 63-65 no son, respectivamente, las únicas descripciones del maltrato, o el escarnio, que padeció Jesús después del prendimiento; Lc 23, 11 menciona un escarnio de Herodes Antipas y su corte; en Jn 19, 2-3, la escena se sitúa en el pretorio antes de la sentencia definitiva de Pilatos; en Mc 15, 16-20, y Mt 27, 27-31, aparece después que Pilatos dicta sentencia. Podemos ver, pues, en

los Evangelios nada menos que cinco descripciones de la escena que contienen básicamente el mismo motivo, a saber, el maltrato y escarnio de Jesús en el curso de los acontecimientos que preceden a su crucifixión, si bien situado por los evangelistas en distintas etapas del proceso. Es imposible de por sí que se produjese cinco veces el mismo incidente con sólo leves diferencias, por obra de la policía, de los miembros del tribunal supremo, de Herodes y sus soldados y, por último, de los legionarios romanos antes, y también después, de que el gobernador dictase la sentencia. La versión más antigua incluía manifiestamente un caso de escarnio de Jesús. La descripción de este incidente se desplazó a varios lugares en el curso de la tradición y acabó ligada a situaciones distintas. Ocurrió algo muy parecido en la transmisión del relato del juicio propiamente dicho; al pasar por varios transmisores, ninguno con datos directos de lo relacionado con las diligencias judiciales o con el escarnio y maltrato de Jesús, este motivo del ultraje sufrió un desplazamiento de su contexto original, se multiplicó exactamente igual que el relato mismo del juicio, y quedó encajado en tradiciones diversas. Por último, el motivo llegó a los autores de los Evangelios en una variedad de formas distintas. Deseosos de relatar la Pasión del modo más detallado posible, retuvieron los evangelistas el motivo en el contexto en que los encargados de transmitir la tradición lo hubiesen emplazado. La escena de la que hoy tenemos cinco versiones distintas tuvo una base histórica. La versión más antigua del juicio a Jesús sólo refiere la escena una vez.

Intentaremos localizar el marco original del escarnio. Para ello, hemos de diferenciar en primer término las aportaciones personales del autor y de la tradición subyacente; en segundo, las tradiciones primaria y secundaria que originaron la multiplicación del motivo.

En Lc 22, 63-65/Mc 14, 65 (Mt 26, 67-68) y Jn 18, 22, tenemos un acontecimiento sucedido teóricamente *antes* de la entrega de Jesús a Pilatos; Lc 23, 11, Jn 19, 2-3 y Mc 15, 16-20 (Mt 27, 27-31) reflejan uno que se produjo *después* de que compareciese ante el gobernador el detenido. Esta diferencia puede servirnos de

punto de referencia en nuestro análisis, dividiendo el análisis en dos etapas principales.

La referencia al escarnio de Jn 19, 2-3 (la más moderna) es una mera modificación de la de Mc 15, 16-20. Lo único distinto es el momento temporal de la escena. En el Cuarto Evangelio, el escarnio precede al momento en que Pilatos decide definitivamente el destino de Jesús, mientras que en el Segundo se produce tras el veredicto del prefecto. La transposición en Juan a una etapa anterior, difícilmente puede basarse en una tradición independiente. Puede deberse al propósito del evangelista de hacer ver que Pilatos agota todos los medios de satisfacer la sed vengativa de los judíos; el gobernador ordena que se flagele a Jesús (19, 1) y permite que la soldadesca se divierta un poco con el acusado-(19, 2-3), con la vana esperanza de aplacar así la furia insaciable de los judíos y de evitar a Jesús un destino peor.²

El que los últimos evangelistas procuren separar en sus relatos la flagelación del pronunciamiento de la sentencia por el gobernador obedece claramente a razones apologéticas; la flagelación era una parte básica de la pena de crucifixión

Lo único que podría alegarse en pro de la hipótesis de que el Cuarto Evangelista siguiese en su versión alguna tradición bastante tardía es que Juan relata como un hecho lo que Lucas expone como una sugerencia. En el Tercer Evangelio (Lc 23, 16-22), Pilatos propone hacer flagelar a Jesús, y dejarle luego libre. La versión del Tercer Evangelista es evidentemente una aportación personal. El que se repita la propuesta es indicio de que el autor quería conseguir su objetivo; es patente el afán evangélico de convencer al lector de que el gobernador quería evitar la sentencia de muerte. La versión lucasiana de este incidente no se basa en la tradición. Sin entrar a analizar si hay relación entre Lc 23, 16, 22 y Jn 19, 1-5, baste decir que son ambos más modernos que Mc 15, 16-20. Ambos son sólo obra del autor, reconstrucciones de la tradición, mejor preservada en el Segundo Evangelio.

Es menos directa la relación entre el relato marcosiano y Lucas 23, 11. La escena que se describe en este último pasaje tiene ciertas similitudes con la conocida de Mc 15, 17a-18, aunque aquí ocupan el lugar de los legionarios de Pilatos

miembros del cortejo de Herodes; la túnica con que visten a Jesús es «espléndida» (¿o blanca? λαμπρά);³ se omiten la coronación burlesca y el homenaje bufo y el despojo (Lc 15, 17b-20a) después de que los soldados han concluido su burla teatral. Todo análisis del carácter del relato lucasiano vendrá condicionado por los puntos de vista personales sobre el origen del episodio de Herodes de Lc 23, 6-7, 8-12. Si se considera toda la sección invención del Tercer Evangelista, el juicio incluiría el relato del escarnio. Por otra parte, si es cierto que Lc 23, 6-7 constituye el lazo de unión del evangelista entre Mc 15, 2 (= Lucas 23, 3) (siendo quizás Lc 23, 2 una elaboración de Mc 15, 3) y cierta tradición que hablaba de un juicio de Jesús ante Herodes Antipas,⁴ sería razonable sustentar que la descripción del escarnio de Lc 23, 11 procede de una tradición, aunque secundaria, estructurada antes de que el Tercer Evangelista recogiese sus materiales.⁵ En este caso, la tradición habría trasladado ya el escarnio del lugar que ocupa en Mc 15, 16-20 a una etapa anterior de las actuaciones. La fuente última de la que se había formado esa tradición sería la misma que la de Mc 15, 16-20. ⁶ Por tanto, Lc 23, 11 no tiene más fundamento válido que Jn 19, 2-3 para pretenderse anterior a la tradición encarnada en Mc 15. Debemos, pues, centrar ahora nuestra atención en esta última.

Se ha dicho muchas veces que los soldados, al reunirse toda la guarnición (Mc 15, 16b) e iniciar su farsa burlesca (Mc 15, 17-20a), actúan como siguiendo un plan preconcebido. No precisan ninguna indicación de superiores ni de extraños, sino que actúan espontáneamente como si ensayaran papeles bien conocidos de una obra popular. Se ha dicho en concreto⁷ que la burla a la que la soldadesca de Pilatos se entrega para divertirse tiene paralelos en una serie de representaciones teatrales callejeras del populacho alejandrino que ridiculizó a Agripa I cuando visitó la ciudad en el 38 dC. Filón nos refiere en **In Flaccum** con bastante detalle cómo el populacho de Alejandría se divirtió a costa del rey de los judíos, Agripa. Con ocasión de su visita, se reunió la chusma y procedió a representar una especie de pantomima: vistieron a un vagabundo callejero bien conocido, llamado Καραβάς (Carabas), le vistieron de rey, le pusieron en la

cabeza un ramo de papiro a modo de corona, le colgaron una esterilla por los hombros en lugar de la *χλάμυς* y le pusieron en la mano, a modo de cetro, un tallo de papiro. Adornado así como un rey de carnaval, Carabas fue llevado por el populacho por las calles de la ciudad, recibiendo bufos homenajes de los festejantes. El propósito de los alejandrinos era ridiculizar a Agripa. Filón, al describir su conducta, menciona parcamente el hecho de que imitaban a los autores de pantomimas y farsas vulgares: *πη δέ και ποιηταῖς- μίμων και γελοίων διδασκάλους-χρώμενοι τήν έν, τοις αίσχροῖς- εύφυίαν έπεδεικνουντο* ⁸ y comenta el tono teatral de todo ello: *ώς- έν μεατρικοῖς- μύοις-*.⁹

En los escritos de la antigüedad hay muchas referencias similares a representaciones groseras del populacho, *mimicae ineptiae*. Esta jocosa diversión podía ser, a veces, más cruel de lo que lo fue en el caso de Carabas, aunque, incluso en este caso, la juega degeneró en linchamiento.¹⁰ En *Sobre los espectáculos*, Marcial habla de una representación en el anfiteatro de Roma de una obra en que se crucificó realmente a un reo en escena y, cuando colgaba indefenso de la cruz, lo despedazó un jabalí furioso. «Sus miembros mutilados vivían, aunque goteaban sangrientos, y no había en su cuerpo parte con forma de cuerpo»:

*Qualiter in Scythica religatus rupe Prometheus Adsiduam mimio pectore pavit avem,
Nuda Caledonio sic viscera praebuit urso Non falsa pendens in cruce Laureolus.*

Vivebant laceri membris stillantibus artus Inque omni nusquam corpore corpus erat. ¹¹

Siendo habituales tales prácticas en el mundo circense, no es raro que el escarnio de Jesús, según Mc 15, 16-20, muestre algunos rasgos «típicos», bosquejando una pauta teatral que explicaría la aparente espontaneidad de las acciones de los legionarios.¹² Los soldados se divierten en el *αυλή* del *πρατώριον* con el «Rey de los Judíos» sin estímulo alguno de Pilatos ni de la multitud judía congregada afuera. Nadie les incita. Es evidente que repiten una pantomima popular, una comedia bufa que han visto ejecutar a actores callejeros en algún otro sitio, y que imitan ahora a expensas del reo «rey», sin necesitar estímulos ni indicaciones

para iniciar la representación. Esa conducta completamente espontánea de los soldados hacia el reo quizás fuese la parodia de una parodia: hacen, por su cuenta, lo que han visto hacer en funciones teatrales populares que han presenciado. Engalanan y adornan a Jesús de modo parecido a como la chusma de Alejandría engalanó al vagabundo Carabas para su diversión grosera. En vista de las pruebas externas de la existencia de bufonadas populares, rasgos de las cuales concuerdan, en gran medida, con los detalles que se dan en Mc 15, 16-20, es casi obligado concluir que el marco primero de este motivo del escarnio de Jesús tuvo que ser ese momento de las actuaciones en que lo sitúa Marcos. Los soldados sólo se entregan a su bufonada teatral con Jesús una vez que el gobernador ha dictado sentencia. La tradición multiplicó más tarde la escena. Es posible que el Tercer Evangelista hallase ya asociado el motivo, por una tradición secundaria, al relato de una presentación de Jesús a Herodes Antipas. Para evitar lo que consideraba correctamente un doblete, omitió t:l escarnio después de la decisión definitiva de Pilatos. Pero debía conocer el relato marcosiano, y asigna un puesto a la burla de los soldados de Pilatos en su descripción de la crucifixión, Mc 23, 36-37.

Tras analizar las descripciones de Mc 23, 11 y Jn 19, 2-3 y demostrar su carácter secundario (pues una se basa en un ramal derivado de la tradición primaria y la otra no es más que una modificación de esta tradición, obra del autor) nos queda ahora estudiar la descripción del escarnio de Jesús antes de que fuese entregado a Pilatos, es decir, cuando estuvo detenido en la residencia del sumo sacerdote. La escena, como la del *αυλή* (Mc 15, 16), se produce en un recinto cerrado y, de hecho, en un entorno menos accesible al público que el patio del cuartel de los legionarios. No puede haber, pues, informes de testigos presenciales. La descripción de lo que Lc 22, 63-65 y Mc 14, 65 dicen que pasó difiere considerablemente de la del escarnio de Jesús a manos de los soldados romanos. Es más probable, en realidad, que hubiese algún relato del maltrato de Jesús durante su detención en la casa del sumo sacerdote, que era parte de una tradición que conocía el Tercer Evangelista, y que no fuese idéntico al texto que

hoy tenemos de Marcos. La cuestión es ahora la siguiente: ¿cómo llegó a incluirse este elemento en un relato de la custodia de Jesús antes de que le enviaran a Pilatos?

Dado que hemos de rechazar una referencia de testigos presenciales de lo que sucedió durante la detención nocturna de Jesús en la residencia del sumo sacerdote.¹³ la fuente más probable de los relatos de Mc 14, 65 y Lc 22, 63-65 será el testimonio profético escritural. Puede que Isa 50, 6 nos aporte la clave.¹⁴ La similitud de vocablos (όαπίσματα, πρόσωπον, έμπτύσματα/έμπτύειν) con el versículo de Isaías es especialmente notoria en el texto griego de los Profetas, y quizás indique que la tradición en que se basa Lc 22, 63-65 y Mc 14, 65 nació en una comunidad grecoparlante. Hubo transmisión de un relato de época anterior del escarnio y maltrato de Jesús; al repetirse la historia, el relato sufrió variaciones y diversificaciones a manos de los transmisores; el motivo del escarnio acabó separándose de su contexto original, la condena de Jesús. Acabó ligado a la narración de los hechos relacionados con su prendimiento. Jesús fue detenido por soldados romanos (Jn 18, 3, 12). Son los soldados romanos los actores de Mc 15, 16-20. La transposición del motivo del escarnio de Jesús (en cierta etapa del curso de la tradición oral) a un lugar del relato de la Pasión correspondiente a Lc 22, 63-65 pudo facilitar la tradición conservada en Jn 18, 12, respecto a la identidad de los que le escoltaban. La descripción del incidente en Lc 22, 63-65/Mc 14, 65 es lo bastante distinta del escarnio tras la sentencia de Pilatos para impedirnos suponer que la hubiese podido derivar directamente de Mc 15, 16-20 o de su fuente un evangelista. Intervino la tradición oral.

El relato del escarnio en casa del sumo sacerdote se basa en una tradición secundaria estructurada después que se hubiese articulado la reproducida en Mc 15, 16-20. Esta tradición secundaria situó el escarnio en el relato de la detención de Jesús antes de su envío a Pilatos.

La tradición más antigua, basada en el hecho histórico, ya que no en un informe de un testigo presencial, sólo conocía un escarnio, mientras que nuestros Evangelios, en su estado actual, incluyen cinco. El marco original de la escena es

después del juicio de Pilatos, como en Mc 15, 16-20 y Mt 27, 27-31. Los actores son los legionarios. La meditación sobre la Pasión de Jesús, y su asociación con la profecía, hizo que los detalles de la escena se ampliasen y se multiplicasen las versiones del relato. El motivo pasó a unirse a escenas distintas de aquellas en que estaba emplazado en la versión original; cambió su marco espacial y su marco temporal. Surgieron así tradiciones que son la base de las versiones de Lc 22, 63-65 y Lc 23, 11, respectivamente. Los elementos entretejidos en estos relatos son elementos tradicionales, aunque las tradiciones a que pertenecen sean secundarias. En una etapa aún posterior, el Segundo Evangelista modificó la tradición secundaria que aflora en Lc 22, 63-65, combinándola con su versión de una sesión nocturna del Sanedrín y dando origen así a Mc 14, 65. Asimismo, el Cuarto Evangelista modificó el relato de Mc 15, 16-20 adelantando el escarnio hasta la posición que ocupa ahora en Jn 19, 2-3.¹⁵

En el Cuarto Evangelio, que es el que muestra una actitud más prorromana y más antijudía de los cuatro, sólo hay una descripción del escarnio de Jesús, que es obra de soldados romanos... no de los miembros del Sanedrín como en Marcos y Mateo ni de la policía judía como en Lucas. En el relato en que se basa Jn 18, 12-13a, 19-23, el contrapunto de estas descripciones sinópticas del maltrato que padeció Jesús antes de que le llevasen al procurador, se desembaraza de todo «cumplimiento profético»; el relato se racionaliza, y el acontecimiento (v. 22) se describe de modo resumido como un interrogatorio de tercer grado.

Cabe, en fin, sostener que sólo formó parte de la tradición más primitiva una de las versiones del escarnio de Jesús. Podrían aducirse pruebas decisivas partiendo de Mc 10, 34: la tradición primitiva de la Pasión informaba de actos de «escarnio», de «escupitajos» y «azotes», junto con la acción de «matar», y todos estos actos se atribuían a paganos (Mc 10, 33)¹⁶

La agrupación de los cuatro tipos de actos enumerados en Mc 10, 34 no coincide con ninguna otra descripción del escarnio de Jesús más que la que se da en Mc 15, 16-20 (Mt 27, 27-31). *Ésta es pues, «la sede original» del escarnio en la*

tradición. El relato de la escena del escarnio localizada en el palacio del sumo sacerdote mientras Jesús estuvo detenido allí, procede de un ramal de la tradición primaria. El motivo del escarnio, a causa del deseo de demostrar que se cumplían las profecías (ya en el curso de la transmisión oral), vino a relacionarse con un relato de lo que se suponía que había sucedido antes de que llevasen a Jesús a la cámara del Consejo (συνέδριον) del Sanedrín (ποεσβυτέριον του λάου).

12. LA INSCRIPCIÓN DE LA CRUZ

Los cuatro Evangelios nos informan de una inscripción en la cruz de Jesús, pero hay variantes respecto al contenido de la inscripción (Mc15, 26; Mt 27, 37; Lc23, 38; Jn 19, 19). La forma más simple es la de Marcos: «El Rey de los Judíos». El Segundo Evangelio no incluye ninguna información sobre el idioma, o idiomas, en que se hizo la inscripción, pero como la lengua que se hablaba en Judea era el arameo, él debe ser el candidato evidente. Las palabras concretas de la inscripción podrían haber sido: $\nu\prime\text{-}\pi\pi\prime\acute{\iota}\ \nu\wedge\pi\ \omicron\ \nu\acute{\iota}\omicron\iota\pi\prime\tau\ \text{tain}$.¹

Mientras el Segundo Evangelista trata la inscripción de la cruz como «un détail légal de l'exécution»,² una expresión simple y directa del motivo de la ejecución de Jesús (el delito del que se le había declarado culpable),³ los evangelistas posteriores amplían el sencillo informe marcosiano, sumando a las palabras de la inscripción propiamente dicha otras y subrayando su carácter multilingüe. El término $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ desaparece, sin embargo, de las versiones lucasiana y juaniana del «détail», por no casar con el respeto debido a Jesús de Nazaret. El cambio es completo en el Cuarto Evangelio, donde las palabras del titulus (este término técnico aparece concretamente en Jn 19, 19) en vez de ser indicación de por qué se había emitido un veredicto judicial adquieren un sentido profético. Igual que Caifas, contra su deseo, se ve obligado a anunciar el cumplimiento de un plan providencial (Jn 11, 51), así Pilatos, cuando ordena que se fije en la cruz una inscripción (Jn 19, 19), no indica la $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ (causa) de la muerte de Jesús, sino que proclama su $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$ (basileia - reinado). Esto se corresponde con el carácter general de la versión juaniana de la crucifixión de Jesús. El titulus no indica ya el delito concreto del condenado; es una confirmación profética de la soberanía de Jesús sobre las gentes de todas las lenguas lo que Pilatos (¿involuntariamente?) ordena fijar en la cruz, y allí permanece pese a la oposición judía. La cruz, no se identifica ya con la mayor humillación del ser humano, se ha convertido en símbolo de la exaltación de

Jesús; lejos de interpretarse la Pasión en el sentido de ταπεινοῦσθαι, se describe con la expresión ὑψωθῆναι.⁴ Pese a expresiones como «Tengo sed», la descripción de la muerte de Jesús que hace el Cuarto Evangelio, carece de realismo. La muerte sólo es en él una fase transitoria de la glorificación del Λόγος (Logos-Verbo) - eterno en su ruta hacia el Padre que le había enviado. Jesús no dice «tengo sed» porque realmente la tuviese, lo dice para que pueda cumplirse la profecía de las Sagradas Escrituras (Jn 19, 28).

Quizás sea esta interpretación juaniana de las palabras grabadas en la cruz lo que ha llevado a algunos autores modernos a dudar de la historicidad de todo el relato que figura en Mc15, 26.⁵ Este escepticismo carece de base. T. A. Burkill, en su monografía sobre el evangelio marcosiano, analiza la inscripción y acaba aceptando que Mc15, 26 pertenece al estrato más primitivo del relato de la Pasión,⁶ fielmente reproducido en este caso por el Segundo Evangelista. Y ésta parece ser la conclusión correcta. Hay, desde luego, buenas razones, además de las que ha expuesto Burkill, para no dudar del hecho histórico de que se fijó en la cruz una inscripción como la citada en Mc15, 26, o se colgó de ella, en la crucifixión de Jesús de Nazaret. Si algo hay sobre su pasión que figure en los cuatro Evangelios y esté de acuerdo con la historia, es precisamente el dato de que fue crucificado y que de la cruz de que colgó su cuerpo torturado colgaba también una indicación sumaria de la causa por la que había sido condenado al servile supplicium.⁷

Como se ha indicado ya, no hay razón válida para considerar el ἐπιγραφὴ τῆς-αἰτίας- αὐτοῦ (Mc15, 26) como algo más que simple dato histórico. Las palabras de la inscripción no contienen la menor referencia al Antiguo Testamento, y no pudieron nacer del deseo de hacer coincidir la versión de las últimas horas de Jesús con una predicción divina. Las palabras del titulus de Pilatos eran, en cierto modo, ofensivas, hasta para la visión cristiana de la persona de Jesús.⁸ Lejos de nacer de un deseo de buscar confirmación profética en las palabras de Mc15, 26, fue precisamente este versículo el que indujo a algunos cristianos a alterar la redacción de Salm 95 (96), a fin de que el Antiguo Testamento

coincidiera con lo que el Nuevo pretendía; «la historia» es, aquí, pues, anterior a «la profecía». Las palabras κύριος- έβασίλευσεν en Salm 95, 10 Gk (96, 10 en el M. T.) se modificaron para que coincidieran con el informe evangélico de la inscripción de la cruz de Cristo, de modo que dijese ο κύριος- έβασίλευσεν από ξύλου. Fue una adaptación cristiana primitiva. La Epístola de Barnabas 8, 5 la refiere con las palabras ή βασιλεία Τησοῦ επί ξύλου, y Justino lo aprovechó en su Diálogo con Trifón.⁹ Esta interpretación llegó a aceptarse luego de modo casi general en el occidente cristiano. Tertuliano, en *Adversus Marcionem*, parece convencido de su autenticidad: «*si legisti penes David Dominus regnavit a ligno, expecto quid intellegas, nisi forte lignarium aliquem regem significan Iudaeorum, et non Christum, qui exinde a passione ligni superata morte regnavit*».¹⁰ Es significativa la sustitución de «Deus» por «Dominus» y del futuro «regnavit» por el perfecto en el pasaje paralelo de *Contra los judíos*, de Tertuliano: «*Si legistis penes prophetam in Psalmis Deus regnabit a ligno, expecto quid intellegatis, ne forte lignarium aliquem regem significan putetis, et non Christum, qui exinde a passione ligni [Christi] superata morte regnavit*».¹¹ La referencia reaparece en *De montibus Sina et Sion* del Seudocipriano: «*annuntiate regnum Dei in gentibus, quia Dominus regnavit a ligno et transivit in gentibus*»,¹² y la repiten Ambrosio, Agustín, León el Grande, Gregorio el Grande, Casiodoro, Pedro Damían, Bernardo de Clairvaux y otros. En recensiones griegas recientes del Salterio, se ha eliminado discretamente del texto la interpretación, que pasa a las notas al pie. Aún puede encontrarse, sin embargo, en el Salterio Veronense.

Hay otra razón, quizás aún más sólida, para no presumir que la teología y la apologética influyeran en el texto de la inscripción: los autores de los Evangelios compilaban tradiciones que ellos reformulaban y adaptaban para ajustarlas a las ideas de un público acostumbrado a leer en griego, y empapado de las ideas predominantes en el antiguo mundo mediterráneo: para ellos, el significado de Jesús no dependía del hecho de que fuera ο βασιλεύς των Ιουδαίων, sino de que era ο σωτήρ του κόσμου. No puede sostenerse, pues, que las ideas

teológicas del Segundo Evangelista hubiesen sugerido las palabras de Mc15, 26. Por último, la costumbre de fijar un titulus al cuerpo del reo crucificado la atestiguan otras fuentes como característica del procedimiento penal romano.¹³ La ausencia completa de consideraciones ulteriores (es decir, propósitos apologéticos, por parte de primitivos κηρύσσοντες- (predicadores) o motivaciones teológicas del Segundo Evangelista) y la presencia, al mismo tiempo, de pruebas objetivas confirmatorias, no dejan ninguna duda respecto a la historicidad del hecho.¹⁴

Que Jesús murió crucificado y que la cruz llevaba una inscripción explicando la causa de su condena, es el único dato sólido y cierto que debería ser el punto de partida de cualquier investigación histórica de las versiones evangélicas de su juicio.

Llegados a este punto, cabrían algunos comentarios sobre «las últimas palabras» que los diversos evangelistas atribuyen al Jesús agonizante. Hay tres declaraciones que pasan por tales: Mc15, 34 (Mt 27, 46), Lc23, 46 y Jn 19, 30. Las versiones lucasiana y juaniana de las últimas palabras de Jesús no tienen base sólida de veracidad histórica; los autores de Lucas y Juan no podían aceptar la idea de que Jesús pudiese haber entregado su alma con palabras que cupiese interpretar como un grito de desesperación y desamparo. El hecho mismo de que se pueda dar tal interpretación a las palabras «Dios mío, Dios mío, por qué me has desamparado», lo han alegado varios estudiosos-como prueba de la historicidad de tal exclamación. El argumento no resulta convincente. El Segundo Evangelio contiene una referencia de las últimas palabras de Jesús que es ya mezcla de dos versiones distintas de la tradición. Según Mc 15, 37, Jesús murió con un gran grito inarticulado; Mc 15, 34 sustituye el grito inarticulado por una cita de Salm 22, 2 (21, 2 en el Salterio griego). Aquellos entre quienes se formó la tradición en que se basa Mc 15, 34, consideraron adecuado que las últimas palabras de Jesús tuvieran una referencia escritural.¹⁵ El Segundo Evangelista se encontró, al parecer, con dos tradiciones, y reprodujo ambas en los versículos 34 y 37. Es la segunda de las dos la que corresponde,

evidentemente, a la tradición primaria. Si bien a los autores de Lucas y Juan pudo influirles la idea de que no debía representarse a Jesús muriendo con palabras desesperadas en los labios, tal actitud psicologizante difícilmente podía corresponder al medio cristiano-judío en que se formó la tradición de Mc 15, 34. En ese medio todos vivían, actuaban y tenían su ser, en función de la Biblia. Por tanto, una cita del Antiguo Testamento tenía que parecerles más adecuada para el Jesús agonizante que un grito sin palabras.¹⁶

13. JESÚS Y SUS COMPATRIOTAS

Cuando el Primer Evangelista empezó a recoger tradiciones sobre Jesús y apuntarlas luego para formar un libro, trabajaba según un plan preconcebido que rigió la ordenación y agrupación de los materiales reunidos y seleccionados. Si bien los diversos elementos eran, en su mayor parte, tradicionales, la estructura literaria, el esquema del Evangelio, fue obra del escritor mismo. Sólo tenía una limitación su libertad para tratar el tema: los elementos debían ordenarse de modo que la crucifixión de Jesús pudiese relatarse hacia el final de la obra. Lo que viniese antes, podía disponerlo el evangelista en el orden que deseara. El final estaba predeterminado. Es evidente que el evangelista agrupó los materiales que usó para describir «las primeras etapas de la vida de Jesús» en un orden acorde con su concepción teológica personal y con los objetivos pramáticos de su obra.

Es de importancia básica para juzgar correctamente *los datos históricos* que identifiquemos *el carácter del objetivo que persiguen las versiones evangélicas del orden de los diversos acontecimientos* de la vida de Jesús. *El orden de las etapas anteriores de su vida se rigió por la idea de que fuesen fases del desarrollo de un plan literario que culminase en la crucifixión.* El final estaba allí antes de que se hubiese pensado en un principio, y era la culminación que daba sentido al conjunto. Los elementos tradicionales de la historia relacionados con «los acontecimientos primeros» están dispuestos de modo que proporcionen al lector una explicación razonable de la Pasión. El principio que guiaba a los autores no dependía de consideraciones biográficas ni históricas: se examinaba todo desde la eminencia del Gólgota. Por eso no pueden extraerse datos históricos o biográficos del orden de los elementos utilizados sobre el orden cronológico real de los acontecimientos de la vida de Jesús. Lo que sustenta las diversas partes de Marcos, nuestro Evangelio más antiguo, y las unifica, no es una descripción

histórica de acontecimientos objetivos, sino una finalidad teológica.

En Marcos vemos, casi desde el principio, que se habla de disputas entre Jesús y sus contemporáneos, y de la actitud hostil de éstos hacia él. Tales referencias no sirven para determinar el curso real de los hechos históricos. La relación de conflictos «anteriores» entre Jesús y sus adversarios judíos, las disputas que sostiene con varios adversarios (fariseos, escribas y otros) sólo sirven para preparar al lector para el desenlace de la historia global. La muerte de Jesús en la cruz, tras un juicio, era el dato básico; la Pasión eclipsa cuanto la precede. El desenlace final (pasión, muerte y resurrección de entre los muertos como Juez Eterno) orienta totalmente el relato. En *el plan del evangelista*, los actos de hostilidad de los judíos, situados en pasajes anteriores del relato, explican, en cierto modo, el final en la cruz; a *nuestro entender*, la muerte de Jesús explica la versión que da el evangelista de los conflictos anteriores. En cuanto el autor concibió el plan de achacar la muerte de Jesús a la malevolencia de los dirigentes judíos en vez de a un choque con la autoridad romana, juzgó preciso demostrar cómo había surgido la animosidad de ciertos grupos. Hubo de introducir, en consecuencia, ciertos detalles en su historia desde el principio mismo, detalles destinados a preparar al lector para lo que había de venir y a demostrar cómo había nacido y crecido la hostilidad hacia Jesús.

Es demostrable que algunas de las disputas relatadas no pueden referirse a acontecimientos que tuvieran lugar realmente en la vida de Cristo. Es muy dudoso que las lustraciones mencionadas en Mc 7, 3-4 fuesen obligatorias para los judíos, sacerdotes aparte, en aquel período.¹ Despierta recelos similares la autenticidad de lo que se nos explica en Mc 10, 2-9. No es la descripción de un debate en el sentido propio, pero expone el tema polémico de la licitud del divorcio en forma de una discusión entre Jesús y los fariseos.² El debate, tal como lo describe el Segundo Evangelio, es patentemente antihistórico; ningún fariseo hubiese puesto en duda que la ley judía permitía disolver los lazos del matrimonio.³ Da la impresión que el evangelista, aunque dispusiese de material tradicional,⁴ moldeó la historia de modo que pareciese un debate entre los

fariseos y Jesús.

Otro caso ilustrativo, que muestra cómo «la descripción de un debate» se adaptó e introdujo en su emplazamiento actual en el relato evangélico, es Mc 12, 1-12.

Los versículos 1b-9 tenían un origen autónomo; contenían una narración concisa, comprensible sin el apéndice que sigue. Concebido como un reproche contra los judíos y su resistencia a aceptar la predicación apostólica, era el relato una alegoría sobre el destino de Jesús, no una parábola narrada por Jesús mismo. El Segundo Evangelista, o puede que un predicador anterior, fundió el relato con el pasaje escritural de Salm 118, 22-23 (Mc 12, 10-11) para reforzar el sentido que se proponía darle. En principio, no se estructuraba el relato de modo que pintase un cuadro de la vida de Jesús. Pero el evangelista, al unir Mc12, 1a y el versículo 12, le asignó un puesto en la vida de Jesús y lo transformó en el relato de un supuesto debate entre Jesús y sus adversarios. Es un buen ejemplo de cómo se podía utilizar el material tradicional y elaborarlo para que se ajustase al propósito del evangelista.⁵

Hay casos en que la referencia a un debate u otro podía retrotraerse hasta un acontecimiento real de la vida de Jesús; pero la forma de exposición marcosiana no permite ninguna deducción histórica como causa, o marco, del debate correspondiente. Complica el problema el hecho de que el Segundo Evangelista, aunque quizás fuese el primero que escribía una interpretación relacionada de la historia de la vida de Jesús, no era el primero que narraba acontecimientos concretos de ella. «El Evangelio creció hacia atrás.⁶ Primero se formuló el relato de la Pasión, antes de que se hubiera considerado lo bastante significativo para recordarlo cualquier otro acontecimiento de la vida de Cristo. El Segundo Evangelio, en la versión que tenemos, es, en realidad, un relato de la Pasión ampliado... pero ampliado anteponiéndole una introducción desproporcionadamente larga. La «introducción» contiene elementos tradicionales, pero mientras se ampliaban las tradiciones, el conjunto de la historia se mantenía firmemente anclado al hecho de la cruz. Los anteriores expositores del Evangelio predicaban «Cristo... y el crucificado». Cuando se

recordaba, en el curso de la predicación primitiva, un momento u otro de la vida de Jesús, se trataban tales momentos en función de su muerte en la cruz. Cuando leemos ahora, en Marcos y en Evangelios posteriores, sobre diversos conflictos entre Jesús y sus contemporáneos, estamos obligados a prestar atención a este elemento formativo de la cristalización de la tradición evangélica.

Los autores de los Evangelios aluden repetidas veces a grupos judíos que albergaban sentimientos de hostilidad hacia Jesús. Los adversarios parecen ser miembros de un grupo, o partido, y no se les nombra individualmente. No son en realidad personas sino representantes de determinadas clases. Esto indica claramente que las *tradiciones evangélicas relacionadas con debates* entre Jesús y sectores diversos del pueblo judío *presuponen una situación determinada en la que había cristalizado ya una «política de grupo» determinada*. No son enemistades individuales las que afloran aquí, sino antagonismos de grupo contra grupo. Es indudable que hubo judíos que se opusieron a Jesús durante la vida de éste. Pero el hecho de que los evangelistas se refieran a sus adversarios por designaciones de grupo hace dudoso que poseamos, salvo en Mc 14, 1b y sus paralelos, una descripción de las ocasiones en las que se expresó la hostilidad hacia Jesús o de las causas que la produjeron.

Entre las narraciones de los diferentes Evangelios, hallamos una compleja interrelación. A veces, un evangelista se basa en la obra de otro. Además, de esta dependencia literaria de un Evangelio respecto a otro hay una interrelación de elementos tradicionales, antes incluso de que llegara a agruparse la tradición y llegara a dársele forma literaria. Las narraciones que circulaban oralmente se contaban y recontaban de modos diversos, dando así origen a versiones distintas, aunque retuviesen aún su similitud básica. A veces un evangelista, sin percatarse de que tenía delante dos versiones del mismo elemento tradicional, incorporaba ambas a su Evangelio. En otros casos, un evangelista elegía una versión y otro otra. Lo natural sería esperar que todos los evangelistas, al tratar conflictos concretos o disputa entre Jesús y sus contemporáneos, de las que nos

hablan, seguirían el mismo criterio en sus designaciones respectivas de aquellos a quienes describen como adversarios de Jesús. No es así. Cada evangelista designa rigurosamente a los adversarios de Jesús por etiquetas de grupo diferentes. Este hecho destaca más claramente si examinamos el tratamiento mateano y lucasiano de secciones marcosianas. Las diferencias (alteraciones conscientes) en la denominación de los adversarios de Jesús en autores que escribieron después del Segundo Evangelio demuestran que movían a esos evangelistas objetivos surgidos después de haberse compuesto el Evangelio marcosiano. Las diferencias en la designación de los enemigos de Jesús en los respectivos Evangelios proporciona una valiosa ayuda cuando consideramos los motivos por los que se guiaban los evangelistas postmarcosianos.

Indirectamente, permiten también ciertas deducciones respecto a los motivos y el método del autor de Marcos.

Antes de basar deducciones o extraer conclusiones de lo que en los Evangelios parece la pura descripción de un hecho, hemos de examinar la situación en que se formuló tal descripción.

El Evangelio creció a la sombra de la cruz. El Calvario era una realidad antes de que ningún evangelista hubiera empezado a recoger tradiciones sobre Jesús, antes de que ningún predicador hubiera proclamado «Jesús el Mesías, el Hijo de Dios». La forma de muerte de Jesús se conocía antes de que hubiesen llegado a recordarse, reunirse y registrarse detalles de su vida. Marcos, pese a ser la referencia más primitiva de la vida de Jesús de que disponemos, constituye ya una forma bien desarrollada del mensaje evangélico: *él murió por nosotros desapareció de nuestra presencia — ¡su segundo advenimiento está cercano!* El núcleo en torno al cual se acumularon los materiales evangélicos consistía en un sucinto informe de la detención y el juicio de Jesús, de su crucifixión, junto con la proclamación de su resurrección y su inminente segundo advenimiento para asumir el gobierno de Israel y del mundo. Parece ser que en el relato primitivo había una referencia a la decisión de las autoridades judías de entregar a Jesús a Pilatos. Se hacía, pues, referencia a un choque entre Jesús y las autoridades

judías, un conflicto emplazado en la historia de su detención. La predicación creció y se amplió el mensaje evangélico. Cuando llegó a incluir recuerdos de sucesos anteriores a la detención de Jesús, cuando el punto de partida de «el mensaje» retrocedió hasta la época de su bautismo o de su nacimiento, se retrotrajo también el motivo de la enemistad judía. Cuando, más tarde aún, se amplió el relato aún más y tomó ya como punto de partida la creación del mundo, se retrotrajo más aún el tema de la hostilidad judía: los judíos del Cuarto Evangelio son, por naturaleza, los enemigos del Salvador del mundo, decididos a destruirle. Antes de que hubieran nacido como individuos, su pensamiento estaba centrado (centrado inamoviblemente) a apagar la Luz del Mundo, matar a Jesús, pues ellos eran ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτῶν τοῦ διαβόλου (*vosotros sois de vuestro padre el diablo*) que era un asesino ἀπ' ἀρχῆς (*desde el principio*).⁷ El Cuarto Evangelio sólo proporciona, en este sentido, una exageración extraña de una idea que está ya presente en el esquema marcosiano: *los judíos son, ab initio, enemigos de Jesús.*

Cuando el autor del Segundo Evangelio (más un compilador que un autor, pero, no obstante, un escritor con un plan y un esquema propios) empezó a recoger los elementos de tradición comunal que tenía a su disposición y que consideró adecuado incluir en su libro, dispuso conscientemente sus diversos materiales de acuerdo con su proyecto literario predeterminado; si no por designio deliberado, los materiales se agruparon así espontáneamente en el pensamiento del evangelista, apuntando todos en una dirección, de modo que toda la representación de la vida de Jesús quedase regida por su muerte. Los sucesores del autor del Segundo Evangelio actuaron basándose en el mismo principio. Este motivo rector aflora de modo más patente en Marcos y en Juan que en Lucas y Mateo. Como a estos Evangelios se incorporan más material proverbial y más parábolas, la corriente fluye más despacio hacia su fin inevitable y previsto que en los otros. Pero como los autores de Mateo y Lucas siguen en general en las secciones narrativas de sus respectivos Evangelios la ordenación temática marcosiana, sus relatos expresan fundamentalmente la misma

situación. En el Cuarto Evangelio la cruz, en cuanto tal, ha perdido toda su punzante realidad. La muerte de Jesús de Nazaret ya no es castigo: la circunda un halo de gloria; Jesús, en vez de ser crucificado, es «levantado» (Jn 3, 13-15; 6, 62; 8, 28; 12, 32-33; ver 12, 23; 13, 1); la inscripción de la cruz, en vez de indicar la causa de la condena a muerte, es profecía del reino de Jesús (Jn 19, 19-22; ver antes p. 215). La muerte y la ascensión se integran, en cierto sentido. Jesús ha vuelto al lugar de donde había venido. Su reino no es de este mundo, y las alusiones a su vuelta inminente a la tierra quedan oscurecidas. En Marcos, compuesto unas décadas antes de que surgiese la teología juaniana, la cruz es aún una realidad inescapable. La muerte sigue siendo muerte. Hay una *caesura* perceptible entre la crucifixión de Jesús y su ascensión a la gloria. Aunque Marcos y Juan puedan diferir en el relato de la crucifixión, la cruz es en todos los Evangelios el objetivo al que apunta cuanto la precede. La disposición de los elementos particulares, utilizados para describir etapas de la vida de Jesús, es trabajo literario de los evangelistas. Sería tirar por la ventana toda prudencia histórica el atreverse a sacar conclusiones de los relatos evangélicos sobre las disputas de Jesús con diversos grupos judíos, sin tener antes muy en cuenta los objetivos literarios y teológicos de cada evangelista, y sin examinar las condiciones históricas concretas en que vivían las comunidades cristianas relacionadas cuando se compiló cada Evangelio. Los evangelistas vivieron todos en situaciones históricas concretas, y las circunstancias históricas influyeron en su descripción de la vida y la muerte de Jesús. Una de esas circunstancias era la hostilidad de los círculos dirigentes judíos hacia la «Iglesia apostólica» y el recelo romano hacia el cristianismo como un movimiento judío destructivo de tendencias apocalípticas. Después de la muerte de Jesús, sus seguidores se constituyeron como grupo diferenciado dentro del mundo judío. Este grupo, que predicaba la inminente disolución del orden natural y social y su sustitución por un orden nuevo regido por Dios, despertó la hostilidad tanto de Roma como de Jerusalén. Los romanos, incapaces aún de distinguir la «Iglesia apostólica» de otras sectas judías, aplicaron medidas restrictivas a todos los judíos, estuvieran o

no contaminados de ilusiones mesiánicas. Las medidas que tomó el gobierno imperial fueron consecuencia de la agitación cristiana. Así pues, inducidos por la actitud romana hacia la propaganda mesiánica, los dirigentes judíos responsables de la administración de los asuntos comunitarios consideraron prudente restringir la predicación del entronizamiento inminente de Jesús de Nazaret como Cristo, el Rey que había de sustituir a todos los demás reyes y principados.

Éste era el contexto histórico general en que vivían y escribían los autores de los Evangelios. Para poderlos entender históricamente, hay que leerlos sobre este telón de fondo temporal. Los evangelistas intentaron desvanecer, en su relato o descripción del juicio a Jesús, este recelo y combatir la hostilidad que asediaba a los cristianos en el mundo que les rodeaba.

Antes de que se escribiera el Primer Evangelio, la lucha por la conversión de los judíos como conjunto había quedado ya decidida. Era ya evidente que había grandes sectores del pueblo judío a los que no atraía la doctrina del Mesías que había sido crucificado y había resucitado de entre los muertos, que después de su resurrección había sido inexplicablemente arrebatado de la tierra, pero que volvería a Jerusalén, o a Galilea, y asumiría su legítima soberanía sobre la nación. Por otra parte, las predicaciones cristianas de una salvación inminente (con el empleo de un simbolismo algo distinto) habían ganado apoyo, en las ciudades y en el campo, entre las masas oprimidas de la población de habla griega del Imperio Romano. Así pues, la situación histórica concreta determinó el rumbo que habría de tomar la predicación y la enseñanza del Evangelio: *el contenido del mensaje comunicado venía determinado por la forma de recepción que alcanzaba.*

Antes incluso de emprender su tarea de componer el Evangelio, a base de tradiciones transmitidas a través de la predicación, el autor de Marcos identificaba a sus contemporáneos judíos como gentes que permanecían sordas a la fe que había abrazado él. Y es por causa de su propia polémica (con los judíos de *su* época) por lo que describe a los judíos de la época de Jesús como

gentes que habían rechazado a éste desde el principio y habían sido causa de su muerte. Alegatos y réplicas corrientes en la vida comunal de la comunidad cristiana primitiva se retrotraían y atribuían ingenuamente a Jesús y a sus compatriotas contemporáneos. Las disensiones y disputas, de las que el Segundo Evangelista tenía conocimiento por *su* entorno, se describen como si hubiesen tenido lugar durante la vida de Jesús. A medida que los evangelistas fueron abandonando la esperanza de convencer a los judíos en número considerable de que abrazasen la fe en el plan providencial de la liberación de Israel a través de «un tal Jesús, que fue muerto, y que ellos afirman que está vivo»,⁸ más directo pasó a ser el enfrentamiento con ellos y más duros, en consecuencia, los ataques contra ellos que se atribuyeron a Jesús.⁹ La experiencia de las dos primeras generaciones de cristianos, sus discusiones, disensiones y controversias con varios grupos judíos del período de la «Iglesia apostólica», ejercieron una decisiva influencia en la formación de la tradición, y en la versión que de la vida de Jesús dieron los evangelistas.

El autor del Segundo Evangelio, aunque siguiese procedimientos propios para clasificar los materiales que utilizó, al seleccionar éstos se basó sobre todo en elementos tradicionales. El motivo de la enemistad entre Jesús y diversos grupos judíos aparece ya en la tradición. Los relatos marcosianos sobre debates, aunque algunos puedan haber sido inventados, no son, en su mayor parte, mera invención del evangelista; sólo es suya la asignación de ellos a situaciones concretas de su obra. En cuanto percibimos que la asignación de determinado conflicto a un sector concreto del Evangelio forma parte del plan literario del evangelista, entendemos que los contextos de las disputas de Jesús con sus compatriotas (incluyendo sus ataques contra la actitud de varios grupos judíos) no permiten ninguna deducción histórica sobre el curso real de los acontecimientos. Las referencias a un debate, antes de una decisión tomada por el Sanedrín de prender a Jesús y entregarle a los romanos, revelan la intención del evangelista de preparar a sus lectores para el *dénouement* final. La conexión y el encaje de los relatos de discusiones y debates son, en principio, del mismo

orden que las alusiones esporádicas a la necesidad inevitable de sufrir y morir. Hay un esquema literario guiando la pluma. La distribución de los relatos sobre controversias y debates de Marcos 2 a 10 y de Marcos 12 es algo ideado por el evangelista, con escasa base en la tradición primitiva y ninguna en la historia. El carácter de esta ordenación es más evidente en la concatenación de Marcos 12 (que forma la sección principal del llamado «Ministerio de Jerusalén»), donde el evangelista amontona los debates y controversias¹⁰ con la perspectiva de la inminente culminación que se avecina.¹¹

El discurso escatológico de Mc 13, situado entre los relatos de disputas y controversias anteriores y el subsiguiente relato de la Pasión, tiene por objetivo explicar la demora de la parusía sustentando, al mismo tiempo, esperanzas de su advenimiento, no demasiado lejano.

Estos relatos de debates y controversias se concebían, situados donde hoy lo están, como medio de presentar el choque final de Jesús con las autoridades como consecuencia de la «envidia» o el «rencor» de los que ocupaban altos cargos entre los judíos.¹²

La indicación del Segundo Evangelista en Mc 15, 10 permite una variedad de explicaciones. Si, además del sentido teológico que pudiera haber querido darle el evangelista, tiene algún sentido histórico, debe interpretarse en el de que los miembros de la jerarquía estaban envidiosos (y, podemos añadir, temerosos) por la influencia que ejercía Jesús sobre las masas. La interpretación del propio evangelista de la «envidia» probablemente procediera de la creencia de que los jefes envidiaban a Jesús por su rango superior en el plan de Dios.

El relato de una consulta de los miembros del Consejo Supremo, del que poseemos las dos distintas versiones de Mc 14, 1-2 y Jn 11, 47b, 48, 50, 53 no carece de fundamento histórico. Pero las referencias de los evangelistas a acontecimientos anteriores al momento de la sesión del Consejo, y que implican intenciones de matar a Jesús, se deben a los esquemas literarios de los evangelistas, reforzados por el antagonismo comunitario entre los grupos judíos mesiánicos y no mesiánicos. Se compusieron las escenas que mostraban la hostilidad judía retrospectivamente y se situaron también tales escenas retrospectivamente en la estructura biográfica de la carrera de Jesús.

El «Ministerio Galileo» y el «Ministerio de Jerusalén» en Marco se deben tanto a un plan de ordenación del redactor como la «jornada a través de Samaría» en Lucas.¹³

El Segundo Evangelista parece dar la impresión de que Jesús sólo había estado una vez en Jerusalén (¡aunque Mc 11, 2 y Mc 14, 13 digan implícitamente que había estado antes allí!). Hay autores que han reconocido que tal disposición se basa exclusivamente en el plan literario del evangelista y sostienen que el relato marcosiano funde en una sola dos visitas distintas de Jesús a Jerusalén, separadas por un intervalo de medio año. Sin embargo, lo más probable es que Jesús visitara varias veces la ciudad. No hay forma de determinar cuántas veces estuvo allí, o en qué momentos de su vida, ni cuánto tiempo duró concretamente una de sus visitas. El «Ministerio de Jerusalén» marcosiano es una elaboración literaria artificial... y la ordenación del Cuarto Evangelio, que informa de varias visitas de Jesús a Jerusalén, aún es más artificial.

Las consideraciones anteriores se aplican a los contextos marcosianos de relatos de debates entre Jesús y los judíos... no se aplican, sin embargo, o no en la mayoría de los casos, al origen de tales relatos. La predicación más antigua del mesianismo de Jesús había considerado ya los acontecimientos de su vida relacionándolos en parte con los acontecimientos dramáticos con que esta vida llegaría a su fin. Cuando faltaban recuerdos concretos, llenaba el vacío la experiencia comunitaria. Predicadores y apóstoles, que se enfrentaban también a la hostilidad de aquellos a quienes dirigían su predicación, suponían que debía haber sucedido lo mismo cuando vivía Jesús.¹⁴ En los años treinta a setenta, en que se produjo la formación de las tradiciones evangélicas, eran frecuentes las disputas. Estas disputas fueron entonces remitidas al pasado, relatándose como episodios de la vida de Jesús.¹⁵ Tenemos, pues, que considerar, además del esquema literario de Marcos, el proceso por el cual se habían desarrollado las tradiciones incorporadas en Marcos. El medio a través del cual llegó a expresarse la tradición era distinto del de la producción literaria, pero las causas formativas eran fundamentalmente del mismo género. El autor del Segundo Evangelio tenía tanto interés por promover los intereses comunales del grupo a que pertenecía como sus predecesores. En el caso del evangelista, esta consideración afectaba a su «política» en la tarea de relatar, alargar y disponer lo que había recogido; como en el caso de los transmisores anteriores, esto afectó al contenido mismo de la tradición. La participación de la comunidad en el debate teológico con otros grupos judíos, y su posición vulnerable frente al recelo de las

autoridades imperiales, influyeron decisivamente en cómo adquirieron su forma actual los elementos tradicionales. La tensión que se producía entre los judíos que proclamaban el mesianismo de Jesús y otros que lo negaban, afectó profundamente a la descripción de acontecimientos que se consideraban producidos en la vida de Jesús. Al crecer el mensaje evangélico, e ir retrocediendo de la crucifixión al bautismo de Jesús, y luego al nacimiento, y, por último, al Verbo primigenio de Dios, las rivalidades que imperaban en la «era apostólica» entre los seguidores de Jesús y otros, se retrotrajeron al período de la vida de Jesús. Los evangelistas necesitaban precedentes.

Hay casos en los que surge claramente de la redacción concreta de las referencias marcosianas de debates y enfrentamientos que el conflicto que constituye el tema de la disputa no se produjo hasta después de la muerte de Jesús. Representantes de determinados sectores judíos castigan las prácticas de «los discípulos» (en Mc 2, 18, 23-24; ¹⁶ 7, 2-5; 9, 14) sin haber podido hallar falta en la conducta del propio Jesús.

En Mc 2, 24 «los fariseos», que critican la conducta de los discípulos, se dirigen al propio Jesús. En el pasaje paralelo Lc 6, 2-3 los fariseos reprenden directamente a los discípulos, pero no reciben, sin embargo, réplica de Jesús. La versión lucasiana no es, en este caso, más histórica. El Tercer Evangelista percibió que era ilógico reprochar a Jesús una acción que no se dice que él haya realizado. El evangelista modificó el relato marcosiano haciendo que los fariseos se dirijan a los discípulos en vez de dirigirse a Jesús. En este caso no utilizó una fuente independiente, como puede comprobarse por el versículo 3, donde es Jesús, y no uno de los discípulos, quien replica al reproche.

«Los discípulos» realizan (u omiten) un acto determinado, que proporciona ocasión para el debate. Las disputas describen claramente acontecimientos de la vida comunitaria de los «discípulos», es decir, la «Iglesia apostólica». ¹⁷

Francis Wright Beare en «¿Fue hecho el sábado para el hombre, ? opina: «El análisis crítico... indica varias etapas en la formación de la perícopa. No está claro si el dictamen, o el par de dictámenes (Mc 2, 27-28), con los que empezó todo, pueden considerarse auténticos... la idea no procedía de Jesús, sino de la Iglesia Apostólica de Palestina, que estaba enfrentada a los fariseos, que criticaban el que los judíos cristianos no guardasen el sábado. La respuesta cristiana a las acusaciones (Jesús, el Hijo del Hombre,

el Mesías, es Señor del Sábado) pasó luego a considerarse dictamen del propio Jesús, y la pequeña historia de los discípulos en los trigales se creó a modo de estructura para situar el dictamen. Los sucesivos suplementos (primero la referencia al ejemplo de David; luego, al cumplimiento de sus deberes por parte de los sacerdotes) amplía el área de la argumentación. No sólo la ley del sábado, sino todo el sistema de observancia judía queda subordinado a la autoridad de Jesús... Los seguidores de Jesús siguen los pasos del "hijo más grande del gran David" y se consagran al servicio sacerdotal del reino de Dios. Consideramos, pues, esta perícopa basada en realidad en cierto recuerdo de la actuación y las actitudes de Jesús, pero creemos que debe su actual forma y la mayor parte de su fondo a complejas adaptaciones producidas en el curso de su transmisión, al servicio de la apologética cristiana y frente a las críticas judías (fariseas)» (p. 135).

No es la propia conducta de Jesús, sino la de sus discípulos, la que atrae el comentario desfavorable. Jesús se introduce en el relato sólo para permitir una *halajá* que regulariza la acción de «los discípulos» y sanciona su interpretación particularista, o sectaria, de la Tora. La polémica se enfoca desde la perspectiva de un grupo que difiere de otros grupos en su interpretación de las normas legales. Es la *halajá* de la comunidad de los que creían que Jesús era el Mesías, pero el evangelista la refiere como si reflejase un acontecimiento que había tenido lugar durante la vida de Jesús. Los rabinos, para respaldar preceptos que ellos mismos habían introducido, se los atribuían también a Moisés, del que se decía que los había prescrito verbalmente. Se invocaba como autor de ciertos preceptos promulgados por una generación posterior, a Moisés en un caso y a Jesús en otro. El conflicto de que se nos habla fue un conflicto real; pero surgió entre «los discípulos» y otros grupos judíos, no entre Jesús y sus propios contemporáneos.

El tema de la enemistad entre Jesús y los judíos de su época debe su presencia en los Evangelios, en cierto modo, a la ordenación literaria en que el Segundo Evangelista decidió disponer sus diversos materiales; su presencia en la tradición se debe al propósito apologético de justificar la posición de los que consideraban a Jesús mesías. Las consideraciones literarias y la política eclesiástica son la causa de la versión que los Evangelios nos dan hoy. No queremos decir con esto que Jesús no encontrase o no se hiciese enemigos en su

vida. Tuvo, sin duda, enfrentamientos con algunos de sus compatriotas, y tuvo razones personales para disentir de su medio social, y emitió, sin duda, críticas propias a las prácticas y las ideas que imperaban entre los judíos de su época. Pero no tiene fundamento la hipótesis de que existiese entre sus contemporáneos un plan concertado para quitar de en medio a Jesús.

En Mc 3, 6, se nos habla de «los fariseos que buscan consejo con los herodianos para perderle». Las referencias a disputas y conflictos se multiplican, y parte del plan del Evangelio es demostrar cómo creció la hostilidad hasta culminar por fin en la convocatoria a juicio de Jesús ante el Sanedrín y su condena a muerte.

Alegar que la hostilidad de las autoridades judías ya se había revelado en período muy anterior a la vida de Jesús, *en Marcos 3, 6*, sería enfocar el pasaje desde una perspectiva errónea. Porque, en realidad, *Mc 3, 6 no es «anterior» a Mc 14, 64*; ambos entran en el mismo campo de visión del evangelista. El autor de Marcos, afectado por la experiencia de su propia época (polémicas y disputas entre grupos judíos mesianistas y no mesianistas) y aplicando el principio literario de reflejar la crucifixión como el desenlace inevitable de un conflicto entre Jesús y los dirigentes de su nación, muestra a sus lectores una relación de Jesús con los judíos, ya en una etapa temprana de su actividad predicadora, como relación de conflicto. En realidad, el conflicto no se produce entre Jesús y «los fariseos y los herodianos», sino entre «la Iglesia primitiva» y ciertos grupos, o clases, del cuerpo político judío en los años en que se produce la consolidación del cristianismo como doctrina diferenciada. Se pinta a los enemigos de «la Iglesia» como enemigos de Jesús. Este modo de enfocar el tema sólo tiene valor histórico en la medida en que nos permite determinar la relación entre cristianos y judíos *cuando se compuso el Evangelio*, pero no tiene valor histórico ni biográfico respecto a la situación que existía *durante la vida de Jesús*. Ilumina tendencias y divisiones teológicas de la época en que el autor de Marcos vivió y escribió. Nada nos dice de las condiciones de la época en que vivió Jesús.

La tendencia a describir conflictos entre la Iglesia y diversos grupos judíos contemporáneos como si hubieran surgido en el período en que vivió Jesús, se

puede comprobar no sólo en los casos que ya hemos citado, donde las acciones o la conducta de los discípulos ocasionan ciertas disputas, sino, aún más claramente, en la designación de los enemigos de Jesús que encontramos en los diversos Evangelios. *Los adversarios concretos del cristianismo, contemporáneos de un evangelista concreto, se citan como adversarios de Jesús.* Esto quizás sea más evidente en el Cuarto Evangelio. La facción judía que ejercía la autoridad en la época de Jesús era la de los saduceos. El Cuarto Evangelista omite por completo a los saduceos en su enumeración de los adversarios de Jesús. Cuando él escribía, los saduceos ya no tenían ningún papel significativo en la política judía. Al evangelista no le interesaba la historia en cuanto tal, sino la suerte de las comunidades cristianas de su propia época. Esto explica el que no mencione a los saduceos entre los enemigos de Jesús y el que se concentre en los fariseos como objetivo oficial a atacar.¹⁸ La razón es muy simple: las polémicas entre cristianos y judíos de la época del Cuarto Evangelista se dirigían principalmente a los fariseos, que eran entonces el grupo judío representativo. Para atacarles, el evangelista los pinta como los principales enemigos de Jesús. En realidad, hasta el año 62 dC, los fariseos habían mostrado simpatías hacia los dirigentes de la comunidad apostólica,¹⁹ y el propio Jesús estaba más próximo en su doctrina al fariseísmo primitivo que a ninguna otra escuela de pensamiento.

El fenómeno indicado (la descripción de adversarios contemporáneos del cristianismo, como si hubieran sido adversarios de Jesús) no se limita al Cuarto Evangelio. Puede apreciarse su presencia en fecha anterior, comparando las designaciones de los enemigos de Jesús en los tres Evangelios sinópticos. El siguiente cuadro enumera con preferencia material marcosiano, con el propósito de rastrear el desarrollo de las tradiciones comunales más primitivas de que tenemos constancia. No hay una conformidad demasiado notoria entre los sinópticos posteriores y Marcos en la designación de los adversarios de Jesús. Sería lógico pensar que tal conformidad fuese absoluta, pues los autores de Lucas y Mateo tomaron su información del Segundo Evangelio. Lo más notable es que, incluso al reproducir «material marcosiano», los evangelistas posteriores

alteraron sin vacilar, con bastante frecuencia, las referencias en cuestión a fin de asignar un papel hostil a los grupos judíos que destacaban en la época en que estaban dedicados a su obra los evangelistas.

Mc 2, 6	algunos de los escribas
Lc 5, 17, 21	los escribas y los fariseos
Mt 9, 3	algunos escribas
Mc 2, 16	los escribas de los fariseos
Lc 5, 30	los fariseos y sus escribas
Mt 9, 11	los fariseos
Mc 2, 18	los discípulos de Juan y (de) los fariseos
Lc 5, 33	los discípulos de Juan y de los fariseos
Mt 9, 14	los discípulos de Juan y los fariseos
Mc 2, 23-24	los fariseos
Lc 6, 2	algunos fariseos
Mt 12, 2	los fariseos
Mc 3, 6	los fariseos con los herodianos
Lc 6, 7	los escribas y los fariseos
Mt 12, 14	los fariseos
Mc 3, 22	los escribas de Jerusalén
Lc 11, 15	algunos de la multitud
Mt 9, 34; 12, 24	los fariseos
Mc 7, 1	los fariseos y algunos escribas de Jerusalén
Mt 15, 1	fariseos y escribas
Mc 8, 11	los fariseos
Mt 16, 1	los fariseos
Lc 11, 16	otros
Mt 12, 38	los escribas y los fariseos
Mc 8, 15	los fariseos y Herodes
Lc 12, 1	los fariseos
Mt 16, 6, 11-12	fariseos y saduceos
Mc 8, 31	los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas
Lc 9, 22	los ancianos y príncipes de sacerdotes y escribas
Mt 16, 21	los ancianos y príncipes de los sacerdotes y escribas
Mc 9, 14	escribas
Mc 10, 2	fariseos
Mt 19, 3	fariseos
Mc 10, 33	los príncipes de los sacerdotes y los escribas
Mt 20, 18	los príncipes de los sacerdotes y escribas
Mc 11, 18	los príncipes de los sacerdotes y los escribas
Lc 19, 47	los príncipes de los sacerdotes y los escribas y los principales dirigentes del pueblo
Mt 21, 15	los príncipes de los sacerdotes y los escribas
Mc 11, 27	los príncipes de los sacerdotes y los escribas y los ancianos

Lc 20, 1	los (príncipes de los) sacerdotes y los escribas con los ancianos
Mt 21, 23	los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo
Lc 20, 19	los escribas y los príncipes de los sacerdotes
Mt 21, 45	los príncipes de los sacerdotes y los fariseos
Mc 12, 13	algunos fariseos y herodianos
Lc 20, (19) 20	espías (de los escribas y de los príncipes de los sacerdotes)
Mt 22, 15-16	discípulos de los fariseos con los herodianos
Mc 12, 18	saduceos
Lc 20, 27	algunos saduceos
Mt 22, 23	saduceos
Mc 12, 28	un escriba
Lc 10, 25	un cierto escriba
Mt 22, 34-35	un escriba fariseo
Mc 12, 35	los escribas
Lc 20, 41	ellos (=los escribas)
Mt 22, 41	los fariseos
Mc 12, 38	los escribas
Lc 20, 46	los escribas
Lc 11, 42-43	fariseos
Mt 23, 2	los escribas y los fariseos
Mt 23, 23	escribas y fariseos
Lc 11, 39	fariseos
Mt 23, 25	escribas y fariseos
Lc 11, 52	escribas
Mt 23, 13	escribas y fariseos
Mc 14, 1	los príncipes de los sacerdotes y los escribas
Lc 22, 2	los príncipes de los sacerdotes y los escribas
Mt 26, 3	los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo
Jn 11, 47, 57	los príncipes de los sacerdotes y los fariseos
Mc 14, 10	los príncipes de los sacerdotes
Lc 22, 4	los príncipes de los sacerdotes y capitanes
Mt 26, 14	los príncipes de los sacerdotes
Mc 14, 43	una multitud de los príncipes de los sacerdotes y los escribas y los ancianos
Lc 22, 47, 52	una multitud (que incluía a) los príncipes de los sacerdotes y los capitanes de la guardia del Templo y los ancianos
Mt 26, 47	una gran multitud de los príncipes de los sacerdotes y ancianos del pueblo
Jn 18, 3	los sirvientes de los príncipes de los sacerdotes y de los fariseos
Mc 14, 53	todos los príncipes de los sacerdotes y los ancianos y los escribas
Lc 22, 66	príncipes de los sacerdotes y escribas

Mt 26, 57	los escribas y los ancianos
Mc 14, 55	los príncipes de los sacerdotes y todo el Consejo
Mt 26, 59	los príncipes de los sacerdotes y todo el Consejo
Mc 15, 1	los príncipes de los sacerdotes con los ancianos y todo el Consejo
Mt 27, 1	todos los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo
Mc 15, 3	los príncipes de los sacerdotes
Lc 23, 4	los príncipes de los sacerdotes y las multitudes
Mt 27, 12	los príncipes de los sacerdotes y ancianos
Lc 23, 10	los príncipes de los sacerdotes y los escribas
Mc 15, 11	los príncipes de los sacerdotes
Lc 23, 13	los príncipes de los sacerdotes y los gobernantes y el pueblo
Mt 27, 20	los príncipes de los sacerdotes y los ancianos
Mc 15, 31	los príncipes de los sacerdotes con los escribas
Lc 23, 35	los gobernantes
Mt 27, 41	los príncipes de los sacerdotes con los escribas y ancianos
Mt 27, 62	los príncipes de los sacerdotes y los fariseos

Si examinamos este cuadro, destacan claramente dos cuestiones.²⁰ Primera, la de la diferencia en las designaciones marcosianas de los enemigos de Jesús en los capítulos 2 a 12 por una parte, y en los capítulos 14 y 15 por la otra. Segunda, las diferencias entre las designaciones de Marcos y las de los pasajes paralelos de los Evangelios posteriores.

Respecto a la primera cuestión, salvo referencias aisladas en Mc 11 (y, por supuesto, la predicción de la Pasión en 8, 31; ver 10, 33), no se nombra a los príncipes de los sacerdotes y ancianos como antagonistas de Jesús en los primeros capítulos, mientras que sólo ellos, junto con «los escribas», aparecen como sus enemigos en Mt 14-15. Las tradiciones en que se basan los dos capítulos de Marcos que hemos mencionado se formaron en fecha mucho más temprana que las tradiciones incorporadas en Mc 2-13. *La tradición sinóptica más antigua* (por mucho que haya podido modificarse en el proceso de formulación literaria) *no incluye a los fariseos en ningún momento entre los enemigos de Jesús; no*

hay ni un solo caso en que se hable de hostilidad de los fariseos hacia Jesús. La perícopa Mt 27, 62-66 (la colocación de guardias ante la tumba de Jesús) es sólo una excepción aparente. No pertenece a la tradición sinóptica propiamente dicha, y suele considerarse un añadido legendario de origen posterior.²¹ Lo mismo que los fariseos hacen en Mt 27, 62, parecen hacer en Jn 11, 47, 57; 18, 3. Estos pasajes, aunque se retrotraen a una tradición anterior, experimentaron drásticas modificaciones literarias antes de asumir su forma actual. Sólo en el período final del desarrollo del texto aparecen los fariseos, incongruentemente, junto con sus antagonistas más odiados, las autoridades sacerdotales saduceas. No hay *ningún lazo tradicional* entre las narraciones incorporadas en Marcos, en las que la hostilidad hacia Jesús se atribuye a *los príncipes de los sacerdotes* y sus asociados, y las narraciones en las que asigna un papel antagonista a *los fariseos*. Las dos categorías pertenecen a situaciones completamente distintas, y proceden de períodos de la historia de la Iglesia primitiva separados entre sí varias décadas. El ciclo tradicional en el que «los príncipes de los sacerdotes» actúan como adversarios de Jesús, es de origen relativamente temprano; varias tradiciones que muestran a «los fariseos» entregados a una campaña de oposición a Jesús pertenecen a fecha muy posterior.

La conclusión principal a extraer de la tabulación que hemos hecho de las designaciones de los enemigos de Jesús *en Marcos* es que los relatos de los debates y controversias que forman la mayor parte de los capítulos 2, 3 y 12 no tienen el mismo origen y no expresan la misma situación ni el mismo *milieu*, que el relato del prendimiento de Jesús en Marcos 14 y de su ejecución en Marcos 15. Estos sectores completamente diferenciados de tradición los relacionó por vez primera el evangelista. Puede haber dudas respecto a Mc 11, 15-18, 27-28. Se estableció una conexión entre la historia de la expulsión de los mercaderes del Templo y Mc 14, 1, si no desde la época de su formulación original, sí al menos desde alguna fecha anterior a aquella en que fue compilado el Segundo Evangelio en cuanto tal. Esta conexión la indica la homogeneidad en las denominaciones de los adversarios de Jesús. Pero los capítulos 12 y 13 los

compuso y unificó el Segundo Evangelista, que los introdujo en su emplazamiento actual dentro de la narración.

Podemos ir más allá aún y expresar la siguiente hipótesis: los pasajes de Marcos en que los príncipes de los sacerdotes y los ancianos y escribas parecen enemigos de Jesús, corresponden al estrato más antiguo de tradición, más antiguo que aquellos en los que «los escribas» aparecen solos. Tales pasajes son también de origen anterior a aquellos en que se menciona a los fariseos. Hay cierto fundamento histórico en las referencias a la hostilidad de los sacerdotes hacia Jesús; no hay ninguna en las citas de antagonismo fariseo. *Todas las «historias de controversias y polémicas» reflejan, sin excepción, disputas entre la «Iglesia Apostólica» y su entorno social, y no tienen raíces en las circunstancias de la vida de Jesús.* Algunas de estas historias de debates y hostilidad han sido simplemente elaboradas por el Segundo Evangelista mismo ²², que reflejó en ellas ciertos temas tradicionales estructurándolos como una disputa.

Al considerar la «hostilidad» manifestada por el sumo sacerdote y su *coterie* hacia Jesús, hemos de procurar enfocar correctamente las cosas: el sumo sacerdote y su cortejo sólo jugaban un papel secundario en la presentación de Jesús ante Pilatos para que le juzgase. Cabría una analogía contemporánea en la que comparásemos el papel de Caifas como el de un fiscal nativo que acusa a un reo nativo de un delito contra leyes excepcionales impuestas por una potencia colonial, en un juicio que se desarrolla ante un magistrado que ostenta la nacionalidad del país soberano. Resumiendo la situación, Caifas y los suyos son más partidarios de una actitud razonable que de una actitud heroica en sus relaciones con el representante del emperador. Su actitud era de maniobraje político más que de resistencia. Ha de recordarse que el sumo sacerdote debía su nombramiento al gobernador y era, en realidad, poco más que un instrumento en sus manos. El gobernador podía destituirle en cualquier momento, si consideraba que no satisfacía debidamente sus deseos. Así como en el caso análogo de nuestra propia época los sentimientos nacionales ofendidos se dirigen en primer término contra el policía indígena, o el consejero indígena,

que ha aceptado convertirse en instrumento del gobierno imperial, así también la tradición cristiana reaccionó contra sacerdotes, escribas y ancianos con más ánimo vengativo que contra Pilatos, el extranjero.²³

Es de importancia básica reconocer que la tradición que hay tras Mc 14 y 15 (la tradición cristiana más antigua) no nos habla de ninguna hostilidad entre Jesús y los fariseos. Allí sólo figuran como adversarios de Jesús sacerdotes, ancianos y escribas.

La discrepancia entre Mc 11 y Mc 14 en el uso del término «sacerdote» para indicar los enemigos de Jesús muestra que los materiales del capítulo 11 están, en realidad, más íntimamente relacionados con los del capítulo 14 que el contenido de los capítulos intermedios. El Segundo Evangelista reunió relatos o informes tradicionales desconectados en principio con un testimonio de los últimos días de Jesús, y los integró para conseguir un mayor efecto dramático en la preparación de la culminación de la historia. La artificialidad de la composición es demostrable en casos especiales.

El segundo punto que queda ilustrado por el cuadro anterior es el que se refiere a las diferencias entre las denominaciones de los enemigos de Jesús en pasajes sinópticos paralelos. Limitando este análisis ahora a Mc 2 a 12 y paralelos, observamos que hay una tendencia a nombrar a los fariseos como enemigos de Jesús incluso en pasajes en los que no se les menciona en el Segundo Evangelio. Aunque las alteraciones no son numerosas, puede verse, sin embargo, que no se mantiene la uniformidad en la denominación de los enemigos. Los evangelistas posteriores tienden a añadir «los fariseos» en lugares donde éstos no aparecen en Marcos (así Lc 5, 21; Mt 12, 24; 22, 34-35, 41; 23, 2, 13, frente a Marcos; Mt 21, 45; 23, 13 frente a Lucas). Esto confirma el aserto de que los evangelistas tendieron a identificar a los adversarios del cristianismo de su propia época y generación con los adversarios de Jesús. Los fariseos, a los que no se menciona ni en un solo caso en Mc 14 y 15 por su actuación hostil hacia Jesús, se convierten, en estratos posteriores de la tradición evangélica, en enemigos de Jesús *par excellence*. La asignación a los fariseos del papel de enemigos

implacables de Jesús tiene su explicación histórica en la situación que se creó cuando los que creían en la condición mesiánica de Jesús fueron expulsados de las sinagogas.²⁴

De ahí las disputas evangélicas con los fariseos. Esta polémica matizó incluso el relato mateano de las actividades de Juan el Bautista, tal como se ve si comparamos Mt 3, 7 con Lc 3, 7. En el Tercer Evangelio, el Bautista reprueba a las multitudes (oí ὄχλοι) en general, llamándoles «raza de víboras». El Primer Evangelista retiene la frase (la pone incluso en boca de Jesús, Mt 12, 34; 23, 33), pero sustituye las «multitudes» de Lucas por «fariseos y saduceos», como blanco de la reprobación. El evangelista detesta a los fariseos y atribuye sentimientos similares a Jesús, e incluso a Juan.

Más significativo aún que la adición esporádica de la etiqueta «fariseo», ya sea en pasajes que aluden a gente hostil a Jesús, o en pasajes que contengan ataques que Jesús hace a otros, es la elaboración de material tradicional en otras direcciones. Donde Marcos expone una advertencia sobriamente formulada contra la hipocresía del estamento oficial,²⁵ el Primer Evangelista inserta una diatriba larga y violenta contra los fariseos²⁶ que tiene un fundamento escaso o nulo en el Segundo Evangelio.

Una de las falacias más comunes de la exégesis neotestamentaria es identificar «escribas» con fariseos. Un escriba γραμματεὺς ο νομικός es un «funcionario»; en la terminología moderna utilizaríamos la designación de «funcionario del Estado». En la antigua organización social judía se daba este título a los individuos cualificados para exponer e interpretar la ley. No había diferencia alguna entre la ley religiosa y la ley del Estado. Entre los escribas no sólo había fariseos sino gentes de otras ideologías. La identificación errónea se debe, en gran parte, al autor del Primer Evangelio, que utilizó ostensiblemente los términos como sinónimos. El Primer Evangelista, que era, por formación, fariseo, acabó profesando una aversión especial al grupo judío del que procedía.

En la era del cronista, los levitas ocupaban una posición que ocuparían más tarde los «escribas». Éstos, que eran, en principio, un elemento laico, debían su influencia no al nacimiento o al privilegio, como sucedía con los sacerdotes y los ancianos, sino a una educación superior. En la época de Jesús, los γραμματεῖς aún ocupaban sólo posiciones inferiores en la administración judía. Los escalones más altos estaban reservados a la aristocracia sacerdotal. Donde se mencionan «escribas» en el Nuevo Testamento, junto con sacerdotes y ancianos (o «dirigentes»), como miembros del Gran Sanedrín, su posición es análoga a la de los miembros de una asamblea legislativa nombrados oficialmente frente a

los miembros electos de dicha asamblea. Esto no significa que el Sanedrín, además de contar entre sus miembros con «escribas», estuviera también compuesto por representantes elegidos democráticamente; significa que sacerdotes y ancianos detentaban su posición por nacimiento, mientras que los escribas ostentaban la suya en virtud de la- educación y el aprendizaje.

Después del año 70 dC, una vez abolido el sumo sacerdocio, los rabinos (en virtud de las mismas calificaciones que poseían los escribas) alcanzaron el caudillaje espiritual de la nación. Levitas, escribas y rabinos, sucesivamente, jugaron un papel similar, en sus relaciones con la clase superior de los sacerdotes, dentro de la historia judía, que los representantes de la plebs en sus relaciones con los patrien y los optimates en la sociedad romana.

Si hubo judíos que ejerciesen una influencia efectiva en los acontecimientos que condujeron a la muerte de Jesús, habrían de ser éstos los miembros destacados de la aristocracia sacerdotal, individuos de la secta saducea. Sin embargo, en el Nuevo Testamento no hay prácticamente ninguna polémica con los saduceos en cuanto tales, ni ningún ataque contra ellos. Las diatribas apologéticas y polémicas van dirigidas a los seguidores de Juan el Bautista y a los fariseos. No es cosa accidental. Jesús había mantenido durante su vida íntima relación con estos grupos y, después de su muerte, fueron estos grupos los más afines a los seguidores de Jesús que habían formado una comunidad diferenciada después de la crucifixión. No habría tenido sentido polemizar con los saduceos; estaban demasiado alejados de la posición cristiana y no podían haber sido convertidos ni con súplicas ni con presiones. Por otra parte, los expositores del Evangelio debían creer, en términos generales, que era posible atraer a sus filas a los seguidores de Juan el Bautista y a los fariseos. La propaganda se enfocaba, en consecuencia, hacia esos sectores de la población judía y, durante un tiempo, tuvo cierto éxito. Una parte de los seguidores de Juan el Bautista se unieron al movimiento mesiánico, fundiéndose con los antiguos discípulos en una comunidad apostólica. Asimismo, ciertos fariseos (¡no sólo Pablo!) unieron sus fuerzas con la hermandad mesiánica de los apóstoles. En los Hechos, hallamos referencias a «los fariseos que han creído» (Hechos 15, 5; ver 21, 20), es decir, judíos de la secta farisea que abrazaron la doctrina de Jesús como el soberano mesiánico prometido. Pero muy pronto se endureció la resistencia farisea. Y,

progresivamente, a medida que fue desarrollándose el cristianismo, las relaciones entre sus seguidores y el resto de los judíos se deterioraron. Las decepciones de los predicadores en su relación con los fariseos, a los que se habían dirigido con la esperanza de ganarlos para su causa, se convirtieron en hostilidad. Esta situación histórica la produjo la proclamación de Jesús como el Mesías, una situación completamente distinta de la existente durante la vida del propio Jesús. Los primeros predicadores, y luego los evangelistas, retrajeron las rivalidades contemporáneas entre los fariseos y los seguidores del mesías Jesús (es decir, la comunidad apostólica) al período de la actividad predicadora del propio Jesús. Las intenciones hostiles de los adversarios del movimiento cristiano (surgidas en un período en que la propagación directa de este movimiento podía provocar represalias romanas) se situaron entre los recuerdos de la vida del maestro. De ahí *la adición* de «los fariseos» en pasajes que mencionan a diversos adversarios de Jesús y, aún más patentemente, *la sustitución* de «fariseos» por «escribas» (*funcionarios públicos, burócratas*) en el único contexto al que puede atribuirse razonablemente un fundamento histórico definido (Jn 11, 47 frente a Mc 14, 1; Mt 26, 3; Lc 22, 2). La perspectiva del autor es ya en Marcos, no histórica, sino teológica... pero aún hay reminiscencias históricas. En Juan y Mateo, la historia queda totalmente eclipsada por elementos apologeticos e ideológicos.

Nos hemos limitado hasta ahora en nuestro análisis a comparar las fuentes aún accesibles. Como Marcos es la fuente más antigua de que disponemos, podría parecer que somos incapaces de aportar datos con que poder rastrear tras del Segundo Evangelio la tendencia a identificar a los adversarios contemporáneos de las comunidades cristianas como enemigos reales de Jesús. No quiere decir ello que esta tendencia no comenzase a manifestarse hasta después de que se hubiera compuesto Marcos. Tenemos razones para creer que el propio Segundo Evangelista (e incluso sus predecesores, los transmisores de la predicación primitiva) estuvieron sometidos a ella. Sucumbir a esta tendencia era aún más fácil para ellos de lo que lo fue para los evangelistas posteriores, pues la

predicación original se transmitía oralmente, y las alteraciones de materiales de transmisión oral pueden escapar mucho mejor a la atención del cronista. Hay un indicio de que la tendencia en cuestión operaba ya antes de que se escribiera el Segundo Evangelio. En Mc 3, 6; 12, 13 hallamos referencias a «los herodianos» y en Mc 8, 15 a «Heredes». Estas referencias no se reproducen en los Evangelios posteriores, salvo en Mt 22, 16, pues «los herodianos» dejaron de ser significativos como enemigos del cristianismo. Los fariseos no estaban aliados con Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea y de Perea. Ninguna facción judía a la que pudiera denominarse «herodianos» participó en las polémicas religiosas o políticas que hubo en Judea en vida de Jesús. No existió tal partido en la época. La referencia marcosiana a una actitud hostil por parte de herodianos, o la diatriba dirigida contra estos últimos, apuntan al período del reinado de Agripa I (41 a 44 dC), que tomó medidas represivas contra algunos dirigentes de la comunidad mesiánica (Hechos, 12, 1-5, 12, 16-17)²⁷ o (y esto es lo más probable) a las tentativas de Agripa II y de los dirigentes fariseos moderados de disuadir al pueblo, en los años 66 y 67, para que no se embarcase en una vía de acción política que pudiera desembocar en un conflicto irreparable con la autoridad romana.²⁸ Cuando estalló este conflicto, los partidarios del rey Herodes y diversos fariseos denunciaron a los revolucionarios judíos a las autoridades romanas. Los mesianistas (= judíos cristianos) figuraban entre los entusiastas apocalípticos y eran sospechosos de albergar tendencias anti romanas. En un marco judío, el «ultramundismo» apocalíptico y el «idealismo» social-revolucionario no se excluían mutuamente. El nacionalismo judío de los zelotes y sus aliados tenía un fuerte tinte «apocalíptico»... y en el cristianismo primitivo estaban presentes ambas tendencias, la apocalíptica y la nacionalrevolucionaria. Los cristianos judíos simpatizaban con los partidos judíos que se oponían a Roma y combatían a los romanos. Su propia producción literaria (el Apocalipsis), así como el hecho de que preservasen y atesorasen los Apocalipsis de Ezra y Ba-ruc, demuestran su solidaridad con los rebeldes. Es muy posible que en los primeros años de la revuelta los fariseos o los partidarios de Agripa

II, posiblemente ambos, denunciasen a algunos mesianistas judíos (= cristianos) a los romanos, lo cual explicaría esa equiparación de «fariseos y herodianos» en Me, 3,6; 12, 13 y la advertencia en el sentido de «cuidarse del fermento de los fariseos y del fermento de Herodes» de Mc 8, 15.

En Lc 20, 20 (el pasaje corresponde a Mc 12, 13) vemos que se habla de «espías», enviados por los escribas y los príncipes de los sacerdotes para capturar a Jesús, en vez de la denominación marcosiana de «algunos fariseos y herodianos». El Tercer Evangelista apenas utilizó en este punto más fuente escrita que Marcos, pero es posible que en su versión influyesen informaciones derivadas de cristianos judíos. Quizás se hubiese enterado de que «fariseos y herodianos» eran gente que habían espiado en reuniones mesianistas y que quizás hubieran denunciado a algunos de los que participaban en tales reuniones durante la ocupación de Galilea, en los años 67 o 68 dC.

Esa denominación gemela ofensiva «fariseos y herodianos» (que el Segundo Evangelista tomó, sin duda, de sus fuentes) parece revelar una actitud «revolucionaria» e, implícitamente, anti romana. Una actitud anti romana aflora claramente en otro lugar, a saber, la perícopa sobre la piara de Gerasene (o Gersegene) de Mc 5, 1-13. El propio Segundo Evangelista muestra una tendencia pro romano: vivía en Roma y escribía allí; pero las fuentes en que se basó revelan de vez en cuando un sentimiento anti romano. No tenemos por qué analizar aquí si la narración circuló en principio como una *Schwank*²⁹ popular o como una *Novelle*,³⁰ o la función que cumplía cuando se formuló por vez primera.

Tal como se reproduce en el Segundo Evangelio, afectó al carácter de la narración en un momento determinado una tendencia anti romana. Esto es perceptible en el uso del término *Λεγιών* como el nombre de la entidad demoníaca. Para el lector moderno, la palabra sólo indica «multitud», pero tengamos presente que el lector moderno está familiarizado con el relato marcosiano. Lo notable es que se utilice una expresión latina. Tanto en arameo como en griego hay palabras que transmiten el significado de «tropa» o «gran horda».³¹ El uso del vocablo latino constituye un ataque verbal directo a las fuerzas de ocupación en territorio judío. La intención del relato se encierra en la referencia de que los demonios entraron en los cerdos y se ahogaron con ellos. Durante los años del gran levantamiento contra Roma, la *Legio Decima Fretensis*

estuvo estacionada en Galilea, cerca del lugar donde tiene su *locale* ³² el relato de Mc 5, 1-13. El emblema de la Décima Legión Romana era un jabalí. Aunque sería absurdo hacer afirmaciones taxativas, es muy posible que el relato de la piara de Gerasene asumiese su forma actual durante los años de la guerra romano-judía. ¿Pudo derivarse de un incidente en el que algunos legionarios romanos se dieron un baño en el lago Tiberíades y resultaron ahogados? Aunque no pueda darse una solución definitiva a esta cuestión, es inconfundible un tono de alegría malévolamente ante el destino desdichado de *Legión*. El nombre latino no fue elegido por accidente.

Había varias facciones en el pueblo judío en la época de Jesús, pero ningún partido religioso negaba a otro el derecho a propagar sus doctrinas. No existían conceptos como «ortodoxia» o «herejía». La herejía en su sentido moderno es un logro de la historia cristiana. El tipo de observancia religiosa judía más precioso y más puntilloso es aquel al que se alude en Hechos 26, 5 con las palabras ἡ ακριβέστατη αἵρεσις της ημετέρας- θρησκείας. Cuando Josefo habla de varias *divisiones*, αἱρέσεις, *entre el pueblo judío*, incluye el grupo al que él declara pertenecer. La palabra αἵρεσις significa «sección», «partido», sin ningún sentido de desviación de la opinión correcta y sin ninguna implicación de exclusividad. No se utiliza *in malam partem*, pues todas las divisiones, todos los grupos judíos, sean cuales sean sus doctrinas teológicas, se designan con este término. La idea de que una creencia sea mala en el sentido de que haya de considerarse que sus seguidores quedan fuera del límite (una vinculación de «ortodoxia») es antijudía, se deriva del cristianismo helenizado.

Fuese cual fuese el carácter concreto de la doctrina de Jesús, difícilmente podría haber sido causa de su condena a muerte. La apostasía del judaísmo y la blasfemia habrían acarreado esa sentencia, pero el Nuevo Testamento no nos habla de ningún acto blasfemo de Jesús y deja suficientemente claro que nunca predicó la apostasía. Las causas de su condena eran de carácter político.

La afirmación de que en el siglo I los judíos no perseguían a otros judíos por razones puramente religiosas, puede contradecir, en apariencia, ciertos datos que se derivan de un estudio de la historia de los principios del cristianismo. Esteban, Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, Pablo de Tarso, Santiago, el

hermano de Jesús, y otros fueron, al parecer, perseguidos en su época y perseguidos por autoridades judiciales judías. Pero la causa de tal acción persecutoria era la presión política, no la intolerancia dogmática. El cristianismo, en su forma más primitiva, era uno de los diversos movimientos apocalípticos judíos que negaban la permanencia y la validez del orden político existente. Los cristianos primitivos tenían una profunda fe en sus derechos de ciudadanía en el Cielo (Fil 3, 20), y hacía falta cierto ajuste para que aprendieran que además de deber fidelidad a su hogar celestial debían obediencia a las autoridades del mundo. Su actitud hacia el Estado era, como mínimo, ambigua. Está muy bien decir «dad al César lo que es del César»... pero ¿qué es del César en unos tiempos en que se espera que el reino de Dios irrumpa cualquier día, en cualquier momento? Cuando Pablo instruye a sus lectores sobre «los poderes que hay» y les convence de que son «establecidos por Dios» (Rom 13, 1), el simple hecho de que fuese necesaria esta advertencia prueba que se consideraba necesario, a veces, refrenar el fervor escatológico de los miembros de la Iglesia, exhortándoles a reconocer la validez, y respetar la existencia, de la autoridad civil. Los judíos, independientemente de su αἰρεσις, independientemente de su afiliación partidista, se vieron muy gravemente afectados con las repercusiones de la agitación mesiánica. «Los que alborotan la tierra» (Hechos 17, 6) trajeron gran desasosiego para todos los judíos alejandrinos, a los que el emperador Claudio dirigió la advertencia de que no debían dar cobijo a agitadores de Siria.

³³ Asimismo, la comunidad judía de Roma fue expulsada toda de la ciudad debido a la agitación mesiánica.³⁴ Los romanos consideraban que la proclamación de «otro rey» (Hechos 17, 7) era un acto de deslealtad al emperador. En sus esfuerzos por erradicar la «superstición perniciosa» (Tácito), los funcionarios romanos también perseguían a judíos no afectados por el fervor mesiánico-apocalíptico. Ni capaces ni deseosos de distinguir entre las diversas sectas judías, hacían padecer a toda la nación por la agitación provocada por el celo misionero de los apóstoles. Esto explica el hecho de que antes del año 70 dC dirigentes judíos, los sumos sacerdotes saduceos y el rey Agripa I, consideraran

que debían actuar contra la propagación del mesianismo, y que a partir del año 70 dC, los fariseos (que eran políticamente moderados, aunque compartiesen creencias mesiánicas) excluyeran a los seguidores de Jesús de las sinagogas como para trazar una línea diferenciadora y lograr que las autoridades romanas tomaran conciencia de que ellos no tenían participación alguna en la propaganda apocalíptica. La expulsión de los «cristianos» no fue un hecho aislado. En tiempos posteriores, otros grupos judíos que seguían a diversos mesías, o que persistían en el entusiasmo apocalíptico, no recibieron un trato distinto.

Hay un adagio de mediados del siglo II, tras el levantamiento fracasado de Ben Kosebá, de Rabí Yonatan (nos habla de él el rabino Samuel Ben Nahmani) que iguala al menos el resentimiento hacia el cristianismo de algunos rabinos *“que les falle el aliento a aquellos que los tiempos calculan”*³⁵ es decir, que especulan sobre el final del mundo existente y el inminente advenimiento del reino mesiánico. La animosidad que despliegan contra la Iglesia Apostólica dirigentes políticos judíos responsables en el período que media entre la muerte de Jesús y el estallido de la gran rebelión contra Roma ha de juzgarse a la luz de las reacciones romanas al mesianismo.

La imagen que el Nuevo Testamento da de la relación de Jesús con sus compatriotas es una imagen excesivamente simplificada; se les presenta bien como sus seguidores (que prestan testimonio, en cierto modo, de todas las alegaciones cristológicas que en beneficio de Jesús hacen los evangelistas) o como sus adversarios implacables. La verdad histórica fue, por supuesto, muy distinta. El Talmud no conserva ningún dato contemporáneo de la impresión que Jesús causó a sus compatriotas. Así como los evangelistas identificaron a sus adversarios judíos coetáneos con los adversarios de Jesús, los rabinos identificaron la doctrina cristiana del siglo III (y la posterior) con la del Jesús histórico, e intentaron refutarla. Las actitudes de los judíos contemporáneos hacia el predicador de Nazaret no se atuvieron a ese esquema blanco-negro que vemos en los Evangelios o en el Talmud.

Shahrastâni (1076-1153) nos ha preservado información sobre la existencia de una secta judía, los ananitas, que (aunque rechazasen cualquier alegación cristológica en favor de Jesús) le respetaban como maestro.³⁶ No podemos saber

de dónde sacó la información Shahrastâni. El nombre «ananitas» podría deberse a una confusión con un grupo de los caraitas, pero, aun cuando el nombre fuese inexacto, esto no invalidaría el hecho de que el autor mencionado había oído hablar de judíos que tenían en gran estima a Jesús, aunque no fuesen miembros de la Iglesia cristiana ni de una secta herética judeocristiana. Su estimación a Cristo es de suponer fuese tal que le considerasen vehículo del mensaje de Dios a la humanidad, y que considerasen su doctrina inspirada por Dios. Unos siglos antes de que Shahrastâni escribiese esto tenía que haber, sin duda, judíos en Medina, en el Hedjaz, que veneraban la memoria de Jesús sin aceptar ningún dogma cristológico de la Iglesia. Sus concepciones religiosas tenían puntos de contacto con las de los ebionitas, de los que algo sabemos por los seudoclementinos y de los que Jerónimo y Epifanio nos dan referencias de un valor un tanto dudoso. Pero parece ser que los de Medina se mantenían más próximos al judaísmo «normativo» que los sectarios judeo-cristianos, expuestos a las influencias de un medio cristiano grecoparlante. No cabe pensar que un sector de la nación judía con una actitud tan «neutral positiva» como la de los ananitas de Shahrastâni hubiera pervivido ininterrumpidamente, desde la época de Jesús hasta el siglo XI. Existe la posibilidad de que los «ananitas» fuesen judíos que hubiesen caído bajo la influencia del Islam y hubieran asimilado la actitud musulmana considerando válido el papel de Jesús como profeta.³⁷ Aun así, el ejemplo citado muestra que las actitudes de los judíos hacia Jesús eran más diversificadas de lo que nos permiten creer las descripciones evangélicas. En el Nuevo Testamento se nos dice poco, y en el Talmud nada, sobre la relación real entre Jesús y los judíos fuera del círculo del discipulado. Las relaciones eran mucho más variadas que sólo enemigos y seguidores. La doctrina ética de Jesús es farisea. En cuanto a su escatología, no podemos señalar paralelos farisaicos precisos. Esto podría ser accidental; salvo la Asunción de Moisés y, por supuesto, los primeros estratos del Nuevo Testamento, no se han conservado referencias palestinas que suministren datos directos sobre las creencias de aquella generación de judíos palestinos a la que

Jesús perteneció. Es muy posible que la concepción escatológica de éste concordase con la actitud general de una forma primitiva de pensamiento fariseo. El fariseísmo sobrevivió a los acontecimientos del año 70, pero no inalterable. Las fuentes rabínicas, de fecha posterior, no nos proporcionan información precisa sobre la ideología del fariseísmo primitivo. Al tener que vivir en condiciones políticas sumamente distintas a las que imperaban antes del año 70 dC, los rabinos procuraron por todos los medios ajustar la profesión de fe judía a las exigencias de los tiempos. Procuraron conscientemente llegar a un *modus vivendi* con la autoridad romana, y de ahí su ansia de suprimir cuanto pudiese llevar a conflictos con esa autoridad. La exposición de ideas de tipo escatológico pedía fomentar la especulación apocalíptica y ésta, a su vez, podía demasiado fácilmente reavivar la rebeldía que había conducido a la lucha armada, envenenando así las relaciones de los judíos con el Estado. Esta actitud prudente llevó a un debilitamiento deliberado de los elementos del judaísmo que pudieran estimular la inquietud apocalíptica.

Es posible, por tanto, que el rabino Yeshu mi-Nasrath (es decir, Jesús de Nazaret) pudiese ser un exponente del fariseísmo pre rabínico no sólo en su doctrina ética, sino también en su escatología ³⁸ No queremos decir con esto, claro está, que Jesús no formulase sus puntos de vista de un modo personal. Es su tono general lo que recuerda la pauta farisaica; en el aspecto ético es evidente, y en el escatológico muy posible.

La tradición cristiana ha convertido la palabra «fariseo» en sinónimo de «hipócrita», o se aplica si no a aquel que vive obsesionado por *minutiae* y se olvida de lo que de veras importa. «Quitar el mosquito y tragarse el camello», es algo que ha llegado a aceptarse como pauta mental de las actitudes farisaicas. ³⁹ Sin embargo, en la realidad histórica, Jesús fue un fariseo. Su doctrina era una doctrina farisea, del fariseísmo del período anterior al conflicto con el poder militar romano, cuando impregnaba quizás el pensamiento farisaico una pasión escatológica más profunda que en el período tanaítico. Lo que sabemos de los fariseos por anales judíos obra de judíos procede de un período posterior a la

destrucción del Templo. Se escribió después de que la situación experimentase un cambio drástico. Lo escatológico y lo apocalíptico se reprimían deliberadamente ocupando su puesto la exigencia de una observancia meticulosa de los preceptos legales. El objetivo era preservar la cohesión de los judíos, que tenían que vivir ahora desparramados por todas partes como minorías entre poblaciones no judías, a cuyo orden social y político estaban sujetos.

No podemos hallar en todo el Nuevo Testamento un solo caso, históricamente probado, de diferencias religiosas entre Jesús y miembros de las asociaciones fariseas, no digamos ya pruebas de un enfrentamiento radical. Una generación completa después de la muerte de Jesús, cuando había ya diferencias marcadas entre los que apoyaban la creencia en la mesianidad de Jesús y el fariseísmo «normativo», representantes de esta última corriente aún consideraban posible alinearse con los primeros en un caso en que el sumo sacerdote saduceo utilizó su posición para reprimir las actividades del movimiento judeo-cristiano.⁴⁰ Por entonces, las ideas teológicas de los predicadores judeocristianos estaban ya claramente diferenciadas de las aspiraciones del ala más moderada de los judíos fariseos, pero las diferencias eran menos acusadas que las que separaban a las dos facciones de los saduceos. En la época de Jesús, estas diferencias patentes del año 72 dC aún no habían surgido. Los evangelistas nos muestran un Jesús violentamente opuesto a los fariseos, pero reflejan una situación que no se produjo hasta unas décadas después de la crucifixión.

Para entender mejor la atmósfera psicológica en que vivía la comunidad de mesianistas de Jesús, y su profunda decepción con los fariseos como grupo, basta leer cuidadosamente el pasaje Le 19, 39.

Vemos en él que «algunos de los fariseos» favorablemente dispuestos hacia Jesús, intentaban ejercer una influencia moderadora en el fervor mesianista de una multitud de seguidores de Jesús. Independientemente de que el hecho fuese o no histórico, en el sentido de que la escena referida pertenezca realmente a la situación en que la emplaza el Tercer Evangelista⁴¹ la narración es histórica en otro sentido: los fariseos intentaron, sin éxito, aplacar el entusiasmo mesiánico

de la *ecclesia* primitiva, y sus tentativas provocaron la hostilidad de los grupos apostólicos.

El Tercer Evangelista utilizó sin duda una fuente para su ampliación de Mc 11, 1-10. Lo que leemos en Lc 19, 39-44 se deriva de esa fuente, una fuente caracterizada por una actitud favorable hacia el fariseísmo. En Lc 19, 39 los fariseos parecen preocupados por la seguridad de Jesús. Hay otros pasajes que proceden de la «Fuente Especial» de Lucas, en que vemos que se retrata de un modo similar a los fariseos; por ejemplo, Lc 13, 31 (el Herodes de este pasaje parece ser Herodes Antipas).

Si, como parece haber pensado Schlatter la perícopa Lc 23, 27-31 procedía del mismo tipo de entorno que Lc 19, 39-44, existió un grupo judeocristiano que mantuvo relaciones amistosas con los fariseos después del desastre de los años 66-70 dC. La nota de desesperación que surge en Lc 23, 27-31 (obsérvese el contraste entre Lc 23, 29 y Lc 11, 27b), sugiere que la perícopa no nació hasta después de la caída de Jerusalén (hay un paralelo de Lc 23, 29 en 2 Baruc 10, 13-16). La perícopa preservaría, pues, una veta de tradición judeocristiana de fecha relativamente tardía, que muestra simpatía por la causa judía; aquellos entre quienes surgió la tradición, sentían como judíos el desastre nacional. Este grupo parece que intentó evitar una ruptura con los fariseos.

De ahí que los fariseos y los herodianos (es decir, partidos opuestos a comprometer a la nación a una ruptura irrevocable con Roma) figuren juntos en Marcos como antagonistas de Jesús, o como personas contra las que prevenía Jesús a sus seguidores.

Las referencias a conflictos de Jesús con diversos judíos, o más bien grupos judíos, no son creación exclusiva del Segundo Evangelista; estas referencias proceden de la tradición. Lo que se había iniciado lentamente en la tradición lo completaron los trabajos de los autores que compusieron los Evangelios.

Éstos reflejaban en su mayor parte tradiciones previas derivadas de conflictos comunales surgidos entre los primeros partidarios del mesianismo de Jesús y otros grupos judíos. En algunos casos, la tradición podía remitirse al recuerdo de un acontecimiento concreto de la vida de éste, pero no podemos asegurarlo en lo que respecta al conflicto final. Las referencias de los Evangelios, que se refieran a incidentes anteriores al descrito en Mc 14, 1-2 (Jn 11, 47-48) y que indiquen que los «judíos» o «los fariseos» o «los escribas» o «los sacerdotes», o cualquier otra denominación que pueda utilizarse, «planeaban matar a Jesús» o

«intentaban apoderarse de Jesús» no aportan ninguna información de valor histórico o biográfico. Tales referencias deben considerarse expresión de los puntos de vista de los diversos evangelistas, influidos todos por las circunstancias de su propia época y que remitían su experiencia de hostilidad judía al tiempo de Jesús. El uso del tema de la enemistad entre Jesús y cualquiera de sus contemporáneos se debe directamente al esquema literario del autor: tanto en Marcos como en Juan.

Jesús era judío. Vivió entre los judíos, aprendió de judíos, enseñó a los judíos. Los triunfos que alcanzó y las adversidades que sufrió en su vida, los compartió con otros judíos. Los que él aceptó y los que él rechazó eran igualmente judíos. Es, pues, muy natural que aquellos de los que a veces discrepara fuesen judíos también. Hizo en su vida amigos e hizo enemigos entre los miembros de una nación que era también la suya. Chocó con las autoridades de Jerusalén hacia el fin de su vida. Estas decidieron juzgarle por actividades sediciosas con la connivencia o la complicidad de los que ostentaban los máximos cargos oficiales de la nación judía. En cuanto a conflictos anteriores que pudieran haber surgido entre Jesús y otros judíos durante la última visita de él a Jerusalén, no podemos extraer conclusiones históricas válidas. La disposición de las referencias de tales conflictos se debe a los objetivos literarios de cada evangelista. El autor de Marcos tuvo a su disposición referencias e informes de conflictos más primitivos, pero el orden que asignó a los incidentes referidos es obra exclusiva suya. Aunque enraizadas en la tradición, las referencias a debates y controversias de Jesús reflejan la situación del período que siguió a la crucifixión, una situación de antagonismo entre la «Iglesia Apostólica» y ciertos grupos judíos. En tales relatos se menciona a Jesús sólo como portavoz de la comunidad. Las referencias a polémicas y conflictos no aportan clave alguna sobre el tema concreto del enfrentamiento (si lo hubo) entre Jesús de Nazaret y sus contemporáneos; reflejan situaciones de la vida de las comunidades cristianas, no situaciones de la vida de Jesús. En este punto, no contamos con referencias que nos permitan ir más allá de las tradiciones comunales. Es indudable que, no

sólo la Iglesia primitiva, sino el propio Jesús, tuvieron discrepancias con judíos y que Jesús hizo severas críticas a determinados judíos, pero no podemos fijar con certeza y seguridad las circunstancias concretas de una sola de tales discrepancias.

Cuando decíamos que Jesús se mantuvo próximo al fariseísmo y que las tradiciones que había tras Mc 14-15 no probaban en modo alguno una enemistad de los fariseos, no queríamos decir que Jesús no hubiese tenido en su vida choques y debates con individuos de ideología farisaica. Parece que Jesús chocó con individuos de su entorno inmediato (Mc 3, 21, 31-35; 6, 4; Jn 7, 5),⁴² y es probable que tuviera también, en ocasiones, conflictos con personas que tenían, en realidad, una orientación religiosa parecida a la suya.

Hasta los indicios que hay en Marcos y Juan de un desacuerdo entre Jesús y su círculo familiar es muy posible que estén matizados e influidos por las condiciones que imperaban en la «iglesia apostólica», es decir, la rivalidad entre los seguidores de Santiago, el hermano del Señor, y los de Pedro, el jefe de los Doce.

Pero las polémicas con judíos que pudiera haber sostenido Jesús antes de su última visita a Jerusalén no ejercieron ninguna influencia determinante en su destino último. Los motivos de su detención nada tenían que ver con diferencias personales o religiosas con sus compatriotas. Lo que indujo a las autoridades a actuar contra él no fue tanto el contenido de sus doctrinas como los efectos que éstas causaban en ciertos sectores del pueblo.

14. *EL TRASFONDO DE LA PREDICACIÓN*

En los capítulos anteriores analizamos elementos individuales de los relatos de la Pasión de los Evangelios canónicos, con el propósito de identificar fundamentalmente temas apologéticos introducidos por cada uno de los evangelistas en el material tradicional que tenían a su disposición. Analizamos también el residuo tradicional, lo que quedaba tras excluir las aportaciones personales de los redactores de cada Evangelio, con el propósito de diferenciar la interpretación teológica de los relatos de carácter objetivo. Podemos, pues, clasificar aproximadamente el contenido de los relatos del juicio de Jesús en tres categorías:

- a) tradición primaria,
- b) tradición secundaria,
- c) aportación del redactor.

Aunque no haya ni una sola parte de los relatos de la Pasión con que contamos por completo libre de lo que puede denominarse «adición redactorial», y la tradición primaria, en una y la misma perícopa de un Evangelio particular, se haya frecuentemente mezclada con elementos de tradiciones secundarias, es válido utilizar el esquema clasificatorio indicado; y, para mayor claridad, vamos a recapitular sobre los principales resultados de las investigaciones anteriores del modo siguiente:

1. La detención de Jesús en el Monte de los Olivos (Mc 14, 46-52; Lc 22, 49-53; Jn 18, 3, 10-11): basada en tradición primaria.
2. El traslado del preso a la casa del sumo sacerdote (Mc 14, 53a; Lc 22, 54; Jn 18, 12-13a): tradición primaria.

3. Una investigación preliminar por parte de Anas (Jn 18, 19-24): interpolación del autor, a falta de tradición.
4. Una sesión nocturna del Sanedrín en el palacio del sumo sacerdote, incluyendo el interrogatorio de testigos y el juicio a Jesús, que concluye con su condena a muerte por blasfemia (Mc 14, 53b, 55-64): añadido del autor.
5. Escarnio de Jesús en casa del sumo sacerdote (Lc 22, 63-65; Mc 14, 65): creación secundaria fundada en prueba profética.
6. Una breve deliberación en la sala del Consejo del Sanedrín, a primera hora de la mañana, tras la detención de Jesús, que concluye con el envío de Jesús a Pilatos (Lc 22, 66; 23, 1; Mc 15, 1): basada en la tradición primaria.
7. Una sesión matutina del Sanedrín para interrogar pero no para juzgar a Jesús, sin que se dicte sentencia de muerte (Lc 22, 67-71): importación de Mateo con claras adiciones textuales, probablemente debidas a un adaptador postlucasiano.
8. El interrogatorio y el juicio de Jesús ante Pilatos (Mc 15, 2-5; Lc 23, 2-3; Jn 18: 28, 33b): basado en tradición primaria.
9. Un interrogatorio de Jesús por Herodes Antipas (Lc 23, 6-10, 12): tradición secundaria,¹ reproducida con claros indicios de retoque textual; obra del Tercer Evangelista o de un adaptador postlucasiano.
10. El escarnio de Jesús ante Herodes Antipas (Lc 23, 11): tradición secundaria.
- 11a. El episodio de Barrabás (Mc 15, 5-15a): adaptación de un elemento de la tradición primaria (los relatos paralelos no marcosianos se derivan, sin

excepción, del Segundo Evangelio).

11b. Intento de Pilatos de salvar la vida de Jesús (Mc 15, 5b, 9-1 la, 12-15a; Mat 27, 18-20, 22-25; Lc 23-4, 13-16; 20-24; Jn 18, 31, 38b; 19, 5b, 6b-12, 15b): adornos textuales que van destacándose de modo progresivo.

12. Flagelación de Jesús por soldados de Pilatos antes de que se dicte la sentencia de muerte (Jn 19, 1-3): añadido textual, al que se llegó dislocando el elemento de su marco tradicional (marcosiano).

13. Pilatos emite la sentencia de muerte y se flagela al reo según la costumbre antes de la crucifixión (Mc 15, 15b): basado en la tradición primaria, pero atemperado en lo que se refiere al pronunciamiento explícito de la sentencia de muerte por parte del gobernador.

14. Los soldados de Pilatos afrentan a Jesús (Mc 15, 16-20): basado en tradición primaria.

15. Jesús es trasladado del patio del prefecto al lugar de ejecución, la crucifixión, la inscripción en la cruz (Mc 15, 21-26): basado en tradición primaria.

16. Llanto por Jesús (Lc 23, 27-30): tradición secundaria.

17. Las últimas palabras (Mc 15, 34): tradición secundaria; Lc 23-46 y Jn 19, 30 son añadidos del autor.

18. Grito de muerte (Mc 15, 37): basado en tradición primaria.

19. Al demostrar de dónde se derivan partes constitutivas de los relatos evangélicos de la Pasión, hemos logrado aclarar en parte su carácter literario...

es decir, hemos procurado determinar el origen de los diversos relatos. Los resultados de esta investigación ayudan en parte a aclarar los problemas históricos objetivos relacionados, pese a que aún puedan quedar algunos oscuros. Con respecto al problema histórico, diferenciado del literario, podemos recurrir también a una clasificación triple. Hay cuestiones en las que *prevalece la certeza*; hay otras en las que un *grado razonable de probabilidad* permite modestas deducciones; por último, hay situaciones en las que las *fuentes disponibles no ofrecen clave* alguna que permita extraer conclusiones históricas.

Puede afirmarse con seguridad que Jesús fue detenido por personal militar romano (Jn 18, 12), por motivos políticos (Mc 14, 48), y conducido luego ante un funcionario administrativo judío del lugar (Mc 14, 53a; Lc 22, 54; Jn 18, 13a) en la misma noche. A la mañana siguiente, tras breve deliberación con las autoridades judías (Mc 15, 1a; Lc 22, 66), fue entregado de nuevo a los romanos para que le juzgasen (Mc 15, 1b; Lc 23, 1; Jn 18, 28a). El gobernador le condenó a morir en la cruz (Tácito; Mc 15, 15b, 26), ejecutándose la sentencia según el procedimiento penal romano (Mc 15, 15b, 24a, 27).

Resulta bastante razonable la conclusión de que Jesús fue interrogado la noche de su prendimiento (durante el intervalo entre su envío a un funcionario judío y la deliberación matutina en la sala del Consejo), por un miembro del cortejo del sumo sacerdote, que también interrogó a algunos testigos y redactó un acta de acusación que los magistrados judíos aprobaron la mañana siguiente al prendimiento (Josefo; Mc 15, 1a; Lc 22, 66). Tras haber sido condenado por Pilatos, el reo fue escarnecido por los soldados del pelotón de ejecución (Mc 15, 16-20) No puede darse respuesta segura a las siguientes cuestiones:

Primero, ¿cuál fue la causa inmediata que indujo a las autoridades a emprender una acción oficial contra Jesús?

Segundo, ¿quién tomó la iniciativa de ordenar la detención de Jesús?

Tercero, ¿qué hizo Jesús exactamente para provocar una acción policial contra él?

Como es lógico, éstas son las cuestiones que muchos consideran las más importantes.

El carácter no biográfico de los Evangelios hace casi imposible determinar la causa inmediata de la detención de Jesús. El movimiento que él inició tenía, sin duda, implicaciones políticas. El hecho mismo de que sus seguidores le juzgasen en términos *mesiánicos* indica la presencia de aspiraciones políticas. El cristianismo primitivo era un movimiento apocalíptico judío con tendencias revolucionarias. Afirmaciones como las reseñadas en Hechos 1, 6; Mt 19, 28 (Lc 22, 30b) o Lc 19, 27 son ejemplo de la preocupación política de los discípulos. Sin embargo, no demuestran nada respecto al propio Jesús, a los objetivos que se marcó y a las esperanzas que acariciaba. El hecho de que fuese crucificado como «Rey de los Judíos» basta para demostrar que ya durante su vida se asociaron al movimiento tendencias rebeldes. Pero las pruebas de la existencia de motivaciones políticas en el pensamiento de los seguidores de Jesús es más fuerte en el período que siguió a la crucifixión que en el período precedente. De cualquier modo, dado que Jesús fue crucificado por considerársele culpable de tumulto o sedición, sus actividades habían de tener un tinte político para algunas personas, antes incluso de que se produjera su muerte. Pero esto no significa en modo alguno que él mismo planteara objetivos políticos o afirmara su mesianidad; es decir, su vocación de convertirse en soberano de Israel. El que un pequeño sector de sus seguidores hubiera interpretado su predicación en un sentido político y que tal hecho hubiera llegado a oídos de Pilatos habría sido motivo suficiente para su condena.

Las frases de Hechos 1, 6; Mt 19, 28 y Lc 19, 27 son, evidentemente, «Gemeindegildungen» (Configuraciones de las Comunidades Nota del Digit), aunque el Nuevo Testamento las incluya como declaraciones del propio Jesús. Indican claramente que los predicadores apostólicos mezclaban esperanzas políticas y religiosas. Pero en modo alguno nos aporta esto información respecto al propio Jesús. Los Evangelios contienen otras afirmaciones atribuidas a Jesús, en las que se percibe un tono patriótico. Tal es el caso de Mc 7, 27. La estructura marcosiana de esta afirmación parece ser antihistórica ² mientras que la afirmación en sí podría posiblemente remitirse a Jesús. Si la hizo Jesús, tal

declaración indicaría un orgullo nacional inmoderado por su parte y una actitud desdeñosa y soberbia hacia todos los no judíos y hacia todo lo no judío; pues ha de tenerse en cuenta que en el lenguaje del Oriente Medio de la época, este uso del término «perro» sería ofensivo en el más alto grado. En Mt 10, 5 y .15, 24 hay más afirmaciones de carácter «nacionalista», que tienen un tono primitivo. Podría mencionarse también Mateo 18, 17... el desprecio que se siente por el individuo indigno se expresa equiparándole a un pagano (**εθνικός**). Las personas que no se someten a la autoridad de la «Iglesia» (**εκκλησία**,) y, en consecuencia, han de ser excomulgadas, tienen el mismo estatus que los cobradores de impuestos y los paganos.³

El marco mateano del texto socava la hipótesis de que se trata de una declaración auténtica de Jesús; Mt. 18, 15-17a es una adaptación de una norma disciplinaria antigua, precristiana. Las palabras del versículo 17b son un añadido que no procede necesariamente de Jesús.

Esto revela un profundo sentimiento nacionalista. Pero la impresión general no deja de ser ambigua, en parte: los cobradores de impuestos, a los que Jesús considera censurables en Mt 18, 17b, aparecen en otros pasajes (Mc 2, 15; Mt 11, 19; Lc 7, 34 y 18, 9-14) como personas con las que Jesús mantenía relaciones cordiales... y esos pasajes da la impresión de que tienen mayor validez histórica que Mt 18, 17.⁴

Los cobradores de impuestos de los Evangelios sinópticos probablemente no sean los propios concesionarios, sino sus empleados, que tenían por misión recaudar los impuestos pendientes de la población rural.

Se nos da aquí una prueba de que Jesús adoptó una actitud amistosa hacia un tipo de individuos a los que los judíos de «mentalidad nacionalista» despreciaban. Sin embargo, sería precipitado suponer que Jesús estuvo totalmente libre de sentimientos patrióticos.

Compartió con otros judíos de su época ese orgullo extraordinario que nace de la convicción de pertenecer al pueblo al que Dios ha escogido como asociado suyo, al pueblo unido a Dios por una alianza eterna como siervo y testigo. Jesús

estaba imbuido de este sentimiento y se enorgullecía de ser judío. Aun así, los sentimientos nacionalistas por sí solos no constituyen prueba de apoyo activo a la rebelión.

El Nuevo Testamento contiene pruebas de la existencia de tendencias sediciosas entre los seguidores de Jesús (por ejemplo, Jn, 6, 15), y es evidente que Jesús no se apartaba de gente que pertenecía a sectores revolucionarios de la población.

La lista, o listas, de sus seguidores inmediatos, incluye por lo menos un «zelote».

El que Jesús mantenía relaciones personales amistosas con adeptos a facciones anti romanas es algo admitido en general: «... [los apóstoles] siempre habían creído eso, desde que se unieron a Jesús, que lucharían con él hombro con

hombro en la guerra inevitable contra los romanos»⁵ «Möchte... (die)

persönliche Religion (Jesu) noch so sehr an die Innerlichkeit der alten Propheten anknüpfen, die Seinen konnten ihn nicht anders als mit den Augen ihrer Zeit

und ihres Volkes betrachten. War er der erwartete Messias, ... so musste er als

Davidide den Thron seines Ahnherrn wiederaufrichten, musste die Römer

unterwerfen, ja vernichten, und die paradisische Friedenszeit für Israel

bringen. Er starb am Kreuz...»⁶

Como muestran sobradamente las diferentes versiones de la lista de «los Doce»,

los evangelistas no conocían ya los nombres de los Doce. El Simón ó καναναῖος-

(ΚΙΚΣΕ.) de Mc 3, 18, es, al parecer, idéntico, al Simón ἐζηλωτής- de Lc 6, 15 y

Hechos 1, 13. Podría ser una repetición de Simón, el jefe de los Doce, al que se

llama Σίμων βαριωνά en Mt 16, 17⁷... cotéjese también Jn 6, 71 y 13, 26, donde

se llama ἰσκαριώτης- (*isicarius?*)⁸ a Simón, no a Judas.

Si los seguidores de Jesús hubieran aspirado a entronizar a su maestro como

mesías, y si hubieran llegado a oídos del gobernador aspiraciones de tal género,

éste no habría tolerado tales maquinaciones.⁹ Habría intentado aplastar el

movimiento de inmediato, liquidando a su caudillo. El pequeño grupo que se

reunía en torno a Jesús tenía claras tendencias político-revolucionarias, pero

parece que tales tendencias aún no habían ganado tanta fuerza como la que

tenían en otros movimientos judíos contemporáneos. Los dirigentes del

Sanedrín quizás fueran más hábiles que Pilatos en la tarea de apreciar la posibilidad de implicaciones políticas en el movimiento promovido por Jesús; inquietos por las repercusiones que pudiera tener, quizás informasen a Pilatos del peligro latente. En tal caso, Pilatos no habría tardado en decidir las medidas a tomar.¹⁰

El Evangelio de San Marcos contiene referencias a ciertos acontecimientos que es muy posible que provocasen una acción preventiva de las autoridades. Esas referencias son: Mc 8, 27-30 (ver 33), Mc 11 (1-7), 8-11a y Mc 11, 15-17

No es necesario, para lo que nos proponemos ahora, entrar a discutir el problema de si la compleja narración de Mc 8, 27-9, 13 se refiere a un suceso real de la vida de Jesús, o si es reflejo de discusiones que tuvieron lugar después de su muerte. Aunque considerásemos Mc 8, 27-30 un fragmento biográfico, no sería más que una declaración del mesianismo de Jesús hecha por sus seguidores, y en modo alguno una manifestación de pretensiones mesiánicas del maestro mismo. Si Jesús hubiese proclamado su mesianismo, tal declaración habría significado, en realidad, enarbolar la bandera de la rebelión. *No se trataba de lo que Jesús entendiera por la palabra «mesías», sino de lo que entendían otros... y estaban obligados a ello.* Johannes Weiss, que sostenía que el relato de la profesión de Pedro en Cesárea de Filipo tenía base histórica, hizo el siguiente comentario: «eher eine Ablehnung als eine Zustimmung, im Ganzen eine... Dämpfung (der) Begeisterung (der Jünger). . Alles, was sich damals (bei den Jüngern) an ehrgeizigem, stolzem Hoffen regte, wurde mit harten Worten Jesu niedergeschlagen». ¹¹

La historia de la profesión en Cesárea de Filipo, fuese expresión de una creencia formulada por la comunidad apostólica que se remitiese luego a la historia de la vida de Jesús, o se basase en un suceso de la vida de Jesús, no fue, ciertamente, la causa inmediata de la detención de éste.¹²

La segunda de las tres referencias es la de la llamada «entrada triunfal en Jerusalén». Tal como se relata en los Evangelios, el acontecimiento tiene la

aparición de una manifestación mesiánica inconfundible. Como tal, habría sido un desafío abierto a la autoridad imperial (una proclamación de la voluntad de liberación nacional del yugo romano) siempre, claro está, que sucediese del modo que se explica en los Evangelios. Pero es completamente imposible sacar conclusiones de carácter histórico de esas descripciones. Por una parte, es difícil determinar si el acontecimiento que dio origen a estos informes tuvo lugar realmente con ocasión de la *última visita de Jesús a Jerusalén o en fecha anterior*, y pasó inadvertido a las autoridades. Quizás la tradición embelleciese el relato, y fueran los evangelistas los que le asignaran su marco actual. La historia entera de este suceso está extrañamente desconectada de lo que sigue. Tras la formidable recepción que le otorga la multitud (en Marcos la multitud está compuesta, al parecer, por peregrinos que acompañaron a Jesús a Jerusalén; en Juan parece que la componen ciertos habitantes de la propia ciudad), Jesús, tras realizar una gira protocolaria («tras examinar todas las cosas»), se nos dice que deja de nuevo Jerusalén por la oscuridad de Betania (Mc 11, 11).¹³

La historia acaba así; y el lector queda con la impresión de que difícilmente puede pertenecer cronológicamente al lugar que ahora ocupa en los Evangelios. Aunque fuese su lugar correspondiente en las narraciones evangélicas, la importancia de la manifestación mesiánica fue ampliada por los sucesivos evangelistas. Éstos reformularon patentemente lo que habían recibido, en función de su experiencia y sus expectativas después de la resurrección. El Cuarto Evangelista, en Jn 12, 16 (véase 2, 22), llega al punto de afirmar explícitamente que los seguidores de Jesús no entendían, en el primer caso, el significado del acontecimiento. «Recordaron estas cosas cuando Jesús fue glorificado.» Y, de hecho, una comparación de los relatos respectivos de los Cuatro Evangelios sugiere incluso que la memoria de los evangelistas mejoró realmente... ¡a medida que se alejaban del acontecimiento que describían! Todas las descripciones evangélicas nos dan los rasgos de una manifestación política.¹⁴

Es interesante la ampliación del relato marcosiano de la Entrada Triunfal en el Tercer Evangelio: Lc 19, 39-44. El Tercer Evangelista se basó claramente en este punto en una «fuente especial» escrita, de

origen palestino. Los versículos 39-40 nos dicen que algunos fariseos (que representaban un elemento políticamente moderado de la población) intentaron persuadir a Jesús para que contuviese el fervor de las masas que le aclamaban rey. Aquí aparecen los fariseos actuando con un propósito amistoso en su empeño de aplacar el entusiasmo de la multitud; y a Jesús se le muestra resignado a la manifestación emotiva de sus seguidores.

Es difícil determinar el valor histórico de esta información. Si la referencia que yace detrás de los versículos 41-44 estaba relacionada en la fuente con la que hay tras los dos versículos precedentes, quizás la fuente procediese de fecha posterior al año 70 dC, de un medio cristiano-judío de sentimientos aún vigorosamente judíos. Correspondería el mismo origen a Lc 23, 27-31. En ciertos círculos cristianos judíos, la separación del judaísmo «oficial» después incluso del año 70 dC, no fue aún tan definida como podría parecer que fuese en el medio del que surgió el Segundo Evangelio.

En Lucas hay elementos no marcosianos de carácter más primitivo que la versión marcosiana de los mismos temas (por ejemplo, Lc 10, 25- 28 y Mc 12, 28-34; o Lc 22, 24-27 y Mc 10, 35-37, 42-45), pero Lc 19, 39-44 no puede considerarse primitivo comparado con la versión marcosiana.

Es evidente que la tradición vio la entrada de Jesús en la capital de Judea como una toma simbólica de las riendas del gobierno. Las masas le aclaman como rey. El Cuarto Evangelista, que normalmente suprime, o disloca, los factores de cariz político, destaca esto muy claramente. En Jn 12, 13, el $\sigma\tau\iota\beta\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ marcosiano se ha convertido en $\tau\alpha\ \beta\acute{\alpha}\tilde{\iota}\alpha\ \tau\omega\nu\ \phi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\kappa\omega\nu$, «ramas de palmera», a la altitud relativamente elevada de Jerusalén no crecen palmeras. Si se utilizaron para dar la bienvenida de Jesús, habrían tenido que importarse especialmente para tal fin. Las ramas de palmera, símbolo de paz en los tiempos modernos, se utilizaban en la antigüedad como símbolo del triunfo, y se honraba con ellas a los conquistadores victoriosos. Las ramas que se echaban al paso de Jesús, y especialmente las de palmera, significarían la celebración de la victoria sobre el opresor pagano.¹⁵ El cuadro comparativo de los relatos evangélicos de la entrada de Jesús en Jerusalén sirve para indicar que el tono mesiánico de la tradición se hizo cada vez más pronunciado, a medida que pasamos de los evangelistas más primitivos a los más tardíos. El autor del Cuarto Evangelio, o el autor de la fuente de la que se deriva su relato, introdujo deliberadamente el elemento de las «ramas de palmera» para subrayar el significado del acontecimiento. Es probable que haya un acontecimiento real tras las narraciones,

pero no podemos decir con seguridad en qué momento de la vida de Jesús se produjo ni cuál fue exactamente su carácter.¹⁶

Marcos 11, 8-10

Mateo 21, 8-9

Lucas 19, 38

Juan 12, 13

habiendo cortado
juncos
(στιβάδες)
de los campos y
los echaban al
camino

cortaron ramas
de los árboles
(χλάδοι)
y las extendían
en el camino

La gran muche
dumbre cogió
ramas de palmera
(βάϊα) de las
palmeras y
salió a su
encuentro

¡Libéranos!

¡Hosanna al Hijo
de David!

¡Libéranos!

¡Bendito el que
viene en nombre
de YHWH!

¡Bendito el que
viene en nombre
del Señor!

¡Bendito el que
viene,

¡Bendito el que
viene en nombre
de YHWH...

¡Bendito [sea] el
Reino de nuestro
padre David!

el rey, en nombre
del Señor

sí, el rey de
Israel!

¡Libéranos [Tú
que estás] en
lo alto!

¡Hosanna en las
alturas!

¡Paz en el cielo y gloria
en las alturas!

El último de los tres relatos a que nos referimos es el del incidente que puede designarse con las palabras «la expulsión de los mercaderes del Templo». La sensación de autoridad sobrecogedora que el relato transmite se debe, en gran parte, a que los traductores del Nuevo Testamento tienen la costumbre de traducir la palabra griega το ιερόν por «Templo». En realidad, significa recinto

del santuario, el Monte del Templo, una amplia área que abarca un vasto complejo de edificios administrativos, oficinas, viviendas para los sirvientes, jaulas y cuadras para aves y animales destinados al sacrificio, así como varios patios grandes. Alrededor del santuario estaba el Patio de Sacerdotes, al que normalmente no tenían acceso ni siquiera los judíos que no fueran de la estirpe sacerdotal. Junto al Patio de Sacerdotes estaba el Patio de Hombres (judíos); más allá estaba el Patio de Mujeres (judías). Éste estaba separado por un muro del Patio de los Gentiles, a los que no se permitía pasar del muro de separación. En el rincón sudeste del Patio de los Gentiles, en las faldas del Monte del Templo, en un lugar que no se consideraba terreno consagrado, estaban las mesas de los cambistas, que cambiaban las monedas extranjeras que llevaban los peregrinos de lejanas tierras por monedas tirias, y los puestos de los vendedores de aves y animales para el sacrificio. El lugar era un mercado público, y el incidente conocido como «La expulsión de los mercaderes» podría no haber sido más que una disputa en un bazar oriental. Los puestos de los cambistas, situados a una distancia considerable del santuario, e incluso de los patios en que se reunían para el culto los judíos de ambos sexos, no eran objetos sagrados... salvo, quizás, para sus propietarios. Por otra parte, el derecho a vender palomas, etc., y a cambiar monedas extranjeras por la moneda local estaba reservado a los parientes de los sumos sacerdotes y a otros individuos de las familias de la aristocracia sacerdotal. De ahí que la interrupción violenta e ilegal de la actividad mercantil legítima de vendedores y banqueros autorizados, que posiblemente acarrease daños en sus propiedades, ultrajaría su sentido de la propiedad, y si propietarios indignados informaron del incidente a sus familias influyentes, el informe tuvo que contribuir sin duda a predisponer a las autoridades contra Jesús.

Se ha dicho varias veces que la referencia de Mc 11, 15-17 implica una proclamación de pretensiones mesiánicas por parte de Jesús, pues el cuidado y el mantenimiento del santuario era, en los tiempos davídicos antiguos, deber y prerrogativa del rey. Pero, privado del título engañoso «La expulsión de los

mercaderes», el incidente queda reducido a la categoría de lo que un juez actual denominaría alteración del orden público. No fue sacrilegio ni sedición, sino simplemente un vulgar altercado y, desde luego, un ataque a intereses encubiertos. Por este motivo irritaría a los sacerdotes, y despertaría su enemistad. Quizás se recordasen entonces otras ocasiones en que Jesús había sido motivo de agitación pública, en cuyo caso habrían estado más predispuestos ya a la hostilidad. Todo esto podría deducirse de Mc 11, 27-28.¹⁷

La afirmación significa que Jesús objetaba el uso del atrio exterior como lugar de paso (posiblemente porque era un atajo) y quizás los que incurrían especialmente en esta infracción eran los que sacaban agua del Cedrón. Pero ¿se limitó a exponer esta objeción o tomó medidas para impedir el paso? Los datos con que contamos no nos permiten llegar a una conclusión histórica definitiva. Desde luego, el versículo 16 sigue inmediatamente al informe de la acción de Jesús contra los cambistas y mercaderes, pero ¿puede deducirse de esta asociación íntima que impidiese realmente pasar por el atrio a ciertas personas? Una acción de este género podría haber sido considerada, fácilmente, propia de un ληστής o revolucionario y, como tal, ¿acaso no habría acabado chocando inevitablemente con la fuerza policial responsable del mantenimiento de la ley y el orden dentro del santuario? Sin embargo, como se afirma de forma expresa en Me 14, 48, se permitió libremente a Jesús enseñar en el Templo durante el día. No hay duda de que hace falta mucha inspiración no bíblica para deducir de la redacción de Me 11, 16 (tal como hacen algunos investigadores) que Jesús y los suyos retuvieron un sector del Templo ocupado por la fuerza.

A este respecto sería oportuno examinar una *baraita* del Talmud babilonio, San 43a, que dice:

«La víspera de la Pascua colgaron a Yeshu, y el heraldo fue ante él cuarenta días, diciendo: Debe ser lapidado porque practicó magia e indujo a Israel a rebelarse.»

Las fuentes de esta tradición (si de eso se trata) no son difíciles de determinar. Porque se conserve como una *baraita* no debemos pensar que nos hallamos ante una referencia no modificada de tiempos tanaíticos. Es evidente la tendencia apologética. El que el heraldo pregone a Jesús cuarenta días en vano, pidiendo testigos que acudan a atestiguar su inocencia, demuestra que la historia carece de una base autónoma, que se concibió como réplica a los reproches que hacían

los cristianos a los judíos, por la muerte de Jesús. La *baraita* presupone tradiciones cristianas, canónicas y no canónicas, -y se limita a valorar negativamente lo que se valora positivamente en los Evangelios. El intervalo de cuarenta días entre la sentencia y la ejecución muestra el carácter antihistórico de la referencia. Al indicar la lapidación como forma de ejecución de Jesús, el relato traiciona su origen: concebido como una apología por la ejecución de Jesús, la *baraita* fue obra de alguien que pensó que si habían ejecutado a Jesús las autoridades judías tenían que haberlo hecho conforme al derecho penal judío. Nos queda lo que nos dice la *baraita* sobre el motivo de la ejecución: la práctica de magia y el inducir a Israel a la rebelión.

La acusación de magia es legendaria y surgió durante el siglo II, entre judíos que habían oído a los cristianos referencias a lo que decían los Evangelios sobre los milagros de Jesús. Los judíos, poco inclinados a negar la veracidad de las historias de milagros, atribuyeron las maravillosas hazañas de Jesús a artes mágicas; una carta del siglo II dirigida al emperador Claudio incluye, entre las acusaciones de los judíos contra Jesús, la de hechicería. En cuanto a la acusación de «inducir a Israel a la rebelión», podría proceder de Lc 23, 2 (no directamente, porque el autor de la *baraita* apenas conocía el Nuevo Testamento, sino a través de influencias indirectas) si se refiriese a las relaciones de Jesús con la autoridad del Estado romano. Si se refiriese a las relaciones de Jesús con judíos que interpretaban el derecho religioso judío, sería pura deducción. El valor probatorio de la *baraita* es nulo desde el punto de vista histórico.

Testimonios paganos de los siglos II a IV preservados fragmentariamente por autores cristianos que discutieron su valor probatorio indican que Jesús fue un rebelde, un agitador político. Las acusaciones de este género se basan en deducciones. Jesús fue condenado por Pilatos acusado de sedición, hecho que bastaba para justificar a los autores paganos que afirmaban que era un revolucionario.

A la luz del análisis anterior, puede verse que, aunque el Nuevo Testamento contenga indicios de aspiraciones políticas a la independencia nacional entre los

primitivos seguidores de Jesús, y aunque haya razones para pensar que tales aspiraciones llegaron a expresarse, en cierta medida, ya en vida de Jesús, no podemos determinar con seguridad qué fue exactamente lo que dio motivo a que se ordenase detenerle. Podemos decir, con certeza, que no fue la supuesta profesión de mesianismo de Jesús hecha por sus discípulos, y hay pocas probabilidades de que la entrada de Jesús en Jerusalén (que los evangelistas quieren destacar como proclamación pública de su dignidad regia) tuviera, en realidad, el carácter que los evangelistas le atribuyen. En cuanto al incidente del Patio de los Gentiles, que ocurrió probablemente hacia el final de la vida de Jesús, podemos suponer que provocó la cólera de los jefes judíos y aumentó su inquietud.

La época de Pascua era, evidentemente, un período de agitación política. La gran masa de peregrinos que acudía a Jerusalén para celebrar la festividad con que se conmemoraba la liberación de Israel de la servidumbre egipcia era muy propicia a la revuelta. Había en ella elementos políticamente descontentos. Los gobernadores, conscientes de ello, estaban ojo avizor. Aunque normalmente residían en Cesárea, acudían por Pascua a Jerusalén, acompañados de refuerzos militares.¹⁸

Jn 11, 48, aunque con disfraz de argumento teológico, aporta pruebas de que el Senado judío, el Gran Sanedrín, había recibido la confianza de que Pilatos podría reducir su autonomía étnica si no se mantenía satisfactoriamente el orden público. Desde el reinado de Herodes el Grande, los sumos sacerdotes habían dejado de ser representantes del pueblo verdaderamente independientes. Debían su nombramiento al favor de un gobernante extranjero, y solían contentarse con desempeñar el papel servil de instrumento suyo. Sin embargo, procuraban conservar el máximo posible, no sólo de sus propios privilegios, sino también de los restos de autonomía nacional judía. La presión de las circunstancias les forzaba a seguir una política de moderación respecto a Roma, y a reprimir movimientos dirigidos hacia la emancipación. Cuando por último, en el 66 dC, la propia aristocracia sacerdotal dio la señal para rebelarse

contra el mal gobierno procuratorial, dicha aristocracia fue incapaz de controlar la oleada de las fuerzas rebeldes que había desatado, y quedó barrida por una oleada de pasiones que escapaban a su control. Pero durante la época de la vida de Jesús, una generación antes, la aristocracia sacerdotal aún se esforzaba por mantener un *modus vivendi* pacífico con los romanos. Si recibían una advertencia de Pilatos, fuese en términos concretos o en términos generales,¹⁹ difícilmente podían menospreciarla.

Sería un error suponer que la jerarquía actuaba exclusivamente por motivos egoístas. Éstos no faltaban, desde luego, y, sin embargo, es posible que los sacerdotes, al actuar contra Jesús, esperasen impedir una intervención romana a mayor escala con el pretexto de la agitación provocada por las actividades públicas de éste. Si se producían desórdenes, el gobernador consideraría responsables a los miembros del Gran Sanedrín, que correrían el riesgo de perder su posición de autoridad (ἡμῶν ὁ τόπος-, Jn 11, 48). Hay testimonios de una situación similar, aunque en una época posterior a la de Jesús. Uno de los sucesores de Pilatos en Judea de cuyas actividades estamos mejor informados (fue contemporáneo de Josefo), Gesio Floro, exigió a los príncipes de los sacerdotes y a otros ciudadanos prominentes de Jerusalén, que prendiesen y entregasen a ciertos individuos cuyas acciones quería castigar, amenazando al mismo tiempo con tomar venganza en los dirigentes judíos si éstos no satisfacían su demanda y le entregaban a los individuos mencionados.²⁰ La orden perentoria que daba Gesio Floro a las autoridades judías se debía a unos disturbios que se habían producido en Jerusalén. No tenemos noticias tan precisas de los acontecimientos que precedieron y provocaron la detención de Jesús, pero en Mc 15, 7 se hace alusión a una στάσις-, y Josefo mencionaba la crucifixión relacionándola con cierta θόρυβος-.

¿Actuó el sumo sacerdote a instancias de Pilatos, o informó él por decisión propia al gobernador de una posible insurrección promovida por la agitación creada entre los seguidores de Jesús? Ni los Evangelios ni las demás fuentes de que disponemos nos responden a esto. Hubo ocasiones, bajo Gesio Floro, en que

personalidades judías enviaron mensajeros al gobernador romano (y al rey Agripa II) suplicando que acudiese sin demora a Jerusalén para sofocar una rebelión inminente antes de que fuera demasiado tarde.²¹ Pero Pilatos habría ido a Jerusalén de todos modos por la Pascua.

¿Quién dio orden de que se detuviera a Jesús?

Si aceptamos la autenticidad de la tradición de Jn 18 (3), 12, según la cual a Jesús le detuvo un destacamento de soldados romanos mandados por su propio oficial, lo más probable es que emitiera la orden de detención un funcionario romano responsable, tal vez el propio Pilatos. Una deducción de este género sólo contradice aparentemente Jn 11, 57, donde se dice que las autoridades judías emiten una orden pidiendo a quien sepa el paradero de Jesús que lo revele para que pueda acelerarse así su detención. Aunque esté ahora separada del relato del prendimiento en nuestro Cuarto Evangelio, la tradición que hay tras Jn 11, 47-57 debe haber estado en otros tiempos íntimamente ligada con la fuente de Jn 18, 3b, 10-13a.²² Si deducimos de Jn 11, 48 que fue una denuncia lo que indujo a las autoridades judías a iniciar una actuación policial contra Jesús, hemos de interpretar Jn 11, 57 teniéndolo muy en cuenta.

Puede que el Sanedrín dictase una orden judicial, o, más bien, que ordenase a la policía judía (οἱ στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ, Lc 22, 52; οἱ ὑπηρεταὶ τῶν Ἰουδαίων, Jn 18, 12) colaborar con las fuerzas militares imperiales (ἡ σπείρα, Jn 18, 3, 12) en la tarea de buscar y capturar a Jesús. Esto no excluiría la posibilidad de que la orden hubiera sido dictada en primer término por Pilatos. Aunque la detención se hubiese producido sin la participación activa de personal militar romano, la orden podría proceder a pesar de todo del gobernador, que podría haber pedido al Sanedrín que actuase así. Por otra parte, el sumo sacerdote, aunque no estuviera en posición de decirle a Pilatos lo que tenía que hacer, podría haberle sugerido que detuviera a Jesús como medida preventiva para impedir posteriores disturbios.

Parece razonable suponer, en conjunto, que la orden la emitió Pilatos. La presencia de soldados romanos en la detención, de la que nos informa Jn 18, 3, 12, hace más factible esta hipótesis.

Pero, aun en el caso de que se admita que la orden de detención de Jesús la dio el gobernador, hemos de considerar quién tomó la iniciativa. Quizás Pilatos actuase por decisión propia, si había oído hablar de Jesús, pero también pudieron haberle influido sugerencias que le hicieran dirigentes judíos destacados. No hay por qué dudar de que Pilatos amenazase con intervenir si seguía la agitación entre el populacho (teniendo en cuenta nuestro análisis de Jn 11, 48). Pero la agitación popular no se debía, en modo alguno, únicamente a Jesús y a sus seguidores. Es posible que el sumo sacerdote, ante la advertencia del gobernador, decidiese aplacar a Pilatos proponiendo que se juzgase a Jesús (Jn 11, 50; Mc 14, 1). La detención de un predicador galileo que no tenía ningún apoyo entre la gente influyente y que había llegado a ser problemático para las autoridades, es de suponer que no habría ofendido en absoluto a la jerarquía, sobre todo después del incidente del Templo.

Fue Goguel,²³ sobre todo, quien afirmó que la iniciativa de la detención de Jesús correspondía a Pilatos. Caben ciertas matizaciones al respecto. Que la responsabilidad general por la ejecución de Jesús, como por la ejecución de otras personas condenadas con o sin juicio por delitos políticos, durante el período en que Pilatos desempeñó su cargo, correspondía al propio gobernador, es algo indudable... y, sin embargo, no es improbable que en el caso de Jesús tuvieran también una cierta participación en el asunto miembros de la jerarquía.

La cuestión última y más difícil con que nos enfrentamos es ¿qué se proponía el propio Jesús? ¿Planteó deliberadamente cuestiones que fueron la causa de su pasión y muerte? No tenemos ningún medio de acceso directo al pensamiento de Jesús. Los discípulos, tras su experiencia pascual, vieron en él al Mesías, el soberano predestinado de Israel. Esto era lo que creían y proclamaban, y su predicación se halla en el núcleo mismo de las tradiciones evangélicas. Si, como parecen afirmar implícitamente todos los evangelistas (Mc 15, 2; Mt 27, 11; Lc 23,3; y Jn 18, 37), Jesús afirmó realmente su derecho a la dignidad regia en el interrogatorio a que le sometió Pilatos, tal proclamación habría constituido *crimen diminutae maiestatis* y para el gobernador el caso habría quedado zanjado

de inmediato,²⁴

No tenemos, sin embargo, referencia fidedigna alguna de las palabras concretas de Jesús durante el interrogatorio. Los términos σύ λέγεις· son ambiguos en sí y, aunque quizás no indiquen una respuesta evasiva de Jesús a una pregunta directa, puede que las formularan evasivamente los primitivos transmisores, que sabían que no se hallaban en posición de dar una relación exacta de lo que había sucedido durante las actuaciones del proceso.²⁵

Ὁ χριστός· τέλος· νόμου = *La coronación de la revelación que contiene la Tora es la aparición del Mesías*. Una concepción de este género rige toda la interpretación que hace el Nuevo Testamento del Antiguo. Pero no hay prueba alguna de que tal interpretación se remonte al propio Jesús y de que éste se equiparase o identificase con un mesías, o con el Mesías, o el Hijo de Hombre, o el Siervo Doliente, o con una combinación de las tres figuras. Y la conclusión parece inevitable: *Jesús no fue un loco*. Fue, por el contrario, un individuo normal (fue la norma de normalidad) y ni se identificó ni se equiparó con nadie más que con Jesús de Nazaret.

Puede parecer que nuestra argumentación general entraña un elemento contradictorio. Afirmamos que los relatos evangélicos, si se examinan críticamente, aportan pruebas claras de que Jesús fue ejecutado acusado de sedición por orden del representante del emperador. Al mismo tiempo, se afirma que Jesús no tenía ambiciones revolucionarias. Los datos, aunque sean fragmentarios, no proporcionan ninguna base sólida que sustente la hipótesis de que estuviera entregado a actividades políticas de tipo subversivo. El hecho de que le ejecutasen como a un rebelde, junto con otros ejecutados por la misma causa, no prueba en modo alguno que luchase por derrocar el sistema político existente.²⁶ Para el gobernador habría sido razón suficiente para ordenar la crucifixión que pudiese creer que las predicaciones itinerantes de Jesús tendían a excitar a las masas haciéndoles creer que se acercaba el fin del orden existente. Tras un juicio rápido, los acontecimientos se sucedieron rápidamente desde el fatídico momento en que Jesús fue conducido del palacio de Pilatos a un lugar llamado *La Calavera*, hasta el momento en que inclinó la cabeza... y acabó todo.

EPÍLOGO

No acabó todo, no

Ni la sentencia de Pilatos, ni la disputa de los soldados que se repartieron sus vestiduras, ni siquiera el grito de la Cruz fue la última palabra.

Los acusadores antiguos murieron. Se fueron los testigos. El juez abandonó la sala. El juicio a Jesús sigue. Su juicio es un juicio que nunca termina, un juicio en que los papeles de juez y de acusado están extrañamente invertidos. Se forman tribunales. Se disuelven. Los alguaciles, los delatores, los acusadores, los testigos, los gobernadores, los verdugos aún están con nosotros.

Muchos han venido en su nombre y se han unido a los acusadores; y surgieron entre ellos nuevos testigos falsos... Pero de todos modos, sus testimonios no concuerdan.

Las palabras «¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» que nunca se pronunciaron cuando fue juzgado Jesús, se han cumplido... mil veces. Pero aún no se ha dado respuesta válida a la pregunta «¿Qué queréis que haga del Rey de los Judíos?»; sólo el grito «¡Crucifícale! ¡Crucifícale!» resuena a través de los siglos.

El rabino Eliezer ben Hircano, Eliezer el Grande, dijo de Jesús: «Él tiene su parte en El Tiempo que Viene»...

No terminó. Dictaron la sentencia, se lo llevaron. Crucificado, muerto y sepultado, resucitó, pese a todo, en los corazones de los discípulos que le habían amado y le sentían cercano.

Juzgado por el mundo, condenado por la autoridad, sepultado por las Iglesias que proclaman su nombre, resucita de nuevo, hoy y mañana, en los corazones de hombres que le aman y le sienten cercano.

APÉNDICE

ERICH FROMM

El Salmo 22 y la Pasión

(Agregado por el Digitalizador por la interesante contribucion al tema)

El Salmo 22 ha desempeñado un papel decisivo en la historia de la crucifixión de Jesús. Mateo (27:46) refiere: "Cerca de la hora novena, Jesús clamó a gran voz, diciendo: Elí, Elí ¿lama sabactani? Esto es: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? (El Evangelio cita la versión aramea del texto hebreo, que alce Elí, Elí lamaha azavtani.)

Es casi inconcebible que Jesús muriera pronunciando palabras de profunda desesperación. Esto ha sido observado, por supuesto, por muchos intérpretes del Evangelio, que explican el aparente absurdo señalando que Jesús era Dios hombre, y que como hombre murió desesperado. Esta explicación no es muy satisfactoria. Antes y después de Jesús hubo muchos hombres (los mártires) que murieron conservando íntegra su fe y sin mostrar indicios de desesperación. Así, por ejemplo, el Talmud refiere que Rabí Akiba, mientras era torturado, sonreía, y cuando el general romano le preguntó qué hacía, respondió: "Toda mi vida he predicado: Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma [que significa la vida], y con todas tus fuerzas. Nunca pude amarlo con "toda mi vida" hasta ahora. Por eso estoy contento. ¿Por qué, pues, habría Jesús de morir desesperado, como expresión de su carácter humano?

La respuesta a esta desconcertante pregunta parece ser simple. En la tradición judía, que dura hasta nuestros días, los libros del Pentateuco, o las porciones de ellos que se leen semanalmente, y algunas oraciones, son citadas por la primera palabra importante o por la primera frase. Algunos salmos se citan solamente por las primeras palabras o sentencias. Por ejemplo, Ashrei (Salmo 1), o Al

naharot Bavel (Salmo 137). Es posible que en la época en que se compusieron los primeros Evangelios, el Salmo 22, por analogía con este uso, fuera citado también por su primera frase importante. En otras palabras, el Evangelio nos dice que Jesús, cuando agonizaba, recitó el Salmo 22. Si así fue, no hay problema que resolver. Como hemos visto, el salmo comienza por la desesperación, pero termina con un afecto entusiasta de fe y esperanza. En verdad, no hay casi ningún salmo que fuera más adecuado a la afectividad entusiasta y universalista de los primeros tiempos de la Cristiandad que el final de este salmo: "Posteridad le servirá; esto será contado de Jehová hasta la postrera generación. Vendrán y anunciarán su justicia; a pueblo no nacido aún, anunciarán que él hizo esto." (en hebreo ki-asá "que él lo ha hecho").

El texto de la historia de la crucifixión muestra también bastante claramente que el autor de los dos primeros libros del Evangelio (Mateo y Marcos) debió tener en su mente el salmo completo. Así, Mateo (27-29) habla de los soldados romanos que "le escarnecían". El Salmo 22:7 dice: "Todos los que me ven me escarnecen". Mateo dice (27:43): "Confió en Dios; líbrele ahora si le quiere". El Salmo 22:8 dice: "Sálvele, puesto que en él se complacía". Mateo 27:35 dice: "Repartieron entre sí sus vestidos, echando suertes". El Salmo 22:18 dice: "Repartieron entre sí mis vestidos, y sobre mi ropa echaron suertes." Además, el salmo dice: "horadaron mis manos y mis pies".

¿Cómo puede explicarse que la mayoría de los teólogos católicos aceptaran la idea de que Jesús murió pronunciando palabras de desesperación, sin advertir que murió recitando el Salmo 22? La razón parece sencillamente ser que los eruditos cristianos no pensaron en esta trivial costumbre judía de citar un libro o un capítulo por su frase inicial.

Sin embargo, parece bastante claro que poco tiempo después de la composición de los evangelios de Mateo y de Marcos (este último reproduce las mismas palabras como últimas palabras de Jesús), se advirtió que las palabras pronunciadas por Jesús podían llevar precisamente a la errada suposición de que Jesús había muerto pronunciando palabras de desesperación. Esto resulta

por lo menos muy probable ante el hecho de que el texto de la historia de la crucifixión fuera cambiado.

El hecho es que Lucas refiere que Jesús dijo: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu". Es muy claro que la intención de este pasaje es mostrar que Jesús murió en un estado de ánimo opuesto al expresado en el primer verso del Salmo 22.

En el Evangelio según Juan, la narración es distinta de las anteriores: "Cuando Jesús hubo tomado el vinagre, dijo: 'Consumado es.' Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu" (19:30). No parece una explicación rebuscada suponer que Juan, para evitar la errónea interpretación de que Jesús murió desesperado eligió las últimas palabras del salmo en sustitución del primer verso. El Evangelio Griego dice "está terminado". (La Vulgata traduce *consummatum est* que tiene el mismo significado.) La cuestión que surge es la de por qué Juan no eligió las palabras mediante las cuales los Setenta trasladaron el *ki-asá* del salmo por (*snoivozv hebreo en el O*), que es la traducción literal de *asá* "él lo hizo". La respuesta a esta cuestión puede estar en el hecho de que la traducción *tetelestai* es usada para *asah* en Isaías 55:11, lo que significa que Juan tuvo un precedente para esta traducción. Además, puede haber advertido que "está terminado" tenía más sentido que un *epoiesen* ("él lo hizo") aislado, que no significa demasiado si no se cita todo el verso final.

Aunque la mayoría de los teólogos cristianos han aceptado la idea de la desesperación de Jesús y la han interpretado de modos diversos, hay algunos, muy pocos, que han interpretado el *Elí, Elí* en el sentido expuesto aquí. Por lo que he podido averiguar consultando a eruditos teólogos, solamente C. H. Dodd, en su obra *According to the Scriptures* (1952) ha señalado claramente que el primer verso introduce todo el salmo. Pero hay varios autores que, de un modo u otro, han tratado de relacionar las palabras de Jesús con la totalidad del Salmo 22. El primero en hacerlo fue Justino Mártir en el siglo segundo. "En su diálogo con Trifón (capítulos 99-106) cita, como él dice, "todo el salmo" (pero en

realidad solamente hasta el versículo 23). Pero, para Justino es evidente que Jesús pronunció solamente el primer versículo, y el resto se introduce como una profecía que se muestra referida a Cristo, dado que él mismo se identificó con la "I" del salmo.

Algunos eruditos posteriores, como Loisy, han establecido también una conexión entre el Salmo y el versículo "Elí, Elí": "Así pues, el Salmo 22 domina todos los relatos de la Pasión. Nada más natural que poner sus palabras iniciales en la boca de Cristo agonizante". De un modo análogo, dice B. Weiss: "El Evangelista no se preocupó del significado más profundo de las palabras. Lisa consideró simplemente como el cumplimiento de una profecía procedente de un salmo mesiánico".⁵ Rawlinson comenta: "Se ha argumentado, por supuesto, que nuestro Señor, durante la agonía de la Pasión puede haber confortado su alma repitiendo pasajes del Salterio, y que el Salmo 22 puede haber estado presente en sus pensamientos. El salmo, en conjunto, no es un salmo de desesperación; es el salmo de un justo sufriente que, a pesar de ello, confía en el amor y la protección del Dios de toda santidad hasta su muerte." Sin embargo, Rawlinson llega a la conclusión de que puede cuestionarse si no tiene razón B. Weiss al decir que tal interpretación introduce un "elemento artificial de reflexión" en "un momento de afectividad directa"; y en la suposición de que nuestro Señor realmente pronunciara las palabras, es mejor admitir con franqueza que no sabemos exactamente qué pensaba en aquel momento, y que aquí nos enfrentamos con el misterio supremo de la Pasión de Nuestro Salvador".⁶

Para resumir: considerando la dificultad de la idea de que la historia de la crucifixión presente a Cristo desesperado; (b) que todo el Salmo 22 estuvo en la mente del autor del primer evangelio como la premisa de la historia de la Pasión; (c) que los evangelios posteriores remplazaron las palabras de desesperación por palabras de confianza; (d) que es muy probable que Juan usara el final del salmo en vez del comienzo, y, finalmente, la costumbre judía de citar frecuentemente los libros, oraciones o salmos por su primera palabra o frase, parece mucho más razonable suponer que en el relato de Mateo y Marcos,

Jesús recitara el Salmo 22, que incurrir en especulaciones tendientes a demostrar por qué razones pudo Jesús desesperar, o que sus palabras son un misterio inexplicable. En verdad, es verosímil que los autores de los primeros evangelios tuvieran conciencia, y hubieran vivido la peculiar experiencia religiosa que se expresa en los salmos dinámicos.

NOTAS

NOTAS DE LA INTRODUCCION

1. Contra Celsum II 13 (GCS Orígenes vol. 1, p. 141; MPC 11, col. 820).
2. Das Evangelium Johannis, Julius Wellhausen (Berlin 1908), p. 121.
Ote Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums, Wilhelm Brandt (Leipzig 1893), p. X.
Die Formgeschichte des Evangeliums, Martin Dibelius, Tübingen 1959, p. 214; edición inglesa From Tradition to Gospel, Londres 1934, p. 213. Véase «Kein Augenoder Ohrenzeuge stand der Gemeinde... zu Diensten bis zu der in aller Öffentlichkeit vorgenommenen Kreuzigung auf dem Golgatha», Brandt, op. cit., p. 88.
Dibelius, op. cit., p. 205; véase también p. 218; ed. inglesa, p. 204; véase p. 217.
Der verborgene Menschensohn in'den Evangelien, Erik Sjöberg, Lund 1955, p. 216.
Esta forma, es decir, la ordenación de varios elementos tradicionales con objeto de dar a toda la obra la apariencia de una historia biográfica, no es de origen palestino.
Yesterday, Today, and For Ever: The New Testament Problem. Inaugural Lecture, C. Kingsley Barrett, Durham 1959, p. 7.
Das älteste Evangelium, Johannes Weiss, Göttingen 1903, indicaba: «die Geschichte (groupiert sich) um ein bemerkenswertes Logion» (p. 225). Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1931, p. 38, indicaba: «Das Wunder wird nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern Jesu im Gespräche sich entwickelndes Verhalten ist die Hauptsache», ed. inglesa The History of the Synoptic Tradition, Oxford 1968, p. 38. Asimismo, Martin Dibelius, op. cit., p. 53, nota 1: «eine Perikope,... deren eigentlichen Körper ein Dialog bildet»; p. 261: «ursprünglich nicht als Erzählung, sonder als Redestück überliefert», ver p. 245 sobre Mateo 8, 5-13; ed. inglesa, pp. 55, 261: ver pp. 244 y sig.
Hay rastros visibles de una cierta resistencia a admitir a los gentiles en Lucas 7, 1-10 (una versión judeocristiana independiente del relato, pero no necesariamente de fecha anterior), donde se recomienda el ejercicio de la gracia salvadora de Jesús dada la generosidad del gentil hacia los creyentes judíos (jes decir, cristiano-judíos!). No se admite al gentil por sí solo, sino más bien en gracia a sus méritos como benefactor de la comunidad. También revela cierta reserva en relación a los gentiles el término *πρώτον* en Marcos 7, 27, y, por supuesto, en Mateo 15, 24.
Partes de esto, así como de los apartados siguientes, se publicaron en la Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (ZNW), vol. 50, 1959. Doy gracias al editor de la Zeitschrift, profesor B. Walther Ehester, por permitirme amablemente reproducirlas en este libro.
8. Der Staat im Neuen Testament, TUBINGEN 1956, P. 29; ED. FRANCESA: Dieu et César, NEUCHATEL 1956, P. 45; ED. INGLESA The State in the New Testament, LONDRES 1947, P. 42.

COMPARAR The Gospel of Marc; Moffatt New Testament Commentary, BENNETT HARVIE BRANSCOMB, LONDRES 1937, PP. 283-288, 292-295.

9. Legis Corneliae de sicariis et veneficis [poena adficitur:] ... qui auctor seditionis fuerit, DIGESTA XLVIII VIII 3 (4).

Auctores seditionis et tumultus vel concitatos populi, pro qualitate dignitatis, aut in crucem tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur, SENTENTIAE PAULI, LIBER V, TITULUS XXII (DE SEDITIONIS), 1.

Auctores seditionis et tumultus populo concitato pro qualitate dignitates aut in furcam tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur. DIGESTA XLVIII XIX 38, 2.

14. BURKILL, «La competencia del Sanedrín», Vigiliae Christianae, vol. 10, 1956, pp. 80-96, y «El juicio de Jesús», Vigiliae Christianae, vol. 12, 1958, pp. 1-18. Ver también la monografía del mismo autor, Mysterious Revelation, Ithaca, Nueva York 1963, pp. 280-318, y sus artículos «Sanedrín», The Interpreter's Dictionary of the Bible, ed. G. A. Buttrick; Nashville, Tennessee, 1962, vol. 4, pp. 214-218, y «La condena de Jesús, crítica de la tesis de Sherwin-White», Novum Testamentum, vol. 12, 1970, pp. 321-342. [Nota de los revisores: Winter leyó el manuscrito de este último artículo antes de publicarse.]

Notas del Cap 1

1. La versión de Marcos y la de Juan, del juicio a Jesús, son completamente distintas. El Jesús de Marcos no es el mismo que el Jesús de Juan: hablan de un modo diferente, actúan de un modo distinto, mueren de forma distinta.

Al Jesús de Marcos

- le detienen en el 15 de Nisán,
- le condenan a muerte de noche,
- le atan después del juicio,
- le condenan por segunda vez,
- le clavan en la cruz a las nueve y muere a las tres.
- le lleva la cruz Simón de Cirene
- en la cruz conversa con los circunstantes y muere satisfecho con el convencimiento de que «todo se ha consumado»

Al Jesús de Juan

- le detienen el 14 de Nisán,
- le encadenan inmediatamente,
- le condenan hacia el mediodía,
- le conducen al lugar de la ejecución por la tarde y
- la lleva él solo la cruz
- clama desde la cruz: «¿Por qué me has abandonado?»
- muere hacia el crepúsculo.

El relato de la Pasión de Marcos apenas admite «suplementos» extraídos de Juan.

2. 1 Reyes 21, 8-13.
3. La historia de las relaciones de los judíos con Roma llevó a éstos a creer que sus propias instituciones nacionales gozarían de una mayor autonomía bajo la protección política romana que bajo Herodes el Grande y sus hijos. Tras reinar diez años Arquelao, su propio hermano, coaligado con los principales dirigentes judíos de Jerusalén, le acusó a Roma. La delegación judía solicitó la destitución de Arquelao. Herodes Antipas tenía la esperanza de que le convirtiesen a él en etnarca en sustitución de su hermano, pero sufriría una desilusión. El territorio sobre el cual había reinado Arquelao, quedó reducido a la condición de provincia, bajo administración política de un precepto romano (B. J. II 117, Ant XVIII 2).
4. Ant XII 142; para la carta completa véase Ant XII 138-144.
5. El decreto que se cita en 1 Macabeos 14, 27b-45 (-47) parece que fue aprobado por el pueblo reunido, no sólo por miembros de la *ytçwv* La un tanto diezmada por entonces.
6. Ant XIV 41.
7. «La nación... pidió que no la rigiese un rey, alegando que era costumbre del país obedecer a los sacerdotes», Ant XIV 41; ver Ant XX 244.
8. B. J. I 169, 170; Ant XIV 91.
9. *κατά τους Ιδίους αυτών νόμους*, Ant. XIV 195; ver B. J. I 199.

10. B. J. I 284, Ant XIV 385; ver Ant XX 247.
11. B. J. II 22, Ant XVIII 227, 304-317.
 «Gerade um den freieren Gebrauch ihrer Gesetze zu haben, beehrten die luden nach dem Tode des Herodes..., das ihr Land zur Provinz Syrien geschlagen und ihnen eigene Römische Procuratoren gegeben würden. Sie hofften bezüglich ihrer Gesetze und Magistrate selbständiger zu werden, als sie unter Herodes gewesen waren (Ant XVII 227, 342). Wäre [, als Judaea römische Provinz wurde,] diese Hoffnung der Juden vereitelt und die Autonomie ihnen genommen worden, so würde dies Josephus wohl erwähnt haben. Aber... (er lässt) den Hohenpriester Ananus und den Titus selbst es aussprechen, dass die Römer die Gesetze der Juden bestätigt, die freie Handhabung derselben ihnen gewährt hätten (B. J. VI 333). Selbst nach Ausbruch des Krieges bot Titus den Juden noch die Autonomie an, wenn sie sich unterwerfen wollten, die ihnen also sicher vorher nich entzogen worden war», Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Ignaz Döllinger, Rebensburg 1860, pp. 454-455; 21868, pp. 457, 458; ed. inglesa *The First Age of Christianity and the Church*, Londres 1866, libro segundo, pp. 305, 306; véase más adelante, cap. 2, nota 6.
 «Auguste n'amoindrit sûrement pas les pouvoirs des autorités juives. L'on peut même supposer que dans la nouvelle constitution (de l'an 6 après Jésus-Christ) ces pouvoirs furent plutôt ETENDUS QUE RESTREINTS», *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, JEAN JUSTER, TOMO 2, PARÍS 1914, p. 132.
 «...los romanos devolvieron al Sanedrín (su poder) en mayor medida que (el que tenía bajo) los herodianos», *Messias König Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, Josef Pickl, München 1935; ed. inglesa *The Messiah*, traducción de Andrew Green, St. Luis, Mo., y Londres 1946, p. 9; «Una vez depuesto Arquelao, los romanos devolvieron al Sanedrín su poder», ídem, p. 30.
14. 15. El descontento que provocaba esta situación se expresa en el discurso, que compone Josefo y atribuye a miembros del Sanedrín, ofendidos por el hecho de que Herodes el Grande administrase justicia (Ant XIV 167) y según el Sanedrín de la Mishna ii 2: «El rey no debe juzgar ni debe ser juzgado». Hay, sin embargo, testimonios en que se afirma la autoridad judicial del Sanedrín sobre el

rey. Por ejemplo, el de T. B. San 19a de la reprobación de Simeón ben Shetah a Alejandro Janeo.

Judaism in the first centuries of the Christian era, George Foot Moore, vol. I, Cambridge, Mass., 1927, p. 82.

«El derecho romano y el juicio de Pablo», Henry Joel Cadbury, en *The Beginings of Christianity*, vol. 5, Londres 1933. pp. 297-338, en pp. 301-302. Ver Jean Juster, op. cit., pp. 110-112, 132-142; también *The Prophet from Nazareth*, M. S. Enslin, Nueva York 1961, p. 175.

18. Hechos 18, 12-17.

19. Hechos 16, 20, 38.

20. Adviértase el tono cortés de la carta de Petronio al Consejo Municipal de Doris y su resistencia a intervenir (Ant XIX 308-311).

21. Por ejemplo, los λησ-ταί a los que Festo y Albino ordenaron ejecutar; hay numerosos ejemplos, «...tous les cas connus de juridiction procuratorienne en Palestine sont relatifs aux séditieux et aux brigands», *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Jean Juster, tomo 2, París 1914, p. 147.

22. El que se realizaban las ejecuciones puede deducirse de la norma «Las propiedades de los ejecutados por el Estado corresponden al rey; las propiedades de los ejecutados por el Tribunal de Justicia pertenecen a sus herederos» (Mishna San ii 3, T. B. San 48b).

Filón (citando una carta de Agripa I) cuenta que hasta el sumo sacerdote que entrase en el Sancta Sanctorum podía ser condenado a muerte, salvo que lo hiciese cumpliendo sus deberes sacerdotales (Legado ad Gaium 307).

Un ciudadano romano que transgredió la ley judía entrando en el recinto interior del templo, fue ejecutado conforme a esa ley (Filón, Leg. ad Gaium 212; Josefo, B. J. V 194, VI 125, 126, Ant XV 417; ver Hechos 21, 28b, 29; Mishna Kelim i 8). Un ejemplo de la consideración que los funcionarios romanos responsables solían mostrar hacia la ley judía es lo que nos cuenta Josefo en B. J. II 341. (En la época del rey seléucida Antíoco III el Grande, había ya ciertas limitaciones para los no judíos, que no podían entrar en el recinto del monte del templo, como vemos en Ant XII 145.) Clermont-Ganneau descubrió en 1871 en Jerusalén una losa de piedra caliza con una inscripción que confirma lo que nos dice Josefo. La inscripción dice así: Μηβένα αλλογενή είσπορεύεο-οαι. έντος του περι το ίερον τρυφάκτου και περιβόλον 8p δ'άν λήφθη έαυτφ αϊτιορ διά τδ έξακολου&ειν δάνατον (ver «Una estela del Templo de Jerusalén», Charles Clermont-Ganneau, *Revue archéologique ou Recueil de documents et de mémoires relatifs à l'étude des monuments, à la numismatique et la philologie de l'Antiquité et du Moyen Age*, serie nueva, año 13, tomo 23, París 1872, pp. 214-234, 290-296). La piedra con la inscripción se halla ahora en el museo Cinili Kiösk de Estambul. (Según el texto griego de B. J. V 194 la inscripción estaba en griego o latín; según la versión eslava de Josefo, la inscripción era trilingüe.)

Sería absurdo que los magistrados judíos tuvieran menos autoridad con los infractores judíos que con los romanos. La descripción del procedimiento que seguía Rabban Yojanán ben Zakay para demostrar la sinceridad de los testigos en casos de pena capital indica que había ocasiones en que se seguía tal procedimiento (Mishna San v 2; T. B. San 9b, 41a).

[Nota de los revisores: Winter rechazaba, claro, la idea de que la norma de la inscripción de Clermont-Ganneau permitía el linchamiento

(ver, por ejemplo, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, A. N. Sherwin-White, Oxford 1963, p. 38, nota 2 y p. 43 nota 1). Y también que no tuviese un carácter forense, sino

imprecatorio, según costumbre bien conocida de la antigüedad, advirtiendo a los visitantes que penetraban en lugares sagrados del peligro que corrían de incurrir en la cólera divina si, sin estar purificados ni iniciados, profanaban los recintos sagrados traspasando los límites prescritos (ver, por ejemplo, *The Journal of Religion*, Chicago, F. C. Grant, vol. 44, 1964, pp. 234-235). Ver la exposición de Winter en *Commentary*, Nueva York, marzo 1965, pp. 20-28; ver *Novum Testamentum*, Burkill, vol. 12, 1970, o. 338, nota 2.]

23. Ha sobrevivido el testimonio irrefutable de tres juicios concretos:

- El juicio y la ejecución por lapidación de Esteban (Hechos 6, 12; 7, 58).
- La ejecución en la hoguera de la hija de un sacerdote (llamada, al parecer, *Imarta bath Tali*) convicta de adulterio (*Mishna San vii 2*; *Tosefta San ix 11*; *T. Y. San vii 224b*; *T. B. San 41a*); por la redacción del *Talmud Babilonio* (*San 52b*) da la impresión de que Eleazar ben Sadoq recogió dos ejemplos en los que se había aplicado la pena de muerte en la hoguera, pero esto quizás se deba a una mala interpretación por parte del último cronista rabínico.
- El juicio y la ejecución por lapidación de Santiago (*Ant XX 200*).

Un caso más, aunque el testimonio es discutible, es el del juicio y ejecución por lapidación de Ben Stada, o Sotada (*Tosefta San x 11*· ver *T. Y. San vii 16, 25d*, *T. Y. Yeb XV 6, 15d*, *T. B. San 67a*). Son interesantes las diferencias, respecto a puntos de la ley, entre lo que dice la *Tosefta* y las normas de la *Mishna* sobre la aplicación de la pena capital: La sentencia de muerte se dictaba el mismo día en que se realizaba el juicio; la mayoría de un voto se consideraba suficiente para el veredicto de culpabilidad. A los jueces que hubieran votado por la absolución en casos como el de Ben Stada, se les consideraba justificados para retractarse de su voto en detrimento del acusado.

NOTAS DEL CAP 2

1. *Ant XV 408, XVIII 93*; ver *Ant XX 6, 7*.

2. En *Ant XV 403*, Josefo sólo habla de la estola que el sumo sacerdote llevaba cuando ofrecía sacrificios; pero en *Ant XVIII 90*, se refiere explícitamente a otros elementos de su atuendo; ἡ στολή του ἀρχιερέως- κο4

πάς 6 αυτού κόσμος, con lo que ya no cabe duda alguna de que había que depositar todas las insignias para que las autoridades romanas las custodiasen; en *Ant XX 6*, Josefo menciona el χιτών, que llegaba hasta los tobillos, y la estola sagrada. En *Ant III 151-178*, hay una descripción de las diversas prendas de la vestimenta del sumo sacerdote.

3. *Ant XVIII 94*.

4. *Ant XV 405, XVIII 90, 95*.

Muchos estudiosos judíos niegan que hubiera relación alguna entre el sumo sacerdote y el tribunal judicial judío, y sostienen que hemos de diferenciar entre este último, el (ל'י יל'3 hebreo en O), que tenía jurisdicción en cuestiones religiosas, y el συνέδριον o γερούσία (Sanhedrin o Senado) que abordaba sólo asuntos políticos. (Ver *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der quaderkammer des jerusalemischen Temples*, IX. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, Adolf Büchler, Viena 1902. Siguen a Büchler, Solomon Zeitlin y Sidney Benjamin Hoenig, y, más recientemente, Hugo Mantel, en su *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge, Mass., 1961, pp. 92-101.) Aunque las pruebas que aportan son problemáticas, podemos decir en general que la imagen que nos dan el Nuevo Testamento y Josefo parece ajustarse más a las realidades del siglo I que los anales rabínicos posteriores. Hasta la Mishna aporta pruebas en este sentido. Dice, por ejemplo, que el Sanedrín tenía autoridad para declarar la guerra y para formar sanedrines subordinados «para las diversas tribus» (Mishna San i 5). Un organismo con tal autoridad no podía ser una institución preocupada exclusivamente de asegurar el cumplimiento de la legislación religiosa, sino el Consejo Supremo de la nación y, como tal, lo presidía el sumo sacerdote, que antes de Herodes había sido el jefe del Estado.

[Nota de los revisores: Y. Ephron ha afirmado recientemente que el Sanedrín Central descrito en las fuentes talmúdicas palestinas era una institución ideal y no una institución plenamente materializada. Véase Ben-zion Katz *Jubilee Volume*, Tel Aviv 1967, pp. 167-204; *World Congress of Jewish Studies 4 (1965) Papers*, vol. 1, Jerusalén 1967, pp. 89-93. Hay un resumen en inglés en *Immanuel 2*, 1973, pp. 44-49.]

6. Hace ahora más de cien años que Johann Joseph Ignaz von Döllinger determinó, tras un análisis del Nuevo Testamento y de los escritos de Josefo, que los tribunales judíos poseían en la época del Nuevo Testamento competencia bastante para dictar y ejecutar sentencias de muerte por delitos religiosos. Después de haber expresado en su libro *Heidentum und Judentum*, Regensburg 1857, pp. 767 y 780, la opinión contraria, tan a menudo repetida, Döllinger llegó en 1860 a la conclusión de que había muchas pruebas de que los tribunales judíos disponían de poder para ejecutar sentencias de muerte: «(Zieht man in Betracht), dass selbsts Nicht-Juden, wenn sie... in den inneren Tempelhof eindringen, den Tod erlitten, und zwar durch die jüdische Behörde, so wird es umso ungläublicher, dass ihnen die Befugniss, ihren Gesetzen gemäss über ihre eigenen Volksgenossen zu richten, entzogen worden sein sollte. Die Römischen Statthalter hatten die Macht, in allen Fällen, welche als Aufruhr, Hochverrath und Störung der öffentlichen Ordnung zu betrachten waren, zu richten und zu strafen, aber in religiösen Dingen und in den durch das Mosaische Gesetz vorgesehenen Fällen blieb das Recht der Jüdischen Behörden, über Leben und Tod zu entscheiden, und das Urtheil vollstrecken zu lassen, ungeschmälert», *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Ignaz Döllinger, Regensburg 1860, pp. 455, 456; ²1868, pp. 458, 459; ed. inglesa *The First Age of Christianity and the Church*, Londres 1866, libro segundo, p. 307.

Debido a la influencia de Emil Schürer, los investigadores menospreciaron el hecho decisivo de la competencia del Sanedrín. Tras un análisis crítico de la información que aporta el Nuevo Testamento, Alfred Loisy (desde *Les évangélies synoptiques*, París 1907-8, a *Les Actes des Apôtres*, París 1920), percibió que la autonomía del Sanedrín era una realidad. Pero habría de ser Jean Juster quien, en su libro *Les Juifs dans l'Empire romain*, París 1914, lograra reunir datos suficientes para demostrar que el Sanedrín tenía realmente autoridad en este sentido. En 1931, Hans

Lietzmann adoptó la misma postura de Juster y, a partir de entonces, ha ido aceptándose progresivamente la validez del argumento de Döllinger.

«Auch in der Zeit der... Römer ward der Rest von Autonomie, welcher der Nation verblieben war, durch das Synedrium ausgeübt», *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Julius Wellhausen, Greifswald 1874, p. 28. «En matière capitale, le compétence semble, d'après la loi juive, avoir appartenu exclusivement aux Sanhédrins juifs locaux ou au Grand-Sanhédrin», Jean Juster, *op. cit.*, tomo 2, pp. 127-128. «Lc Sanhédrin jugeait... les affaires religieuses. Il pouvait appliquer les peines prescrites par les lois juives, inclusivement les différentes sortes de peines capitales, et les faire exécuter lui-même», Jean Juster, *op. cit.*, tomo 2, p. 133; y pp. 139-142. «Lc Sanhédrin, sous la domination romaine, conservait l'intégrité de sa juridiction religieuse sur le sol palestinien, et il pouvait rendre des sentences de mort; il va sans dire que cette juridiction juive n'atteignait que les Juifs, non les étrangers, sauf le cas... de l'étranger qui aurait pénétré dans l'enceinte sacrée du temple, et que l'autorité juive avait faculté de mettre à mort, fût-il citoyen romain. Les évangiles synoptiques ne nient pas ce droit: la tradition paraît s'être trouvée en présence de ce fait embarrassant, la condamnation de Jésus par Pilate pour cause de sédition, et en avoir atténué la portée dans une intention apologétique, en imaginant que la sentence de mort avait été rendue en réalité par le sanhédrin, qu'on l'avait seulement notifiée á Pilate et que celui-ci, ayant vainement cherché à sauver Jésus par moyen de grâce, s'était vu contraint de l'exécuter...», Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, p. 876. «Lc sanhédrin conservait une juridiction complète en matière religieuse sur les Juifs de Palestine et sa compétence n'était limitée qu'en matière politique... C'est seulement après la ruine de Jérusalem que l'autorité religieuse du judaïsme a perdu, avec son conseil national, le droit de condamner à mort pour délit de religion», Loisy, *idem*, pp. 309, 310.

8. Ant XX 200-203.

9. Aunque no concedamos un valor indebido a argumentos puramente especulativos, hemos de considerar la posibilidad de que Ananias I hubiera cubierto vacantes del Sanedrín sin aguardar al placet de los procuradores. Los romanos no abolieron la autoridad del Consejo en los asuntos internos judíos, pero estaban deseosos de controlar sus actividades. La custodia de las vestiduras oficiales del presidente habría sido un medio adecuado de evitar que el Senado Judío se reuniese sin el consentimiento y la aprobación del representante del Gobierno Imperial. Los procuradores, aunque no impidieron al Sanedrín ejercer sus funciones judiciales y de otro tipo, según la costumbre nacional, lo vigilaban estrechamente.

10. En Ant XX 216-218, leemos que el rey Agripa II convocó el Sanedrín con el propósito de aprobar una norma nueva. Da la impresión de que, a partir del año 36 de la Era Cristiana, la supervisión de las actividades del Sanedrín pasó, en cierta medida, a los últimos miembros de la casa de Antipater. Agripa II no convocó el Sanedrín por una cuestión jurídica. Pero Josefo, al informar del caso, afirma de nuevo que el Sanedrín imponía estrictamente el cumplimiento de la Ley; las personas que transgredían la Ley podían ser castigadas si se demostraba su delito.

11. Jó El término quizás penetrase en la lengua griega a través del Asia Menor, por contactos «egeos» o «minoicos», véase J. Huber, *De lingua antiquissimorum Graeciae incolarum (Commentationes Aeniponta-nae*, tomo IX, Viena 1921), p. 31.

12. Ver Mateo 26, 65; el Primer Evangelista es consciente del uso arbitrario del término en Marcos 14, 63; distingue entre *χιτών* y *ἱμάτιον* (Mateo 5, 40).

14. Ant III 153.

15. Ant XVIII 89.
16. Ant XVIII 95.

Notas del Cap 3

1. Josefo, B. J. V 144, VI 354; Mishna San XI 2 Middoth v 4; •Tosefta Anh vii 1; T. Y. San i 4 19c; T. B. Shabb 15a, Rosh hashanah 31a, 41a, 88b, Abodah zarah 8b.

Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques, Joseph Derenbourg, Paris 1867, pp. 465-468; «Der Versammlungsort des grossen synedriums. Ein Beitrag zur Topographie des Herodianischen Tempels», Emil Schürer, Theologische Studien und Kritiken, vol. 51, 1878, pp. 608-626; ídem, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, vol. 2, Leipzig 1907, pp. 263-265, vol. 1, Leipzig 1901, p. 633; ed. inglesa A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ, Second Div., vol. 1, Edimburgo 1885, pp. 190-193, First Div., vol. 2, Edimburgo 1890, p. 246;

4. συνέδριον en Lc 22, 66 significa el salón, el edificio, no el Consejo en cuanto tal; lo mismo βουλή (vouli - parlamento) en Josefo B. J. V 144. Cuando el Tercer Evangelista utiliza en Lc 22, 66 para indicar el Consejo en cuanto tal la expresión το πρεσβυτέρων του λαού, es evidente que las palabras το συνέδριον αὐτῶν aluden al edificio en el que el Consejo se reunía. La misma terminología reaparece en Hechos 6, 12, posiblemente también en Hechos 4, 15; 23, 6, 20, 28. Lagrange, Évangile selon Saint Luc, 1921, 9, 571 expresaba una opinión distinta, y Loisy, L'évangile selon Luc, París 1924, p. 540, coincide con él en este punto. Sin embargo, Lc 22, 66 no afirma que Jesús fuese conducido ante el Consejo sino dentro (εις) del συνέδριον (Sanedrin).

5. El resto del relato de la Pasión del Tercer Evangelio es de un carácter mixto, pues contiene elementos premarcosianos, marcosianos y post-marcosianos, modificaciones escriturales lucasianas e inserciones post lucasianas. Sólo las palabras de Lc 22, 66 pueden considerarse procedentes de una versión o tradición antigua premarcosiana; sobre el pasaje siguiente, véase mi artículo «Lucas XXII 66b-71», Studio Theologica, vol. 9; Lund 1956, pp. 112-115.

«(Es ist wahrscheinlich) dass (Lukas) einer... älteren Überlieferung neben Markus einen Einfluss auf seine Darstellung gestattet (hat)», Das älteste Evangelium, Johannes Weiss, Göttingen 1903, pp. 332-333.

«...den Hauptteil der Erzählung (in Lukas 22 und 23) bilden nicht mehr die aus Markus genommenen Stücke [, sondern teils ganz neue Stoffe, teils Umbildungen an dem mit Markus parallelen Sätzen]... Nach Absonderung der aus Markus geholten Sätze (bleibt) ein nahezu lückenloser Bericht», Die beiden Schwerter, Lukas 22, 35-38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Adolf Schlatter, Jahrg. 20, 1916, Heft 6; Gütersloh 1916), p. 7.

También Jesus and the First Three Gospels. An Introduction to the Synoptic Tradition, Walter E. Bundy, Cambridge, Mass., 1955: «Parece probable que Lucas utilice una versión anterior... que podía tener ante si en forma escrita. Lucas pudo haber utilizado el relato premarcosiano de la Pasión utilizado por Marcos con el uso esporádico de la forma actual de Marcos» (p. 480); «La versión de

Lucas... resulta más plausible... En Lucas, esta sesión matutina no es un juicio formal sino una audiencia preliminar», p. 523.

Véase también Die Geschichte der synoptischen Tradition, Rudolf Bultmann, Göttingen 1931: «Ich halte den ganzen Bericht des Markus (sc. Mc 14, 53b, 55-64) für eine sekundäre Ausführung der kurzen Angabe 15, 1. Die Einfügung des Stückes in den geschlossenen Zusammenhang der Petrus-Geschichte, das mutmassliche Fehlen der Nebenquelle des Lukas (la bastardilla es nuestra), die Unwahrscheinlichkeit der Beschaffung der Zeugen und der nächtlichen Verhandlung hat Mk... keinen älteren Bericht erhalten als 15, 1, und vielleicht ist die Parallele Lk 22, 66 noch älterer Herkunft», p. 294; «Lk 22, 66-71 kombiniert den Mk-Bericht über die Verhandlung mit seiner Quelle, die in v. 66 zum Vorschein kommt», p. 292; y p. 387; «Sehr wahrscheinlich ist..., dass die Verhaftung (Mc 14, 43-52), ursprünglich eine Fortsetzung hatte, in der Jesu Abführung und Verurteilung erzählt wurde. Diese könnte 14, 53a und vielleicht auch 14, 65 enthalten haben und jedenfalls den Grundbestand von 15, 1-5...», p. 301; ed. inglesa 1968, pp. 269, 270, 272, 279; ver también p. 363.

6. En las referencias evangélicas al segundo escarnio, el de los soldados de Pilatos y del cortejo de Herodes Antipas, respectivamente, hallamos en Mc 15, 19-20 los verbos ἐμπτύειν y ἐμπαίζειν; en Lc 23, 11 de nuevo ἐμπαίζειν. ¿Podemos deducir de esta observación que el relato presinóptico (que probablemente sólo mencionase un hecho de este género) contenía el vocablo ἐμπαίζειν aunque no lo retuviese el Segundo Evangelista en Mc 14, 65? En tal caso, sería evidente la originalidad de Lc 22, 63. Además, en Mc 15, 20, el verbo ἐμπαίζειν también aparece en Mc 10, 34. En este pasaje, Jesús predice que habrá paganos (τὰ ἐ*νη, aquí una denominación de individuos de linaje no judío, del mismo modo que πίαπ en la literatura rabínica; normalmente esperaríamos leer οἱ ἔδνιχοι) que se burlarán de él (ἐμπαίξουσιν αὐτῷ) y le escupirán (ἐμπτύουσιν αὐτῷ); en Mc 14, 65, son miembros del tribunal judío los que cumplen esta profecía (véase también Mt 20, 19, con Mt 26, 67).

7. «(Es ist wahrscheinlich), dass Lukas eine... Redaktion der Vorlage der Passionsgeschichte des Markus neben Markus benutzte», R. Bultmann, op. cit., p. 303; ed. inglesa p. 451.

Véase también «Jésus devant le Sanhédrin». Pierre Benoit, O. P., Anlio⁸

9. «De cualquier modo, aunque pueda haber existido un interrogatorio anterior, es preferible la información de Lucas», The Cospel according to St Marc, Vincent Taylor, Londres 1952, p. 646.

10. Lo que choca con Mishna San vii 5: El blasfemo no es culpable a menos que pronuncie claramente el Nombre (divino).

«Nach jüdischen Begriffen lag darin unmöglich eine Gotteslästerung, dass jemand sagte, er sei der Christus, der Sohn Gottes». Das Evangelium Marci, Julius Wellhausen, Berlin 1903, p. 132.

11. Después de dictarse sentencia firme de muerte, si no se ban nuevas pruebas, se ejecutaba de inmediato (Mishna San xi · norma estaba en vigor en la época de Jesús. Ver Hechos 7, 57-58

12. En el Cuarto Evangelio la historia de la negación de Pedro se refiere conjuntamente con un informe de las actuaciones legales contra Jesús..., aunque aquí no es una sesión del Sanedrín lo que tiene lugar al mismo tiempo, sino un interrogatorio preliminar (en el que se identifica al interrogador

como Anas). Tal interrogatorio podría producirse dentro del mismo período, más o menos, en que Pedro negaba a su maestro.

13. La combinación de la historia de la negación de Pedro con la de la conducción de Jesús a una sesión ficticia del Sanedrín la utiliza el evangelista para exhortar a los miembros de la iglesia a permanecer fieles a sus creencias cuando se enfrentasen a un interrogatorio oficial. El relato de un acontecimiento de gran importancia (el juicio a Jesús) se inserta como entre paréntesis en el relato de un acontecimiento de menos trascendencia (la vacilación de Pedro y su repudio del Señor) y esto revela el procedimiento literario del narrador. Johannes Weiss, op. cit., p. 349, caracterizó este procedimiento del modo siguiente: «...Die Verleugnungsgeschichte, in die die Versammlung und Beratung des Synedriums gewaltsam eingefüt wurde». «La versión marcosiana del juicio nocturno se halla muy en función de los intereses de su teatral relato de la negación de Pedro, respecto al cual ocupa un lugar casi subordinado», dice Matthew Black en su «La detención y el juicio de Jesús», *New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, ed. A. J. B. Higgins, Manchester 1959, pp. 19-33, y p. 25, véase mi artículo «Tratamiento que hace de sus fuentes el Tercer Evangelista en Lucas XXI a XXIV». *Studia Theologica*, vol. 8, Lund 1955, pp. 138-172, en pp. 161-162.

14. Ver «L'antisémitisme dans l'évangile selon saint Marc», T. A. Burkiii, RHR, tomo 154, 1958, pp. 10-31. «Marc, en dépit de sa doctrine..., essaie de montrer que les Juifs doivent être tenus directement (en la personne de leurs chefs contemporains des faits) responsables du plus odieux des crimes, savoir le rejet du Fils unique de Dieu venu parmi les hommes...» (p. 11). «...il entre dans les intentions doctrinales de Marc de montrer clairement à ses lecteurs que le mauvais vouloir des propres compatriotes de Jésus fut le facteur déterminant derrière la crucifixion...» (p. 15).

15. Wilhelm Brandt, en su *Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, Leipzig 1893, pp. 53-68, caracterizaba adecuadamente el relato de Mc 14, 53b, 55-64 llamándolo *Eine Dichtung des Marcus*.

Ver *The Beginings of Gospel Story*, Benjamin Wisner Bacon, New Haven, Conn., 1909: «... Tenemos... pruebas de una alteración correctora del relato, y el propósito del evangelista... es más apologético... que histórico» (p. 195); «Por lo que respecta a la escena del juicio, es demasiado evidente que la Iglesia no tenía ningún testigo al que pudiera remitirse, mientras que la descripción en sí es mucho más apologética antijudía que un reflejo de las condiciones históricas reales» (p. 198); «[Mc 14, 53] es un añadido [del autor] preparatorio de la escena del juicio de los versículos 55-64... La historia que [el autor]... intercala [es decir Mc 14, 55-64] no sólo choca con el contexto... sino que es históricamente imposible y carece de lógica» (p. 210).

«Es sumamente dudoso que hubiese una reunión del Sanedrín en pleno», *The Synoptic Gospels*, Claude Goldsmid Montefiore, Londres 1927, p. 346.

«(Lc verset 53b) paraît intercalé dans un récit plus bref où le reniement de Pierre était... le seul fait mentionné entre l'arrestation de Jésus et la consultation tenue le matin par les principaux membres du sanhédrin avant de livrer le prisonnier à Pílate», *L'Évangile selon Marc*, Alfred Loisy, Paris 1912, p. 426. «Trois scènes vaguement dessinées et encore plus vaguement reliées entre elles vont se succéder: ... ces éléments ont été pris de divers côtés et mal soudés ensemble... [La parole contre le temple] fut matière à discussions dans les premiers démêlés de la communauté apostolique avec les Juifs. La...

scène... [d'] aveu de messianité... se recontre sous une autre forme dans le procès public (xv, 2)... devant Pilate.

«Der Prozess Jesu», Hans Lietzmann, Sitzungsberichte der Preussis-eben Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1931, xiv, Berlin 1931, pp. 313-322. «In die Verleugnungsgeschichte, die mit v. 54 abbricht und mit v. 66 weitergeführt wird, ist das Verhör Jesu vor dem Hohenpriester wie ein Fremdkörper hineingesteckt worden»; «Zweifellos ist, dass apologetische Phantasie einen Verbindungsweg zwischen dem Palas-tinnern und der christlichen Gemeinde ausdenken kann..., für den Historiker [aber] steht die Geschichte frei in der Luft» (p. 315); «...nichts [ist] sicherer, als dass Jesus gekreuzigt worden ist: das ist eine typisch römische Strafe, aus deren Vollzug gesprochen hat. Also kann er nicht vom Synedrium verurteilt sein» (p. 317); «Das Wesentliche ist, dass der römische Prokurator Jesus als 'Judenkönig' zum Tode verurteilt und am Kreuz schlagen lässt: das war die gewöhnliche Todesart für Landfriedensbrecher» (p. 320). Y también Hans Lietzmann: «Bemerkungen zum Prozess Jesu», ZNW, vol. 30, 1931, pp. 211-215, vol. 31, 1932, pp. 78-84. (Véase también su Kleine Schriften, vol. 2, Berlín 1958, pp. 251-263, 264-268, 269-276.)

Jack Finegan, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (Beiheft 15 zur ZNW, Glessen 1934): «Das eigentliche Verhör Jesu vor dem Synedrium Mc 14, 55-65 ist auszuschalten. Wir können keinen Gewährsmann dafür nennen. Der Bericht ist deutlich in die einheitliche Verleugnungsgeschichte v. 54, 66-72 eingeschoben... Hätte das Synedrium wirklich Jesus für schuldig der Lästerung erklärt v. 64, so hätte man ihn sofort gesteinigt» (p. 72).

Además en «Das historische Problem der Leidensgeschichte», Martin Dibelius, ZNW, vol. 30, 1931, pp. 193-201, se dice que «die Ausgestaltung [des Jesuswortes wider den Tempel] zu Szenen auf literarischer Steigerung beruht» (p. 199); «[eine] Komposition, die... Worte Jesu eine vom Alten Testament vorgezeichnete situation hineinsetzt» (p. 199). «Dem Verfasser des Markusevangeliums lag bereits ein alter Bericht vor, der an ein paar Stellen Augenzeugenangaben verwertete, im übrigen aber... bereits legendärisch gefärbt [war]; nur eine solche Stilisierung entsprach dem Bedürfnis der Gemeinde» (p. 200). «Eine Verhandlung vor dem Synedrium, ein wirklicher jüdischer Prozess, [hat] nicht Stattgefunden...» (p. 200); véase también su Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Band 1: Zur Evangelienforschung, Tübingen 1953, pp. 248-257, en pp. 255, 256; y también su Die Vorgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1959, pp. 178-218; ed. inglesa pp. 178-217.

También Das Markusevangelium {Handbuch zum Neuen Testament, Erich Klostermann, Tübingen 1936}, pp. 154-157, donde la perícopa de un juicio nocturno de Jesús por un tribunal judío se denomina adecuadamente «ein Einschub...», um zugleich die Juden zu belasten und Jesus als Messias sterben zu lassen» (p. 155).

Jesus in the Light of History, Alber ten Eyck Olmstead, Nueva York 1942: «...descripciones, que incluyen... un juicio nocturno ante el Sanedrín, son, tal como se presentan, imposibles» (p. 228).

Walter E. Bundy: «La versión de Marcos de la sesión nocturna del Sanedrín parece fruto de un proceso de retoque posterior» (op. cit. P- 519).

17. «Ich verstehe... den Text des Markus so, dass er hier eine Überlieferung mitteilt, die von der nächtlichen Synedriumssitzung nichts enthielt und auch über den Inhalt der Morgensitzung nichts wusste. Sie erzählte nur, dass am frühen Morgen das Synedrium eine Sitzung gehalten habe (natürlich war diese höchst geheim), nach deren Beendigung Jesus zu Pilatus abgeführt wurde», Johannes Weiss, op. cit., p. 312.

18. Véase antes, nota 16.

19. Véase antes, nota 10.

20. Véase Lc 22, 65.

21. L. c, pp. 182, 183.

En consecuencia, Bickermann resume su análisis del relato marcosiano del juicio, diciendo: «...le jugement est rendu seulement par le procureur. Car le Sanhédrin n'a pas prononcé une sentence, mais ayant constaté un crime comportant la mort, [il traduit] l'inculpé devant le tribunal romain, comme c'était d'usage dans la juridiction provinciale» (p. 199).

Con cierta vacilación patente, Père Pierre Benoit, O. P., parece apoyar esta posición cuando comenta: «...il est permis de voir dans la séance du Sanhédrin une réunion délibérative qui n'avait pas à observer toutes les formes légales, et dans sa sentence finale une décision véritable, mais qui n'avait pas de soi valeur de condamnation formelle», *Angelicum* vol. 20, 1943, p. 163.

Maurice Goguel anticipaba las conclusiones de Bickermann y de Benoit cuando escribía: «En realidad, Jesús no fue juzgado por el Sanedrín. No se observó ninguna de las normas procesales que están prescritas en el tratado Sanedrín y, aunque hay excelentes razones para pensar que no existían en la época de Jesús tal como se formularon en ese libro, algo tenía que estar prescrito, de todos modos. No hubo ningún juicio ante el Sanedrín. En el momento en que Jesús compareció ante el sumo sacerdote, no era en absoluto prisionero suyo, sino prisionero de Pilatos... a Jesús le llevaron ante las autoridades judías porque así lo quiso el procurador...», *La vie de Jésus*, Maurice Goguel, París 1932, p. 495; traducción inglesa *The Life of Jesus*, Londres 1933, pp. 511, 512. Citamos aquí la primera edición del libro de Goguel, que es la única asequible en traducción inglesa. Se publicó una segunda edición con el título *Jésus: Histoire des vies de Jésus*, Paris 1950. Otros estudios del mismo autor que tienen importancia para nuestro análisis son: *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, Paris 1908, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris 1910, «Judíos y romanos en la historia de la Pasión», *RHR* tomo 62, 1910, pp. 165-182, 295-322, y su *Introduction au Nouveau Testament*, Paris 1923-1926.

Este autor sostiene que no hubo sesión nocturna y, en consecuencia, ni siquiera una *déclaration de culpabilité* sin sentencia formal.

22. «Es kann kein Zweifel sein, dass [Markus] ein förmliches Gerichtsverfahren und eine rechtsgültige Verurteilung erzählen will... Es entspricht dies der Gesamtanschauung des Markus, wonach die Juden die Schuld am Tode Jesu tragen», Johannes Weiss, *op. cit.*, p. 315.

«Im Falle... Mc 14, 64 [haben wir] ein regelrechtes Urteil. Aber... als ob nichts geschehen wäre, wird Jesus dem Pilatus überliefert..., 'verklagt' und... aufs neue verurteilt, und zwar als βασιλεύς των Ἰουδαίων», Hans Lietzmann, *ZNW* vol. 31, 1932, p. 83 (también *Kleine Schriften*, Band 2, p. 275).

23. *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*, Gustaf Dalman, Leipzig 1922: «...die Sitzungen [hätten vielleicht bicht] als offizielle Sitzungen... bezeichnet werden dürfen» (pp. 91, 92).

«...cette délibération n'aurait pas été une séance officielle, mais une réunion privée dans laquelle aurait été concertée l'accusation», *L'Évangile selon Luc*, Alfred Loisy, Paris 1924, p. 539.

«El juicio y la condena de Jesús son... asunto exclusivo de los romanos... la audiencia ante el sumo sacerdote no fue un acto oficial del Sanedrín», Osear Cullmann, *op. cit.*, p. 44; «... [los trámites ante el sumo sacerdote] no tenían carácter de juicio, sino de una investigación extraoficial de las autoridades, a la que seguía la acusación ante los romanos», *ídem*, pp. 45, 46.

24. Ver Jesus-Jeschua, Gustaf Dalman, pp. 66, 67; traducción inglesa Jesus-Jeschua. *Studies in the Aramaic Gospels*, Londres 1929: «La frase ἐνοχος τή χρίσει... no puede traducirse literalmente al hebreo ni al arameo»; «Hay una frase hebrea de la terminología legal judía: mehuyibe mi-tot bet din, es decir, aquel que merece pena de muerte ante un tribunal de justicia (T. Y. Meg 71a, Ket 27b)... y haiyabin mitot ben din, los que merecen pena de muerte ante un tribunal de justicia (T. Y. Yeb 6b)» (p. 71).
25. Alfred von Gutschmid, «Vorlesungen über Josephos' Bücher gegen Apion»; ver A. V. Gutschmid, *Kleine Schriften*, hrsg. von Franz Rühl, vol. 4, Leipzig 1893, pp. 336-589, en pp. 352, 353. Ver «Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus», Peter Corsen, *ZNW* vol. 15, 1914, pp. 114-140, en pp. 132-134 (lo de que fueron los judíos de Roma quienes denunciaron a los cristianos por haber prendido fuego a la ciudad, y, en concreto, que pudo haber sido Josefo quien utilizó su influencia sobre Popea Sabina para azuzar a Nerón es pura fantasía). Ver también *Jesus of Nazareth. His life, time and teachings*, Joseph Klausner, Londres 1925, pp. 55-58, y mi artículo «Josefo y Jesús», *Journal of Historical Studies*, vol. 1, Princeton, N. J. 1968, pp. 289-302. [Nota de los revisores: véase *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Emil Schürer (rev. y ed. a cargo de Geza Vermes i Fergus Millar), vol. 1, Edimburgo 1973, pp. 428-441.]
26. Los πρώτοι παρ' ἡμῶν ἄνδρες son la aristocracia sacerdotal. Comparar con ἀριστοκρατία μὲν ἢν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν του ἰθυους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο. (Ant XX 251).
27. C. Celsum I 47, II 13 (GCS Orígenes t. I, pp. 97, 143; MPG 11, cols. 745, 748, 824), *Commentarium in Evangelium secundum Mattaeum*, tomus decimus XVII (GCS Orígenes t. X, p. 22; MPG 13, col. 877).
28. Ver *Studio Theologien*, vol. 9, pp. 112-115.
29. «Luc... devaint se conformer au document fondamental de Marc, sachant fort bien d'ailleurs que Jésus n'avait pas été jugé ni condamné par le sanhédrin», *L'Evangile selon Luc*, Alfred Loisy, Paris 1924, p. 539. Esto es correcto en el sentido de que el autor del Tercer Evangelio no podía permitirse prescindir enteramente de la versión de las acciones emprendidas contra Jesús que había encontrado en Marcos. Sin embargo, el hecho de que el Tercer Evangelio no coincida exactamente con el Segundo en lo que se refiere a la descripción del juicio, permite deducir que su autor disponía de cierta información (muy probablemente información documentada) que difería del relato marcosiano. Loisy, y posteriormente Martin Dibelius, creyeron que las diferencias entre el relato del juicio de Marcos y el de Lucas sólo se debían a modificaciones literarias del Tercer Evangelista.
30. Sabemos por fuentes romanas (Tácito, *Anales* XV xliiv 4) que fue Pilatos quien ordenó matar a Jesús, pero de los trámites legales que condujeron a la condena a muerte no sabemos prácticamente nada. Desde luego, no debió ser el procedimiento que se utilizaba en Roma, capital del imperio, sino un procedimiento militar sumario, como era característico en la administración de justicia que realizaban los gobernadores provinciales romanos: «... militaribus ingeniis subtilitafs] defest], quia castrensis iurisdicctio secura et obtusior ac plura manu agens callidi-tatem fori non exercean». Tácito, *Agrícola* ix 2.
31. [Nota de los revisores: Respecto a la interpretación que 1 Winter del relato de Lucas, véase el análisis que hace D. R. Catchpole *The Trial of Jesus*, Leiden 1971, pp. 208-220; y véase, en general, *Execution of Jesus*, W. R. Wilson, Nueva York 1970, pp. 215-226.]

Notas del Cap 4

1. Mc 15, 1, 2, 4, 5, 9, 12, 14, 15, 43, 44.
2. *Les actes des apôtres*, Alfred Loisy, París 1920: «...le nom ι Caïphe est interpolé» (p. 242; ver p. 275); Kirsopp Lake en *The Beginnings of Christianity*, vol. 4, Londres 1933, pp. 41, 42, 56.
3. *Das Evangelium Johannis*, Julius Wellhausen, Berlin 1908: « Act. 4, 6 ist xai Καϊάφας nachgetragen und vermutlich auch Lc 3, 2, v
4. 5. Anano (*Anas*) fue sumo sacerdote desde el año 6 al 15 dC; José, llamado *Caifas*, desempeñó el cargo del año 18 al 36 dC.
5. 6. Josefo, Ant XX, 200.
7. Similar menosprecio por el detalle se advierte en el cuadro juania-no de la situación durante el juicio de Jesús ante Pilatos. Jesús está en el palacio del gobernador y Pilatos discute el caso en privado con él mientras la multitud permanece fuera. Sin embargo, ésta, como si estuviera dotada de una visión especial, percibe lo que está sucediendo dentro del pretorio y, aún más sorprendente, lo que pasa por la cabeza del distraído Pilatos; ver más adelante, pp. 184-185
8. El traslado del versículo 24 entre los versículos 13 y 14 y del 19-23 entre los versículos 15 y 16, así como la incorporación de los versículos 25-27 al 18 en la versión siríaca sinaítica se debió al deseo de establecer un orden más lógico, permitiendo a Caifas dirigir el interrogatorio. En el viejo texto latino de Jn 18, 12-27 hay traslados similares de versículos, aunque abundan menos que en la versión siríaca.
9. *Das Evangelium Johannis*: «Kaiphias ist... überlall eigentragen. Die Vorlage kennt ihn nicht, sondern bloss den Annas», p. 81.
10. *Erweiterungen und änderungen im vierten Evangelium*, Wellhausen, Berlin 1907, p. 27.
11. «... le premier auteur avait écrit simplement: Et ils l'amenèrent à Annas le grand-prêtre... Pour cet auteur, comme pour le rédacteur des Actes, Annas était le grand-pêtre en exercice. Notre rédacteur introduit Caïphe d'après Matthieu et il s'efforce d'expliquer la comparution de Jésus devant ces deux grands-prêtres», *Lc quatrième évangile*, Alfred Loisy, Paris 1904, p. 458. «Für die Quelle war Hannas der Hohepriester», *Das Evangelium des Johannes*, Rudolf Bultmann, Göttingen 1953, p. 497. «En 18, 19 'el sumo sacerdote', considerando los versículos 18, 24, parece ser Anas», *St John's Gospel. A Commentary*, Robert Henry Lightfoot, editado por C. F. Evans, Londres 1956, p. 307. «¿Por qué habría de ser enviado Jesús a *Caifas*... si el sumo sacerdote (que era *Caifas*, según nos dice Juan) ya le había interrogado? ¿Por qué llevan primero a Jesús ante *Anas*, si tenía que interrogarle *Caifas*? ¿Por qué no se nos dice nada en absoluto del resultado del interrogatorio de *Caifas*?», *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek text*, C. Kingsley Barrett, Londres 1955, p. 437. «Se percibe... la propia mano del evangelista en las notas parentéticas que están ligadas a *Anas* (xviii. 13 f.). Este paréntesis se relaciona con Jn xi. 49 ff. e indica un... tema teológico juaniano», «Juan y los sinópticos en el relato de la Pasión», Peder Borgen, *NTS* vol. 5, 1959, pp. 246-259, en p. 257. Borgen cree, sin embargo, que la mención de *Caifas* en el Cuarto Evangelio constituye un elemento tradicional... punto de vista que este autor no comparte.
12. No hay corroboración alguna de la afirmación de Jn 18, 13b. No está demostrado, ni mucho menos, el que existiesen relaciones familiares entre Caifas y alguien que llevase el nombre de Anas o Anano

13. Una declaración curiosa a aquellas alturas, pues la principal ocupación de los judíos en el Cuarto Evangelio, casi desde el principio es hallar medios de dar muerte a Jesús. Véase Jn 5, 18; 7, 1, 19b, 25, 8, 37b, 40, 59; 10, 31; 11, 8.
14. «(Jn xi. 47-53) es una *perícopa* completa, y podría, muy bien, haber llegado (al evangelista) por la tradición como una unidad independiente, para la que él hubo de hallar un... marco. En cualquier caso, ha aportado un pasaje puente, xi. 45-6, claramente destinado a establecer la relación más estrecha posible entre el informe de la reunión del Consejo y la historia de la resurrección de Lázaro», *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Charles Harold Dodd, Cambridge 1953, p. 367
15. No queremos sugerir queis palabras de Jn 11, 48, 50 se basen en un informe literal del discurso ;1 sumo sacerdote, pero había evidentemente una tradición que asigma tales palabras al sumo sacerdote. Véase nota 14, antes, y *Das Langelium Johannis*, J. Wellhausen, PP. 25, 54.
16. Véase Eduard Schwartz, «Aporien im vierten Evangelium», *Nachrichten von der Kgl. Gesellschft der Wissfnschaften zu Göttingen. Phil-Hist. Klasse* 1907, pp. 342-37' 1908, pp 115-148, 149-188, 497-560 (Berlin 1907-1908), en p. 171.
17. «Kaiapha» es en realidad un sobrenombre; el verdadero nombre era José. Véase Josefo, Ant XVIII, 35, 95.
18. «... il faut en finir avec l'agitateur, afin de prévenir les conséquences inévitables de l'agitation»; «L'auteur entend que, le soulèvement réprimé, le sanhédrin ne subsistera plus et ses membres perdront le pouvoir qu'ils avaient sur ceux de leur nation, comme il est advenu en effet après la guerre de Judée», *Lc quatrième évangile*, Alfred Loisy, p. 357. «... tenía que ser evidente... que las provocaciones desmedidas, tales como los desórdenes mesiánicos, darían como resultado una actuación enérgica de los romanos. No existe razón... para que el Sanedrín no considerara a Jesús, en este sentido, un peligro para el Estado», *The Gospel according to St. John*, C. K. Barrett, p. 338.
19. «Les membres du sanhédrin ne voient dans les miracles qu'un germe possible de révolution, une menace pour leur crédit et pour la paix de la nation. Cette crainte a, dans les synoptiques, quelque raison d'être; mais elle n'en a aucune dans notre évangile... L'idée d'un soulèvement [politique]... n'était pas encore trop incroyable... [mais dans le quatrième]. «... nur von [Pilatus] kann die römische Cohorte unter einem römischen Hauptmann beordert sein, welche [Jesu] Verhaftung vornimmt», Wellhausen, *op. cit.*, p. 105. Wellhausen exponía la opinión de que según el *Grundschrift* del Cuarto Evangelio, Jesús había sido conducido de inmediato a Pilatos, después de su detención; un *Bearbeiter* posterior insertaba la historia del interrogatorio de Jesús ante el sumo sacerdote Anas (*op. cit.*, pp. 105, 106). Si bien da por sentado que, por orden de Pilatos, Jesús había comparecido ante el Sanedrín, Maurice Goguel expresa una opinión similar a la de Wellhausen en «Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion», *RHR* tomo 62, 1910, pp. 165-182, 295-322. «...l'auteur du récit johannique a connu une tradition dans laquelle c'étaient les Romains qui prenaient l'initiative de poursuites contre Jésus et qui procédaient à son arrestation» (*l. c.*, p. 303). Goguel sostenía que hasta en Marcos había vagos indicios de esta tradición; sobre Mc 9, 31 observaba: «... on est en droit de penser que notre fragment provient d'une tradition dans laquelle Jésus était livré par Judas entre les mains des Romains» *c.*, p. 172); «...la relation qu'il y a dans le récit actuel entre le procès juif et le procès romain n'est pas primitive, mais provient uniquement du rédacteur» (*l. c.*, p. 175).
- En cuanto a la tradición que aflora en Jn 18, 12, 13a, Eduard Schwartz define la situación con toda claridad: «Wenn Iesus von der römischen Cohorte verhafter wird, dann dat Pilatus sie ausgeschickt»,

«Aporien im vierten Evangelium», p. 352; «Wie Pilatus dazu kam Jesus von sich aus verhaften zu lassen, ist in dem vierten Evangelium jetzt nicht mehr zu erkennen», *ibidem*, p. 355; «Jetzt ist der wichtigste Zug, dass die Verhaftung Pilatus zugeschoben wurde, unterdrückt...», *ibidem*, p. 180; véanse también pp. 354, 358.

e évangile] elle déconcerte le lecteur, tant elle est sans rapport avec la doctrine christologique dont [cet] évangile est rempli», Loisy, *op. cit.*, p. 356.

22. La versión eslava de *La guerra de los judíos* nos da la siguiente información: «Los jefes judíos se reunieron con el sumo sacerdote y dijeron: "Carecemos de poder y somos demasiado débiles para oponernos a los romanos. Lc diremos a Pilatos cuanto hemos oído y quedaremos libres de temor, no sea que se entere por otros y nos veamos privados de nuestros bienes"». Las palabras «le diremos a Pilatos cuanto hemos oído» podría parecer que indican que la iniciativa de la detención de Jesús partió de las personalidades judías reunidas; el texto eslavónico de *La guerra* es, sin embargo, una fuente de información demasiado dudosa para servir de premisa a deducciones históricas respecto a las circunstancias de la detención y el juicio de Jesús.

23. El sumo sacerdote recomienda el sacrificio de los derechos de un individuo a los intereses del Estado o de la comunidad. Si Caifas dijo realmente lo que se le atribuye en Jn 11, 50 aunque no se convirtiese en fundador de una religión, podría haberse ufanado de tener más seguidores entre cristianos y no cristianos de los que jamás tuvo Jesús

Jesús, hijo de Garríalas, y Anano, hijo de Anano, "οί... δοχιμώτατοι τών άρχιυρίων", esperaban arrastrar a la población de Jerusalén y hacerles rechazar a la facción zelote del movimiento revolucionario (Jo-sefo, B. J. IV 160). Según Josefo, Jesús, el sumo sacerdote en cuestión, que estaba estrechamente relacionado con él, era «el que seguía a Anano en ancianidad» (B. J. IV 238) cuyo destino compartió (B. J. IV 316; ver Vita 193).

24. Los reproches cristianos se basan principalmente en el menosprecio expreso que mostraban Cajfás y sus seguidores por las decisiones adoptadas en los concilios de Nicea y Calcedonia. Los judíos de nuestra época actual, herederos espirituales de los fariseos, eluden con frecuencia el problema histórico del juicio a Jesús, admitiendo en seguida que fue un juicio injusto y echando toda la culpa a los seduceos; ver «la crucifixión de Jesús, desde el punto de vista de la ley farisea», Samuel Rosenblatt, *J3L* vol. 75, 1956, pp. 314-321.

Notas del Cap 5

1. «... es gehört zur Eigenheit der johanneischen Komposition, dass der Evangelist... ursprünglich zusammengehörige Stücke auseinanderreisst», «Zur Komposition von John 18, 12-27», Johannes Schneider,

ZNW vol. 48, 1957, pp. 111-119, en p. 113.

2. Véase antes, pp. 81-84.

4. «(Die Beratung der Hohenpriester und Pharisäer in John 11, 47-53) stellt die von den Römern drohende Gefahr in den Vordergrund. Davon findet sich bei den Synoptikern auch nicht die geringste Spur; um so besser harmoniert dieser Zug mit der Verhaftung Jesu durch die Cohorte...», «Aporten im vierten Evangelium», Eduard Schwartz, Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse aus dem Jahre 1907 (Berlin 1907), pp. 342-379, y aus dem Jahre 1908 (Berlin 1908), pp. 115-188, 497-560, en p. 171.

5. Loisy creía que la mención de soldados romanos en el relato juaniano de la detención de Jesús se debía a «un rédacteur préoccupé de symbolisme», Lc quatrième évangile, Paris 1904, p. 453, y no se basaba en la tradición. Es probable que el editor exagerara en cuanto al número de soldados y al rango del oficial que los mandaba, pero tanto el que inventara sin más el dato de que los romanos detuvieron a Jesús.

5. Véase Jn 19, 11b.

6. «... die Darstellung [des Prozesses vor Pilatus im Johannes-E\ngelium est] ganz von dem apologetischen Interesse beherrscht. Das I des Prozesses Jesu wird mit Farben gemalt, die Johannes nur zum * der evangelischen Überlieferung entnimmt, zum anderen sich von sei Gehewart reichen lässt, von der Einsicht in die Nöte der Gemein* und von dem Wunsch, sie zu erleichtern: Jesus vor Pilatus, das zugleich der Christ vor der heidnischen Obrigkeit... Es Gilt..., ihn verteidigen... Niemand würde etwas gegen [die Christen] haben, w< nicht die Juden... sie als Übeltäter und Rebellen denunzierten. Wa es die Juden doch, die schon im Falle Jesu nicht ruhten, bevor nicht Urteil vollstreckt wurde... Der römische Beamte glaubte fest [an Je: Unbescholtenheit... und erschölte sich in Versuchen, den Gefangei freizubekommen... Dass eine bei ihrer Entstehung derartigen [apologe chen] Einflüssen ausgesetzte Darstellung Spuren von Ungeschichtlichl aufweist, kann nicht wundernehmen», Das Johannes-Evangelium, Wal Bauer, Tübingen ³1933, p. 221.

7. Véase antes, pp. 76-80.

8. Goguel reconocía dos capas en los relatos sobrevivientes del juicio a Jesús: en una, los romanos eran los iniciadores del enjuiciamiento, mientras que en la otra desempeñaban este papel los judíos, y observaba: «...ce fait donne à penser que les auteurs des évangiles ont corrigé une tradition ancienne où les Romains seuls intervenaient, en la combinant avec une tradition plus récente qui faisait aussi jouer un rôle aux Juifs», «Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion», RHR tomo 62, 1910, pp. 165-182, 295-322, en p. 181.

«... la mention des soldats romains dans le récit johannique de l'arrestation nous [détermine à] considérer ici... la tradition johannique comme primitive. Lc récit de Marc est une correction qui trahit la tendance apologétique à réduire au minimum le rôle des Romains dans l'arrestation de Jésus», Les sources du récit johannique de la Passion, Maurice Goguel, Paris 1910, pp. 81, 82; véase p. 74.

«La tendance philoromaine étant, dans le quatrième Évangile, plus accentuée encore que dans les Synoptiques, il est impossible de supposer que la cohorte et le centurion on été introduits dans le récit par Jean. Il faut donc admettre qu'il suit ici une source qui mentionnait une collaboration des Juifs et des Romains ou bien qui ne parlait que des Romains. Les Juifs auraient été ajoutés par l'évangéliste sous l'influence des récits synoptiques», La vie de Jésus, Maurice Goguel, Paris 1932, pp. 453, 454; ed. inglesa The Life of Jesus, Londres 1933, pp. 468, 469.

Oscar Cullmann acepta la opinión de Goguel y señala que «toda la acción [contra Jesús] parte, desde el principio, de los romanos», The State in the New Testament, p. 45. Y lo mismo Eduard Schwartz en «Aporten im vierten Evangelium», p. 352 (ver antes, p. 89, nota 21).

9. La opinion de los.romanos estaba bastante justificada. El Segundo Evangelio conserva tradiciones

que indican una actitud muy poco contemporizadora con Roma. Pueden percibirse tendencias antirromanas, pese a los esfuerzos del evangelista, en la historia de la piara de Gerasene (Me 5, 1-13; véase más adelante, pp. 249 y sig.). Otro indicio de sentimiento antirromano se advierte en la denominación de «fariseos y hero-dianos» aplicada a los adversarios de Jesús. Esto último refleja la situación que se produjo durante el gran levantamiento contra Roma, cuando Agripa II y varios representantes del fariseísmo intentaron llegar a un entendimiento con los romanos, cuyas fuerzas estaban por entonces estacionadas en Galilea.

El hecho mismo de que Jesús de Nazaret perviva en la historia como ΧΡΙΣΤΟΣ, es decir, messiah, demuestra claramente que un importante grupo de seguidores suyos tenían objetivos políticos, y atribuían significado político al segundo advenimiento, pues un «mesías» es el caudillo político de Israel, un caudillo que realiza sus funciones dentro de la vida social de la nación. Cuando Josef Pickl, que supone el mesianismo muy extendido en la época de Cristo, menosprecia a los judíos que no eran seguidores de Jesús, porque «su esperanza mesiánica... tenía un fuerte tinte mundano» (Messias König Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen, Munich 1935, traducción inglesa The Messiah, Londres 1946, en p. 43), tergiversa el significado del término «mesías». El vocablo indica un dirigente mundano, un hombre entre hombres, no un caudillo de seres celestiales. Los Evangelios afirman claramente el hecho de que algunos de sus discípulos hicieron una proclamación de «soberanía» en favor de Jesús y que éste fue juzgado y ejecutado por ese hecho.

Ver mi explicación en Die Zeit Jesu, ed. H. J. Schulz, Stuttgart 1966, p. 49; trad. inglesa Jesus in His Time, Filadelfia 1971, p. 55: «En cuanto a los saduceos, es poco probable que compartiesen la creencia en un mesías escatológico. No podemos afirmar con absoluta certeza si esto es cierto o no, porque nada nos dicen las fuentes sobre ello. Pero su interpretación tradicional de las escrituras difícilmente permitiría la creencia en un mesías similar al de los seguidores de Jesús o los fariseos. Además, su principal objetivo era trabajar en paz y sin roces con los tolemaidas, los seléucidas y, más tarde, los romanos; la prudencia política habría descartado entre ellos cualquier esperanza ferviente y entusiasta, en el sentido escatológico del término. Para ellos el vocablo aún tenía el viejo sentido temporal que tenía en el Antiguo Testamento, y era el título del sumo sacerdote en funciones soberanas. Así pues, la pregunta "¿Eres tú el Mesías el hijo del Altísimo?" es absolutamente inadmisibles en labios de un sumo sacerdote saduceo, pues el propio sumo sacerdote reclamaba para sí el título de mesías».

La acusación de blasfemia (Mc 14, 64a), o la de amenazar con destruir el templo (Mc 14, 58) la introdujo el Segundo Evangelista en el relato de la Pasión cuando inventó lo que ahora leemos en Mc 14, 53b, 55-64. Ninguna de tales acusaciones representó papel alguno en la detención de Jesús o en su condena a morir crucificado. «Les poursuites contre Jésus, et cela dès le début, n'ont pas été une affaire purement juive puisque la cohorte a procédé à l'arrestation. Jésus n'a donc pas été arrêté comme blasphémateur, mais comme agitateur..

1«Dass der vierte Evangelist einem Bericht benutzt, der nicht mit einem der synoptischen identisch ist, erkennt man vor allem an denjenigen nicht-synoptischen Motiven, von denen der Evangelist keinen Gebrauch im Sinne seiner Theologie macht: Todesdatum, Verräterprophezeiung, Verleugnung des Petrus...», Die Formgeschichte des Evangeliums, Martin Dibelius, p. 204, nota 4. «...die Verleugnungsgeschichte bei Johannes [ist] vom Evangelisten in kleiner Weise für seine besonderen Zwecke theologisch ausgewertet; [sie gehört] zu der Tradition..., die dem Verfasser vorliegt», op. cit., p. 217. «Die Darstellung [der Verleugnungsgeschichte] wird vom Verfasser durch die Verhörszene 18,

19-24, die ganz sein Gepräge trägt, zersprengt. Ingerdeine johanneische Beleuchtung der Verleugnung findet sich nirgends... Dagegen ist die Darstellung selbst in sich geschlossen und originell», op. cit., p. 217, nota 2; ed. inglesa pp. 203, 216.

11. Ἡ σπείρα χαλουμίνη Ιταλική, Hechos 10, 1.

12. Ant XIX 365.

13. «Pilatus wird [in dem uns vorliegenden Bericht des Evan, ten] nicht eingeführt und tritt doch als bekannt auf. Er muss ursprün schon vorher erwähnt [worden] sein. Nur er konnte die Cohorte b tragen und zu ihm musste der Chiliarch zurück, um ihm nach Ausführung des Auftrags wenigstens Bericht zu erstatten», Das Evangelium Johannis, Julius Wellhausen, Berlin 1908, p. 83.

Wellhausen consideraba la perícopa Jn 18, 12-27 una inserción.

18. El Códice D no tiene el ὡς.

19. Jesús no era ni un Jenseitsschwärmer (Un apasionado del "mas alla" Nota del digitalizador) con el pensamiento centrado en lo que viniese después de la muerte ni un rebelde político (ληστής-*lestes*- = partisano, guerrillero, combatiente) que quisiese transformar las condiciones sociales por medios violentos, en el mundo. La religión sin política era tan inconcebible para él, como la política sin religión. Lo primero habría significado «fe sin obras», lo otro «juicio sin caridad». Para Jesús, como para el pensamiento judío en general, religión y política son inseparables. El interés por una de ellas excluyendo la otra ha sido condenado a lo largo de toda la historia judía.

20. Sobre οὐ μιτα παρατηρήσεως, véase «Die Passa-Erwartung als urchrisliches Problem in Lc 17, 20f», August Strobel, ZNW vol. 49, 1958, pp. 157-196, pero comparar con Die Mitte der Zeit, Hans Concel-mann, Tübingen '1962, p. 114, nota 1. Trad, inglesa The Theology of St. Luke, Londres 1960, p. 124, nota 1.

21. «Jesucristo fue condenado por el delito de sedición y agitación», «La crucifixión de Jesucristo», Orazio Marucchi, The Catholic Encyclopedia, vol. 4, Nueva York 1908, pp. 519-520, en p. 520.

«Jesús fue... detenido... por agitador y por ser un individuo que podía... convertirse en causa de agitación política», La vie de Jésus, Maurice Goguel, p. 465; ed. inglesa The Life of Jesus, p. 481.

«Cristo fue azotado por rebelde, luego le crucificaron por traición al César», Josep Pickl, op. cit., p. 224.

«Los Evangelios muestran muy claramente que Jesús fue ejecutado como reo de un delito político. Las autoridades temían su poder político. Había sido aclamado "Rey de los Judíos". Él nunca había desmentido este título, y lo llevó noblemente hasta el fin. Jesús no sólo igualó el celo de un zelote, sino que fue crucificado "como un zelote"», Maccabeos, zealots and Josephus, William Reuben Farnen, Nueva York 1956, p. 197.

«Jesús... fue condenado por los romanos y no por los judíos y, en realidad, como un zelote», Der Staat im Neuen Testament, Oscar Cull-mann, p. 33; ed. francesa Dieu et César, p. 46; ed. inglesa The State and the New Testament, p. 48.

Nota de los revisores: Véase The Trial of Jesus of Nazareth, S. G. F.

Brandon, Londres 1968, p. 150 (obra analizada por T. A. Burkill en The Jewish Chronicle, Londres, 27 de diciembre de 1968, p. 21). En cuanto a la hipótesis de que no había ningún grupo político organizado de zelotes revolucionarios antes del invierno del 67-68 de la Era Cristiana, véase el artículo «Zelotes y sicarios, sus orígenes y su relación», HTR, vol. 64, 1971, pp. 1-19, obra de Morton Smith, que escribe: «En cuanto a la idea (de Brandon) de que la presencia de un zelote entre los discípulos de Jesús prueba la existencia de la facción zelote en esa época, no es un argumento, es sólo un chiste

malo» (p. 6). Defiende una tesis un tanto similar Marc Borg en «El uso del término zelote», *Journal of Theological Studies*, η. s., vol. 22, 1971, pp. 504-512.]

Notas del Cap 6

1. «Die Passionsgeschichte ist vor allem heilige Geschichte; einzig im stilisierten Gewand dieser heiligen Geschichte konnte das mitgeteilt werden, was darin wirklich "Geschichte" war», M. Dibelius, «Das historische Problem der Leidensgeschichte», *ZNW* vol. 30, 1931, p. 201; también en *Botschaft und Geschichte*, vol. 1, Tübingen 1953, p. 257. Véase P. Benoit, O. P., que alude a los evangelios como «des oeuvres de catéchèse où s'exprime une théologie» (reseña de Oer Prozess Jesu de Josef Blinzler, en *Revue biblique*, vol. 60, 1953, en p. 452).
2. «Das Argenis des gekreuzigten Messias musste als die göttliche Weisheit behauptet werden», «Kirche und Lehre im Neuen Testament», R. Bultmann, *Zwischen den Zeiten*, vol. 7, 1929, pp. 9-43, en p. 38; ahora también en *Glauben und Verstehen*, vol. 1, Tübingen 1958, pp. 153-187, en p. 182; véase también *Oie Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, Wilhelm Brandt, Leipzig 1893, páginas 85-87.
3. Leg. ad Gaium 301, en que se cita una carta de Agripa I; sobre su fiabilidad, véase p. 131, nota 52.
4. Ver Jn 19, 12.
5. Existe un cierto parecido entre el incidente que mencionaba Agripa I en la carta citada por Filón (Leg. ad Gaium 299-305), es decir, la colocación de escudos votivos y el caso que se explica en B. J. II 169-174, Ant XVIII 55-59 sobre la colocación de pendones militares en Jerusalén. Pero el incidente que relata Josefo parece que sucedió antes, casi al principio del mandato de Pilatos en Judea. Probablemente la muerte de Jesús ocurriera también al principio del período de Pilatos, quizás hacia el año 28 dC. Se ha propuesto incluso una fecha tan temprana como el 27 dC, y no sin fundamento. Véase «Die Hohenpriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie», Gustav Hölscher, *Sitzungsberichte der Heildelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1939-40*, 3. Abh., Heidelberg 1940: «Jesu Zug nach Jerusalem und sein Tod hängt wohl mit den Unruhen des ersten Amtsjahres des Pilatus zusammen» (p. 26); «Die durch den Täufer und durch Jesus verursachten religiösen Bewegungen gehören, politischen gesehen, in die Reihe der vielen Unruhen, von denen Josephus zwischen 6 und 66n. Chr. berichtet. In beiden Fällen ist es die politische Obrigkeit, die eingreift» (p. 30).
La primera referencia cronológica sobre la fecha de la muerte de Jesús aparece (que sepamos) en Clemente de Alejandría, *Stromateis I* (cap. xxi) 145, 5 (GCS Clemens II, p. 90; MPG 8, col. 885). Clemente fechaba la crucifixión 42 años y tres meses antes del día en que los romanos destruyeron Jerusalén. Esto correspondería al año 28 de la Era Cristiana. Si la referencia a tres meses (μήνες- γ') se interpreta como expresión exacta de tres meses del calendario judío (de cualquier calendario judío) el día de la crucifixión de Jesús no coincidiría ni con el 14 ni con el 15 de Nisán, sino con el día 9 de dicho mes. No sé de dónde tomó su información Clemente. Quizá se basase simplemente en una comparación del informe de Josefo de la toma de Jerusalén con la mención del año 15 de Tiberio de Lc 3, 1. Para un tratamiento general del tema, véase mi artículo «El juicio de Jesús», *Commentary*, Nueva York, septiembre 1964, pp. 3541, en pp. 35, 36.
6. Leg ad Gaium 302. Ver «Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie», Eduard Norden, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und Deutsche*

Literatur, vol. 16, 1913, pp. 637-666: «Pilatus Pontius — der geschichtliche, nicht der schon in den Evangelien vom Schleier beginnender tendenziöser Legende umwobene — zeigte sich in seiner zehnjährigen Amtstätigkeit als ein reizbarer, brüsker und herrischer Vorgesetzter, ohne jedes Verständnis für die Sonderart seiner Untergebenen, Konflikte eher suchend als ihnen aus dem Wege gehend, aber zielbewusst und durchgreifend wie sein Herr in Rom» (p. 639).

7. B. J. II 169-177, Ant XVIII 55-64, 85-87; Eusebio, *Histonae ecclesiasticae* II 6, 6/7 (GCS Eusebio II, 1, p. 122; MPG 20, col. 153); ver *Geschichte des jüdischen Volkes...*, Emil Schürer, vol. 1, Leipzig 1901, pp. 488-492; ed. inglesa revisada por G. Vermes y F. Millar, *The History of the Jewish People...*, vol. 1, Edimburgo 1973, pp. 383-387.

Los detalles que nos da Josefo sobre lo sucedido en Judea bajo Pilatos es muy probable que procedan de una fuente escrita, algún tipo de crónica redactada por un contemporáneo de Pilatos.

8. La información de Lc 13, 1-2 no basta para determinar la localización histórica exacta del incidente a que se alude. Ha habido numerosas conjeturas o tentativas de fijar el momento de la matanza de peregrinos galileos decretada por Pilatos. Efreem Sirus pensaba que se concibió como una acción punitiva después de la decapitación de Juan el Bautista (*Evangelii Concordantis Expositio...* In *Latinum translata* a I. B. Aucher, cuius versionem... edidit Georgius Moesinger, Venecia 1876, p. 165). Los autores modernos no son menos ingeniosos. Joseph Klausner, op. cit., supuso que había ocurrido en tiempos de Arquelao. Robert Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΙΥΣΑΣ* (Heidelberg, 1929 1930) lo situó en los últimos días de la vida de Jesús, relacionándolo con un levantamiento que se produjo durante la estancia de Jesús en Jerusalén. Josef Pickl, en *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, Munich 1935, ed. inglesa *The Messiah*, St. Louis y Londres 1946, intentó situar el suceso seis meses antes de la muerte de Jesús, relacionándolo con una hipotética rebelión de Barrabás. Albert Olmstead lo situó en la época del alboroto popular que se produjo por el hecho de haberse apropiado Pilatos del dinero del tesoro del Templo para pagar las obras de un nuevo acueducto. Ethelbert Stauffer sitúa el acontecimiento, relacionándolo con una «messiaspolitische Passahrevolte der galiläischen Festpilger im Frühjahr 31». Oscar Cullmann, op. cit., supuso que la noticia de Lc 13, 1 aludía a un levantamiento de zelotes galileos. Josef Blinzlet, en «Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus», *Novum Testamentum* vol. 2, 1957, pp. 244-9, tras analizar muy detalladamente el suceso, supuso que había ocurrido en tiempo de Pascua, un año antes de la muerte de Jesús, y que Jesús había recibido información sobre el asunto en Galilea, pues no había ido a Jerusalén para aquella Pascua concreta. Blinzer llega incluso a fechar el acontecimiento: fue «el lunes 18 de abril del año 29 de la Era Cristiana», cuando ocurrió (p. 32, nota 3). La suposición de Blinzer de que Jesús repudió a los galileos (p. 47) es bastante improbable. La tradición cristiana^ difícilmente hubiera conservado el recuerdo de individuos, por lo demás insignificantes, con los que los seguidores de Jesús no hubieran establecido una relación estrecha, o al menos con los que no hubieran estado, en términos generales, de acuerdo.

9. Si bien no puede fecharse con exactitud el incidente, no hay razón para dudar de que Lc 13, 1 alude a un hecho histórico y que el acontecimiento ocurrió siendo Pilatos gobernador. Podría haber ocurrido antes, e incluso después, de la crucifixión. La referencia de Lc 13, 2 podría haber sido atribuida a Jesús retrospectivamente. Si Josefo no menciona el hecho, esto probablemente se deba a que fue sólo uno de los diversos incidentes de este género que proliferaron durante el período de Pilatos, y que Josefo lo consideró menos importante que los otros. Las palabras de Lc 13, 1 «cuya sangre Pilatos había mezclado con sus sacrificios» son expresión oriental pintoresca; no implican, necesariamente, que los soldados de Pilatos hubieran penetrado en el patio de los sacerdotes del collado del Templo, donde se

ofrendaban sacrificios de animales. Una profanación del recinto del Templo en la época de Pilatos por invasión de soldados romanos no habría pasado inadvertida a Josefo.

«Josefo menciona varios [actos de brutalidad de Pilatos], y aunque no mencione éste (ningún otro lo hace) no hay razón alguna para no creer que se tratase de un suceso real. Pero, aunque un escritor de Judea como Josefo pudiera pasarlo por alto..., los galileos no lo olvidarían»..., *The Trial of Jesus*, Max Radin, Chicago 1931, p. 103.

10. Indem der Vorwurf gegen Pilatus so gefasst ist: er habe das Blut der Galiläer und das der Opfertiere vermischt, kommt das jüdische Empfinden, das die Befleckung des Temples durch Blut als... Fravel fürchtet, anschaulich zur Darstellung. Nicht nur die Ermordung von Menschen, sondern ebenso die Entweihung des Tempels und Opfers nötigt nach der Meinung der Redenden Jesus, sich gegen eine solche Untat zu erheben. Wenn er nun... antwortet: «Ihr alle werdet obensounergehen», so ist... damit auf das römische Schwert hingeeigt, durch das das Gericht am Volk vollstreckt werden wird, wie es die Jerusalem beklagenden Worte [Lc 13, 34-35; 19, 43-44 (21, 20-24), 23, 27-31] sagen», Die beiden Schwerter, Lukas 22, 35-38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Adolf Schlatter, Jahrg. 20, 1916, Heft 6; Gütersloh, 1916), p. 32. La hipótesis de que el mencionado incidente de Lc 13, 1 ocurrió en el recinto del Templo no está comprobada (ver nota anterior).

Si existe una conexión entre el Vorlage que siguió el Tercer Evangelista en Lc 13, 1-2 y el llanto por Jerusalén, la fuente del evangelista sería de fecha no anterior al 70 dC. Sin embargo, esto sólo habría afectado necesariamente la redacción de Lc 13, 2 mientras que el versículo 1 podría conservar aún recuerdos de acontecimientos ocurridos durante la prefectura de Pilatos.

11. ἀνανδρος- σφόδρα και μαλακός-, Crisóstomo, In Mattheum Homilia LXXXVI (LXXXVII), MPG 58, col. 765. Ver Orígenes, MPG 13, col. 1775.

12. B. J. II 175, Ant XVIII 60.

13. Ver B. J. II 175-177, Ant XVIII 60-62.

14. Ver R. Bultmann, 'Geschichte der synoptischen Tradition, Gottingen 1931, pp. 304-305; ed. inglesa Oxford 1968, pp. 280, 281.

15. Un sobriquet, que asignó al autor del Primer Evangelio Benjamin Wisner Bacon, en el funeral de Gustav Volkmar. Véase «Matthäus als Rabbi und Katechet», Ernst von Dobschütz, ZNW vol. 27, 1928, pp. 338-348.

16. Mt 27, 25. Fue un judío quien concibió y escribió estas palabras. Un padre de la Iglesia de origen gentil, y sin la menor tendencia filojudaica, comentaba: ἔστω γαρ, ὑμῖν [ἐ]αυτοῖς; ἱπαράσβε τί και ἐπὶ τὰ τέκνα τήν ἀράν ἰλκετε, Crisóstomo, In Mattheum Homilia LXXXVI (LXXXVII); MPG 58, col. 766.

17. «Nichts ist deutlicher als dass Matthäus mit allen seinen Aenderungen und Zusätzen nur bezweckt, die Schuld an dem Tod Jesu noch mehr als Marcus es bereits gethan von Pilatus... auf die Juden abzuwälzen», Wilhelm Brandt, op. cit., pp. 97, 98.

«Warum Matthäus die beiden Stücke bringt, ist klar: Er will Jesu Schuldlosigkeit und gleichzeitig die Schuld der Juden unterstreichen», Oer Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Christus, Josef Blinzler (Regensburg 1955), p. 155. Ver Die Formgeschichte des Evangeliums, Martin Dibelius, p. 197; ed. inglesa, p. 196.

18. «El sueño legendario de la mujer de Pilatos... aumenta la culpabilidad de los judíos. La mujer pagana intenta salvar al judío recto», *The Synoptic Gospels*, Claude Goldsmid Montefiore, Londres 1909, p. 771. Montefiore indicaba: «tuvo sueños aterradores, pero eran sueños enviados por el cielo»

(ídem), y en la segunda edición de su obra (Londres 1927) comparó esta historia con la del sueño que tuvo Calpurnia, la esposa de César, la noche antes de que asesinasen a su marido. Wolfgang Trilling, en su *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Erfurter Theologische Studien, vol. 7; Leipzig 1959), hace el importante comentario de que el Primer Evangelista, aunque responsable de la forma actual de Mt 27, 19, podría haber utilizado un elemento de la tradición en el que el sufrimiento en un sueño fuese indicio de algún desastre que habría de caer sobre Pilatos por condenar a muerte a Jesús. «Ursprünglich könnte die kleine Szene so gemeint gewesen sein, dass die Schuld des Pilatus unterstrichen, vielleicht sogar seine Bestrafung angekündigt werden sollte. Trotz der göttlichen Warnung hat er das ungerechte Urteil vollstreckt», op. cit., p. 49. El evangelista transformó la tradición en forma que el gobernador quedase exento de culpa: «Der Evangelist hat die Mahnung... als Vorbereitung für v. 24 f. verwendet und dadurch als Entlastung des Pilatus verstanden. Das könnte gerade das Gegenteil [der] ihm vorliegende[!] Tradition [sein]... [Des Evangelist] verwendet das Wort der Heiden als helle Folie, damit die Schuld der Juden sich um so dunkler abhebe», op. cit., p. 50. Véase también *Lie Formgeschichte des Evangeliums*, Martin Dibelius, pp. 113, 114; ed. inglesa p. 117.

19. «Die Juden, Obrigkeit und Volk, haben die ganze Schuld und übernehmen sie auch ausdrücklich, um Pilatus zu entlasten... Er wird schon bei Marcus milde beurteilt und von den Späteren noch mehr rein gewaschen», *Das Evangelium Matthaei*, Julius Wellhausen, Berlin 1904, p. 145.

20. Sobre Mt 27, 24-25, Trilling observa: «Wir haben es formkritisch nicht mit einem legendären Zug, sondern mit einem dogmatischen Theo-logumenon zu tun», op. cit., p. 54.

21. Hay una diferencia patente de tono entre las secciones de la narración lucasiana de la detención y las que describen el juicio. En Lc 22, 47-66, la narración es concisa y no resulta increíble en sí, mientras que en Lc 22, 67-71 y en Lc 23, 13-25 es recargada y confusa. Mientras Lc 22, 47-66 da la impresión de ser «más lógico» que el pasaje marcosiano correspondiente, no podemos decir lo mismo del relato del juicio propiamente dicho. En Lc 23, 4, Pilatos declara a Jesús completamente inocente, sin embargo, en los versículos 14-16, y de nuevo en el versículo 22, declara que no ha encontrado ninguna razón que justifique la pena de muerte y propone azotar a Jesús y liberarle. El evangelista no nos da indicio alguno de los motivos por los que consideraba al gobernador adecuado flagelarlo.

El motivo de Lc 23, 16, 22b se repite de un modo más elaborado en el Cuarto Evangelio. En Lucas, Pilatos ofrece azotar a Jesús y liberarle; en Juan, ordena concretamente azotarlo antes de que se haya llegado a ningún veredicto.

Las explicaciones de Lc 23, 16 y 22b, son más difíciles de entender si tenemos en cuenta que en el derecho romano la flagelación formaba parte integrante de la pena de crucifixión (ver Livio, *Historiae* XXXIII xxxvi 3; Josefo, B. J. II 306). La flagelación que precedía de lege a la crucifixión solía administrarse de modo tan brutal que causaba heridas mortales; la crucifixión se limitaba a prolongar la agonía del condenado.

Los investigadores que sostienen que el carácter conciso de la narración del Tercer Evangelio hasta Lc 23, 3 se debe únicamente a una estilización del relato marcosiano por parte del evangelista menosprecian el hecho de que, en las siguientes secciones, Lucas es mucho menos inteligible que Marcos.

22. «... Lukas... cheint mit seinem *παρέδωκεν τῷ βελλήματι αὐτῶν* die Auffassung (zu vertreten), dass Pilatus Jesum den Juden ausliefert. Aber die Meinung des Markus erhellt daraus, dass V. 16 die Soldaten ihn übernehmen», *Das älteste Evangelium*, Johannes Weiss, p. 329; «Eine Folge (der) Beseitigung der Soldaten ist es — order Lukas oben darauf ab? — dass die Kreuzigung nun von den

Juden auszugehen scheint», p. 332.

«En disant que Pilate a livré Jésus à ce que voulaient les Juifs, il n'a pas seulement évité de dire en termes crus que Pilate avait envoyé Jésus à la croix, mais il a entendu transférer aux Juifs toute la responsabilité du fait. Pilate compte, et beaucoup, mais comme témoin de moralité pour le Christ», *L'Évangile selon Luc*, Alfred Loisy, Paris 1924, p. 551.

Véase también *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Hans Conzelmann, Tübingen 1962: «Pilatus ist [bei Lukas] nur noch passiv beteiligt, indem er den Galiläer den Juden überlässt» (p. 81). «So macht Lukas dem römischen Verfolger seiner eigenen Zeit klar, dass das einstige Vorgehen gegen Jesus (auf dem das heutige gegen die Christen basiert) auf jüdischer Verleumdung beruhte und bis zur Gegenwart falsch dargestellt wird» (p. 78). «Dass Lukas politisch-apologetische Absichten hat, sollte man nicht bestreiten... Die apologetische Tendenz tritt am stärksten in der Passionsgeschichte... autage» (pp. 128, 129); ed. inglesa *The Theology of St. Luke*, Londres 1960, pp. 88, 137, 138.

23. Este pasaje ya creó dificultades en la antigüedad. San Agustín, en *Ioannis Evangelium Tractatus CXVI 9* escribía: «susceperunt autem Iesum, et eduxerunt, potest ad milites iam refersi apparitores praesidis» (*Corpus Christianorum series latina* 36, p. 650; MPL 35, col. 1944). San Agustín leyó, al parecer, el Evangelio con más atención que otros. En Mc 15, 16, 20 y en Mt 27, 27, 31 descubrió que Jesús había sido conducido al lugar de la ejecución por soldados (romanos). En Lc 23, 26 no queda clara la cuestión. En Jn 19, 16-18 se deduce que lo hicieron los judíos.

Desde el siglo n al siglo xx no ha dejado de oírse un coro de voces que reprochan a los judíos el asesinato de Jesús. Justino sostuvo claramente la opinión de que los judíos habían injuriado y golpeado a Jesús (*Dial XVI 4, CXI 3, CXXXIII 6*; además, *σταυρωβείς υπ*

Homélie sur la pâque, ed. M. Testuz (Cologne-Ginebra 1960). Las variantes corresponden a los textos entre paréntesis de la cita.]

Dando un gran salto, del siglo η al xx, hallamos básicamente el mismo punto de vista expresado en un artículo de Harold P. Gx>ke, «Cristo crucificado—¿Y por quién?» (*The Hibbert Journal*, vol. 29, 1930, pp. 61-74). Tomando «el sentido llano de Jn 19, 16 Cooke llega a la conclusión de que Pilatos "entregó a Cristo a los judíos que se hicieron cargo de él" y le ejecutaron» (p. 62). El autor alude luego a varios pasajes del Talmud y del *Toledoth Yeshu* donde había leído que Jesús había sido lapidado. No merecía la pena perder el tiempo en analizar tales opiniones si no fuese porque hay referencias en el Talmud que, unidas al error deliberado de Jn 19, 16, pueden confundir a lectores poco críticos. El hecho de que el Talmud contenga referencias de que Jesús fue lapidado por judíos demuestra dos cosas. Que quienes transmitieron tal información no tenían anales históricos independientes ni recuerdos personales de Jesús y no conocían siquiera el Nuevo Testamento. Basaban sus suposiciones en rumores populares como los que se propagaban en el extranjero en comunidades cristianas con las que los judíos entraban en contacto. Al aceptar como un hecho esta referencia sin ponerla en entredicho, los escritores rabínicos suponían que Jesús habría sido ejecutado según la forma prescrita en el derecho judío. Esto muestra también que los transmisores de los anales rabínicos estaban convencidos de que el Sanedrín tenía competencia para ejecutar cualquier sentencia de muerte que hubiese emitido.

24. José de Arimatea es un personaje histórico. No fue miembro del Gran Sanedrín (pese a lo que diga el Tercer Evangelista) ni discípulo de Jesús. Era miembro de un Beth Din inferior (había tres tribunales judíos en Jerusalén) que tenía encomendada la tarea de asegurar que los cadáveres de los ejecutados tuviesen un entierro digno antes del oscurecer. Cumplió este deber de acuerdo con el derecho judío y se recordó este acto de piedad. La tradición transformó a José de Arimatea en cristiano.

«(Marcus) hat... (bei den Worten ευσχήμων βουλευτής) nicht an die Mitgliedschaft des synedriums, des Hohen Raths der Juden, gedacht..., (erst die) ihm nachfolgenden Evangelisten hatten den Titel darauf gedeutet», Wilhelm Brandt, op. cit., p. 80.

En Hechos 13, 29 el entierro de Jesús se atribuye a «los habitantes de Jerusalén y sus jefes»

Josefo, al informar del asesinato (por rebeldes judíos) de los sumos sacerdotes Anano II y Jesús, el hijo de Gamala, parece tan escandalizado por el hecho de que no se hubiera dado entierro decente a las personas asesinadas, como por el asesinato mismo: «...ellos [=los asesinos] llegaron tan lejos en su impiedad que dejaron los cadáveres sin enterrar, pese a que los judíos hacen cuidadosa provisión para las exequias prescritas e incluso establecen los medios necesarios para que los malhechores que han sido condenados a morir en la cruz sean descolgados de la cruz y enterrados antes de que oscurezca» (B. J. IV 317).

25. Vanae voces populi non sunt audiendae; nec enim vocibus eorum credi oportet, quando qui obnoxium crimine absolvit aut innocentem condemnari desideraverint, Codex Justinianus IX xlvii 12 (la redacción procede de la época de Diocleciano).

26. δοξάζω Ἰησοῦν Χριστον ... ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετραάρχου καβηλωμίνον, Ad Smyrnaeos I 1-2, MPG 5, col. 708; ver col. 841); ...ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώβη καὶ ἀπέβεν Ad Traillanos IX 1 (MPG 5, col. 681); ver Ad Magnesios XI (MPG 5, col. 672).

Es interesante el hecho de que en la versión espúrea, interpolada, de la Epístola a los tralianos se atribuya inequívocamente a Pilatos la responsabilidad de haber condenado a Jesús: ἀπόφασιν ἐδέξατο παρὰ του Πιλάτου ... ὑπο των Ψευδο-Ιουδαίων και Πιλάτου του ἡγεμόνος, 6 κριτής Ιχρί&η, ... χατεχρίη, ἐσταυρώβη ... (MPG 5, cols. 789, 793).

27. Apud Historiam Barlaam et Iosaphat, ver The Apology of Aristides on behalf of the Christians, James Rendel Harry, Cambridge 1891, p. 110.

28. J. H. Harris, op. cit., p. 37.

29. E. J. Goodspeed, op. cit., p. 34; MPG 6, cols. 345, 348.

30. Véase más adelante, p. 156, nota 31.

31. La Homilía sobre la Pasión, líneas 75, 76; C. Bonner, op. cit., p. 137.

33. «... los príncipes de los sacerdotes, movidos por la envidia que le tenían, se apoderaron de él y le trajeron ante mí y formularon contra él una acusación falsa tras otra, diciendo que era un hechicero y hacía cosas contrarias a la ley. Y yo, creyendo que estas cosas eran ciertas, tras mandarle azotar, se lo entregué para que obrasen con él según su voluntad: y ellos le crucificaron.

Y cuando fue enterrado, le pusieron guardias. Pero mientras mis soldados le guardaban se levantó de nuevo al tercer día. Sin embargo, tanta era la maldad de los judíos que dieron dinero a los soldados diciéndoles: Decid que sus discípulos robaron el cadáver. Pero [los soldados] aunque cogieron el dinero, no fueron capaces de guardar silencio sobre lo que había sucedido; pues también ellos han testificado que le vieron alzarse y que recibieron dinero de los judíos.

Y he dado noticia de estas cosas... para que nadie tergiverse la verdad y no os sintáis inclinados a creer en las falsas historias de los judíos.»

Esta epístola, escrita por un Pilatos muerto a un Claudio muerto (que se había hecho emperador entre doce y catorce años después de la crucifixión) es más que nada interesante por el hecho de que menciona la hechicería como una acusación contra Jesús. El autor parece que sabía que, según el derecho romano, también la brujería podía castigarse con la crucifixión. Respecto a otra carta espúrea de Pilatos, esta vez dirigida al emperador Tiberio, véase más adelante, p. 131, nota 52.

34. Cap. 74. Citado de St. Irenaeus' Proof of the Apostolic Preaching. Traducción y notas de Joseph P. Smith, S. J. {Ancient Christian Writers, vol. 16, Westminster, Maryland, 1952), pp. 95, 96.
35. Apologeticus XXI 3 (Corpus Christianorum, Tertuliani Opera, pars I, p. 123; CSEL 69, p. 53; MPL 1, col. 392).
36. Adversus Marcionem, liber tertius, VI 2 (Corpus Christianorum, idem, p. 514; CSEL 47, p. 383; MPL 2, col. 327).
37. Adversus Iudaeos VIII 18 (Corpus Christianorum, Tertuliani Opera, pars II, p. 1363; MPL 2, col. 616).
38. Apologeticus XXI 24 (Corpus Christianorum, Tertuliani Opera, pars I, p. 127; CSEL 69, p. 58; MPL 1, col. 403). Tertuliano nos transmite también la curiosa noticia de que Tiberio había propuesto al senado romano, a petición de Poncio Pilatos, que se incluyera a Jesucristo en el Panteón. Véase Apologeticus V 2 (Corpus Christianorum, / . c, pp. 94, 95, CSEL 69, p. 14; MPL 1, cols. 290, 291).
39. Franz X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum (Paderborn 1905), numera los pasajes respectivos V 14: 8, 9 y V 19: 4 (pp. 274, 290). En la obra de Hugh Connolly Didascalia Apostolorum. The Syriac Version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments, Oxford 1929, se enumeran como XXI 14: «Pidieron a Pilatos que le hiciese ejecutar. Y le crucificaron... un viernes» (p. 182) y XXI 19: «El que era un pagano y de un pueblo extranjero, Pilatos el juez, no accedió a sus propósitos de maldad» (pp. 189, 190).
40. Eusebio, *Historiae ecclesiasticae* III 12: και επί τούτοις Ούεσπ-ασιανο[ς] μετά τήν των Ιεροσολύμων άλωσην πάντας τους άπο γένους Δαυίδ, ώς μέ περιλειφθείη τις παρά Ιουδαίοις των άπο της βασιλικής ρυλης, άναζητειόσθαι προσ[έταξεν] (GCS Eusebio II, 1, ρ. 228; MPG 20, col. 248). Ver Hist. eccl. III 19 y 20 (GCS Eusebio II, 1, pp. 232-234; MPG 20, cols. 252, 253, 255).
41. Eusebio, Hist. eccl. III 32 (GCS Eus. II, 1, pp. 266-270; MPG 20, cols. 281, 284); III 36, 3 (GCS Eus. II, 1, p. 274; MPG 20, col. 288).
42. Véase Suetonio, *Vespasiano* iv 5: Percrebuerat Oriente toto vêtus et constans opinio esse in fatis ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur; y también Tácito, *Historiae* V xiii 4: pluribus persuasio inerat... eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique rerum potirentur; también Josefo, B. J. VI 312.
43. Véase «Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus», Peter Corsen, ZNW vol. 15, 1914, pp. 114-140: «Was ist mit dem Wiederausbrechen [des unheilvollen Aberglaubens] gemeint? Er brach nicht nur in Judäa, sondern auch in Rom aus. Also ist an zwei gleichzeitige Bewegungen gedacht. 64 ist der neronische Brand, 66 bricht der Krieg in Judäa aus. Was anders kann gemeint sein als dieser? Somit ist der jüdische Krieg als ein Wiederaufleben der von Pilatus unterdrückten Bewegung bezeichnet» (/ . c, p. 123).
- Véase también «Rom und die Christen im ersten Jahrhundert», Martin Dibelius, *Sitzungsberichte der Heilderberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1941/42, Heft 2, Heilderberger 1942; también en *Botschaft und Geschichte*, vol. 2, Tübingen 1956, pp. 177-228, esp. en pp. 204-207. Véase también más adelante, p. 131, nota 52.
44. Eusebio, Hist. eccl. IV 9, 1-3 (GCS Eus. II, 1, pp. 318-320; MPG 20, cols. 325, 328); Justino, I Apología (hacia el final), de hecho, Adriano no mejoró la situación de la Iglesia, pero amenazó a quienes hacían denuncias formales sin pruebas. Telesforo, obispo de Roma, sufrió martirio durante el período de Adriano.
45. Eusebio, Hist. eccl. IV 13, 1-7 (GCS Eus. II, 1, pp. 326-330; MPG 20, cols. 333, 336).
46. «La tradition chrétienne aura senti de très bonne heure la nécessité apologétique de présenter le

supplice de Jésus comme uniquement imputable aux Juifs: il importait à la nouvelle religion que son fondateur ne parût pas avoir été condamné par une juste sentence de l'autorité romaine; d'autre part, il était fort délicat d'accuser de prévarication Pilate lui-même, et il était impossible de nier que la sentence de mort eût été rendue par lui; restaient les dénonciateurs et les accusateurs du Christ, les Juifs, adversaires du christianisme, détestés eux-mêmes dans le monde païen; rien n'était plus facile que d'élargir leur rôle, de façon à transporter de Pilate sur eux la responsabilité entière du jugement rendu contre Jésus; à cette fin, l'on aura imaginé tout le procès devant [le sanhédrin]... et dans le procès devant Pilate on aura introduit l'épisode de Barabbas, pour que le magistrat romain ne semblât pas seulement avoir laissé exécuter une condamnation dont il n'était pas l'amer, mais avoir fait tout le possible pour que ce jugement inique fût frustré de son effet. Ainsi le supplice [de Jésus] n'était pas une action de la justice romaine: ce n'était que le crime des Juifs. Rien ne sert de dire que les chrétiens n'avaient aucun intérêt à disculper, au temps de Néron, un fonctionnaire de Tibère, qui était mort en disgrâce. Il ne s'agit point ici de la personne de Pilate, mais de l'autorité qu'il représentait. C'est pour ce motif que, dans [les évangiles], on chargera de plus en plus les Juifs, et Pilate, c'est-à-dire l'autorité romaine, apparaîtra de plus en plus favorable à Jésus», *L'évangile selon Marc*, Alfred Loisy, Paris 1912 pp. 435, 436.

«Sous l'influence des nécessités de l'apologétique, on a... tendu à diminuer le rôle des Romains dans l'histoire de la passion pour aggraver d'autant la responsabilité des Juifs», *Les sources du récit johannique de la passion*, Maurice Goguel, Paris 1910, p. 6.

47. «... l'attitude de Pilate est une fiction des évangélistes. Pilate ne s'est pas borné à ratifier une sentence du sanhédrin, il a jugé Jésus pour grief politique, et il l'a condamné au supplice de la croix», *Les actes des apôtres*, Alfred Loisy, Paris 1920, p. 876.

48. «¡Dejad que traigan acá a Jesús [pero] con dulzura!», *Acta Pilati I 2*.

49. Eusebio, *Hist. eccl.* II 7 (GCS Euseb. II, 1, p. 122; MPG 20, col. 155).

No debe sobrentenderse que el cambio de opinión se produjera inmediatamente después del 312 dC, ni que prevaleciera en todas partes al mismo tiempo. La historia no opera así. Durante algún tiempo persistió en las tradiciones cristianas la actitud amistosa hacia Pilatos, incluso[^] después del año 312, pero la imagen de Pilatos como amigo de Jesús se inmoviliza bajo Constantino y no evoluciona más. La situación se mantuvo luego estancada en el punto al que había llegado: se echa a los judíos la culpa de la crucifixión (como en Jn 19, 16-18), pero no se exonera ya a Pilatos.

50. Los letrados romanos no utilizaban, en realidad, los términos religio licita como una expresión legal de tipo técnico. Sin embargo, en la Roma imperial había ciertas religiones favorecidas o toleradas por las autoridades, y otras que no lo estaban. Prescindiendo de la exactitud terminológica, religio licita es una expresión apropiada para indicar la situación a la que accedían.

51. Según el uso popular, las palabras Edicto de Milán se refieren aquí a los decretos de los años 311 y 312. Véase Eusebio, *Hist. eccl.* VIII 17, 3-11 (GCS Eus. II, 2, pp. 790-794; MPG 20, cols. 792, 793) y X 5, 2-14 (GCS Eus. II, 2, pp. 883-887; MPG 20, cols. 880, 881, 884, 885).'

52. Hay más comentarios interesantes en relación con el tema de este capítulo en mis artículos «Una carta de Poncio Pilatos», *Novum Testamentum*, vol. 7, 1964, pp. 37-42 (esp. en lo que respecta a la inconsistencia de la hipótesis de que Agripa I actuó movido por enemistad personal en su valoración de Pilatos, en p. 72); y «Tácito y Plinio: los primitivos cristianos», *Journal of Historical Studies*, vol. 1, Princeton N. J 1967-68, pp. 31-50 (sobre todo en lo que se refiere a la asociación, en la mentalidad romana oficial del apocaliptismo cristiano con el fermento social y el desorden político, en pp. 34, 35 et passim).

Notas del Cap 7

1. Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi, Ethelbert Stauffer, Berna, 1957, pp. 123-127.
2. Ant XII 256.
3. τὰς δὲ γυναῖκας καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν οὐ περιέτεμνον ... ἀπήγαγον ἐκ πῶν τραχήλων αὐτῶν τῶν ἀνεσταυρωμένων γονέων ἀπαρτώντες. Ant XII 256. Hay una discrepancia con la versión de 2 Macabeos 6, 10.
4. Deut 21, 22-23. Después de la ejecución, el cadáver tenía que permanecer expuesto a la vista del público durante el resto del día, pero el derecho judío obligaba a enterrar el cuerpo antes del oscurecer. En 2 Samuel 21, 6, 8-14 se menciona una excepción (no es un caso de sentencia judicial sino de venganza política). Ni siquiera se dejaban sin enterrar los cadáveres de los enemigos muertos (ver Josué 8, 29; 10, 26; 2 Samuel 4, 12). Ver B. J. IV 317, Ant IV 265.
No está muy claro a qué se alude en el caso reseñado en 2 Sam 21. La referencia no permite determinar exactamente la forma de ejecución. No se trata de un acto que sea consecuencia del veredicto de un tribunal normal, sino de un acto de venganza por motivos políticos. La norma de enterrar los cadáveres de los ejecutados no se observaba en este caso, pero hemos de tener en cuenta que la referencia se remonta a una época anterior a la legislación contenida en el Deuteronomio. El derecho romano no preveía el enterramiento de los que habían sido crucificados. Los cuerpos de los esclavos crucificados a las afueras de la ciudad de Roma, en el sessorium, se dejaban colgando en las cruces indefinidamente... hasta que los devoraban las aves de rapiña u otros animales.
5. The Assumption of Moses, Robert Henry Charles, Londres 1897,
6. Op. cit., p. 124.
7. B. J. II 75, Ant XVII 295 (Quintilio Varo ordenó la crucifixión de unos dos mil hombres); véase también Ant XX 102 (Tiberio Alejandro), B. J. II 241, Ant XX 129 (Umidio Quadrato), B. J. II 253, Ant XX 161 (Antonio Felix), B. J. II 306 (Gesio Floro), B. J. V 449-451 (Tito Flavio).
8. En la Asunción de Moisés 6, 9 hay otra mención de la crucifixión que se refiere, al parecer, a época romana, concretamente a la ejecución de judíos por orden de Varo (B. J. II 75, Ant XVII 295).
9. Stauffer, op. cit., p. 124.
10. Op. cit., p. 125, nota 14; también p. 162. Sobre el fragmento de Qumran, véase «Más luz sobre la historia de la secta de Qumran», John Marco Allegro, Journal of Biblical Literature, vol. 75, Filadelfia 1956, pp. 89-95; Discoveries in the Judaean Desert, vol. 5, Oxford 1968, pp. 37-42; véase The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, Frank Moore Cross Jr., Londres 1958, en pp. 91-94. No se sabe por qué Stauffer enlaza la referencia con Alcimo. Se supone, en general, que el Nahum Peshar alude a Alejandro Janeo, del que nos dice Josefo que ordenó la crucifixión de ochocientos judíos (B. J. I 97, Ant XIII 380).
11. Stauffer, op. cit., p. 125.
12. Ver antes nota 4. «Todos los que han sido lapidados deben ser colgados», Mishna Sanedrín vi 4. «Se dará muerte y (después) le colgaréis en un árbol», Siphre, Deut 21, 22.
13. Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Emil Schürer, vol. 1, Leipzig 1901, p. 289. [Nota de los revisores: ed. inglesa A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, revisado y editado por G. Vermes y F. Millar, vol. 1, Edimburgo 1973, p. 231.]
14. Op. cit., pp. 125, 126.
15. Véase antes, nota 10.

16. «Notas sobre los nuevos documentos de la cueva Cuarta de Qumran. El término 'Π nVn », Naftali Wieder, *Journal of Jewish Studies*, vol. 7, Londres 1956, pp. 71-72. « nVn... no significa necesariamente "crucificar", 'Π n*7n sí, sin duda» (/ . c, p. 72). [Nota de los revisores: ver más recientemente «El Peshet Nahum» (4Qp Nahum) reconsiderado», Y. Yadin, *Israel Exploration Journal*, vol. 21, Jerusalén 1971, pp. 1-12. Véase también el análisis de este tema en Schürer-Ver-mes-Millar, op. cit., vol. 1, pp. 224-225, nota 22.]

17. B. J. VII 202.

18. Siphre, Deut 21, 22; véase T. B. San 46b.

19. Líneas 7 y 8 del Peshet Nahum; véase *The Dead Sea Scrolls in English*, Geza Vermes, Harmondsworth 1968, pp. 231, 232.

«La Judée ne connaissait pas le supplice romain de la croix», Joseph Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine...*, Paris 1867, p. 203, nota 1.

«Aus dem... Vorgehen des Königs Alexander Jannai... kann für das Vorhandensein dieser Strafe [i. e. der Kreuzigung] im jüdischen Rechte keinerlei Beweis abgeleitet werden», Adolf Büchler, «Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, vol. 50, Berlin 1906, pp. 539-562, 664-706, en p. 703.

Es frecuente que los autores modernos confundan la cuestión. Así, por ejemplo, Rudolf Pfisterer, en «Wie empfindet der Verurteilte seine Strafe», *Evangelische Theologie*, vol. 17, Munich 1957, pp. 416-423, cuando escribe: «Die Todesstrafe der Kreuzigung war nur den Römern vorbehalten, während die Todesstrafe durch Steinigen den Juden zugestanden war (vgl. Act 7, 57)», / . c, p. 420. El autor se da perfecta cuenta de que los judíos, en la época del procuratorado, tenían derecho a ejecutar a aquellos a los que hubiese condenado a muerte un tribunal judío. La idea de que los romanos mantuviesen reservas respecto a la crucifixión es pura fantasía; no había ninguna necesidad de que se reservasen el derecho a crucificar, dado que la crucifixión no era un método judicial de ejecución judío.

[Nota de los revisores: Sobre el estado actual de la polémica relativa a la crucifixión en Palestina, véase Schürer-Vermes-Millar, op. cit., la nota 16. Véase también «La crucifixión como pena en Palestina», E. Bammel, en *The Trial of Jesus*, ed. Ernst Bammel; Londres 1970, pp. 162-163! Sobre pruebas arqueológicas del uso de clavos en la crucifixión, véase el osario de un cierto Juan hallado en 1968, en Giv'at ha-Mivtar, al norte de Jerusalén, con un clavo de hierro taladrando aún los huesos de los tobillos. Véase V. Tzaferis, «Tumbas judías en Giv'at ha-Mivtar, Jerusalén y en sus proximidades», *Israel Exploration Journal*, vol. 20 (1970), pp. 18-32; «Observaciones antropológicas sobre los restos óseos de Giv'at ha-Mivtar», N. Haas, ídem, pp. 38-59; «Epigrafía y crucifixión», Y. Yadin; ídem, vol. 23, 1973, pp. 18-33.]

20. Véase artículo «Cruce», de H. Hitzig, en la obra *Real-Encyklo-p'ädie*, de Pauly-Wissowa, vol. 8, Stuttgart 1901, col. 1728-1731; artículo «Croix», de Orazio Marucchi en *Dictionnaire de la Bible*, tomo 2, París 1899, cols. 1127-1131; artículo «Crucifixion», de Emil G. Hirsch, en *The Jewish Encyclopedia*, vol. 4, Nueva York 1903, ³_1925, pp. 373-374; artículo «La cruz como instrumento de castigo en el mundo antiguo», por Orazio Marucchi, en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 4, Nueva York 1908, pp. 518-519; artículo «Le supplice de la croix», de H. Leclercq, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. III, 2, París 1914, cols. 3045-3048.

21. *Supplicium crudelissimum taeterrimumque*, Cicerón, In *Verrem* V 64; *servile supplicium*, Cicerón, In *Philippum* 66, Tácito, *Historiae* IV iii 11; *mors turpissima crucis*, Orígenes, In *Matthaeum* CXXIV; *infame genus supplicii, quod etiam homine libero quamvis nocente videatur indignum*, Lactancio, *Institutiones* I v 26.

22. Véase Josefo, B. J. V 451.

23. [Nota de los revisores: Véase, sin embargo, antes, nota 19.] No hay ningún indicio en los Evangelios sinópticos de que Jesús fuese clavado a la cruz. De Jn 20, 25 podemos sacar la conclusión de que el Cuarto Evangelista quería indicar, de forma implícita, que Jesús había sido clavado por las manos. El Evangelio de Pedro 6, al describir cómo fue descolgado el cadáver de la cruz, menciona también los clavos que se le sacaron de las manos. Los Evangelios no afirman en ningún momento que los pies de Jesús se clavasen a la cruz.

24. Jesús de Nazareth, Albert Réville, París 1897, tomo 2, pp. 405, 406, citado aquí en la traducción de Olive Wyon, de la obra de Maurice Goguel, *The Life of Jesus*, Londres 1933, en pp. 535, 536.

25. [Nota de los revisores: Véase también J. M. Baumgarten, «¿Alude Tlh en el Manuscrito del Templo a la crucifixión?», *JBL*, vol. 91, 1972, pp. 472-481.]

Notas del Cap 8

1. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, George Foot Moore, Cambridge, Mass., 1927-30: «Las normas procesales nos parecen puramente académicas» (vol. 2, p. 187); «son de un academicismo igual de patente las formas de ejecución» (vol. 2, p. 187, nota 6).

2. Probablemente debiésemos excluir la norma que establece que un acusado en un caso de pena capital sobre cuya culpabilidad los jueces tuviesen la opinión unánime debía ser absuelto (Mishna Sanedrín iv 1; ver la explicación de Rab Kahana en T. B. San 17a). Tal norma sólo sería aplicable si hubiese una disposición a modo de corolario que hiciese obligatorio que uno de los jueces al menos votase ex-oficio por la absolución del acusado. Sin tal corolario la norma habría tenido consecuencias absurdas.

3. Mishna Makkoth i 10.

4. Mishna Sanedrín v 4.

5. «... si sus palabras tienen consistencia, le absolverán, y él [el abogado] no se retirará de allí nunca, Tosefta Sanedrín ix 3.

6. *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Julius Wellhausen, pp. 32, 40-41.

Es posible, sin embargo, que la norma de Mishna Sanedrín v 4 (respecto al defensor de una persona acusada de un delito de pena capital) hubiese tenido vigencia práctica (antes incluso del 70 dC) en juicios celebrados ante un tribunal inferior, un sanedrín de veintitrés miembros.

Algunas de las disposiciones del Tratado Sanedrín parecen surgir del relato de Susana (adiciones en griego a Daniel). Compárese Susana 49: la persona convicta regresa del camino que lleva al lugar de la ejecución al proponerse nuevas pruebas y una revisión del caso (Mishna Sanedrín vi 1); Susana 50: el defensor ocupa su puesto entre los jueces (Sanedrín v 4); Susana 54, 58: ὑπὲρ τί δένδρον Ἐδες αὐτοῦς (Sanedrín v 1: el método para examinar pruebas y testimonios de Rabban Yojanán ben Zakay «preguntar incluso sobre los rabos de higos»); Susana 60: ... ἐπίμωσαν αὐτοῦς καὶ ἐξαγαγόντες ἐρριψαν εἰς φάραγγα recuerda la forma farisaica de lapidación (Sanedrín vi 4).

7. Mishna Sanedrín ii 4.

8. Ant XIII 297.

9. Comparar con la descripción que hace el rabino Eleazar ben Sadoq (Mishna Sanedrín vii 2, Tosefta Sanedrín ix 11, T. Y. Sanedrín vii 2 24b, T. B. Sanedrín 52b); ver antes p. 19, nota 23.

Josefo (Ant IV 248) nos cuenta que el adulterio de las desposadas solía castigarse con lapidación ($\chi\alpha\tau\omicron\lambda\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\sigma\delta\omega$), pero si la infractora era hija de un sacerdote, la pena era la hoguera ($\chi\omicron\alpha\acute{\epsilon}\sigma\delta\omega\ \zeta\acute{\omega}\sigma\alpha$). Como Josefo no añade ninguna matización a esto, hemos de suponer que cuando se refería a la hoguera pensaba en la forma de ejecución descrita por el rabino Eleazar ben Sadoq.

Josefo nos explica también (Ant III 209) que cuando fueron quemados Nadab y Abiú, los hijos de Aarón, las llamas consumieron sus cuerpos y mutilaron sus rostros. Un aforismo atribuido al rabino Eleazar en T. B. Sanedrín 52a, expone la cuestión de distinto modo: las llamas penetraron por las narices de Nadab y Abiú «consumiendo sus almas» sin dañar sus cuerpos: «el cuerpo quedó intacto». Aunque Nadab y Abiú no murieron por una sentencia judicial emitida por un tribunal, sino como consecuencia de un acto de Dios, la diferencia entre la descripción de Josefo y la explicación del rabino Eleazar nos ayudará a determinar la fecha aproximada en que se promulgaron las normas Mishnaicas relacionadas con la ejecución en «la hoguera». En tiempos de Josefo, aún no había empezado a practicarse la forma Mishnaica de ejecución por muerte en «la hoguera». Dado que el método de ejecución de sentencias de muerte en la hoguera es en términos Mishnaicos prácticamente idéntico al de estrangulación, hemos de suponer que la estrangulación no se introdujo en el código penal judío antes de fines del siglo i.

10. Mishna Sanedrín vii 2.

11. Mishna Makkoth i 6.

12. *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes (Anécdota Oxoniensia)*, Adolf Neubauer, vol. 2, Oxford 1895, pp. 3-25; el pasaje importante está en las pp. 8-9.

13. «Sadducäer und Pharisäer», Abraham Geiger, *jüdische Zeilsch-risft für Wissenschaft und Leben*, vol. 2, Breslau 1863, pp. 11-54 (publicado también el mismo año, por separado, con una numeración de páginas del 5 al 148): «... die Pharisäer (verstehen sich) zu einer exegetischen Künstelei, um dem Leben eine Concession zu machen, ohne das Bibelwort verdrängen zu müssen» (p. 28, resp. 22); «...sie gingen... in die Bedürfnisse des Lebens, der sich... entwickelnden Verhältnisse ein und waren bemüht, denselben die bestehenden Vorschriften anzupassen» (p. 33, resp. 27); «Sie waren zwar bemüht, das bestehende Gesetz dem Leben anzupassen... suchten sich (jedoch) mit dem Worte des Gesetzes abzufinden, ja ihre neuen Anordnungen in das alte Wort hineinzulegen» (p. 33, resp. 27).

14. Mishna Pirque Aboth iii 15 (16); ver también Aboth de-Rabbi Nathan ch. 26.

15. Los rabinos sabían bien lo que hacían... y eran muy capaces, a veces, de ser menos solemnes al respecto que el rabino Eleazar de Modin. Ejemplo de ello es una anécdota del Talmud Babilónico (Menahoth 29b) que explica esta historia deliciosa: Cuando Moisés abandonó la tierra y subió al cielo, halló al Todopoderoso trazando adornos y líneas ornamentales sobre las letras de la Tora. Moisés preguntó a Dios qué estaba haciendo y contestó Dios: En futuras generaciones habrá un hombre, Aqiba ben Yosef, que deducirá cientos y cientos de normas de cada pequeño trazo de pluma. Moisés pidió ver a aquel hombre. Dios le concedió su petición; cuando llegó la época de Aqiba, Moisés descendió a la tierra y visitó la casa-escuela de Aqiba, donde ocupó un asiento en las últimas filas, entre los alumnos. Allí escuchó eruditos análisis y discusiones, abrumado y desconcertado, porque era

incapaz de seguir tan doctos debates. Cuando se planteó por fin un problema difícil y uno de los estudiantes más avanzados fue lo bastante audaz para preguntarle al rabino Aqiba de dónde procedía su autoridad para dictar una norma que resolviese la cuestión, Aqiba contestó: es una norma dada a Moisés en el Sinai. Regocijose mucho Moisés al oír esto y recuperó su confianza en sí mismo.

16. «Einige Abweichungen im Gebiete des Rechtsverfahrens führt nur der Scholiast zur Fastenchronik als streitig an, aber sicher bloss als eigene Conjectur», Urschrift .und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums, Abraham Geiger, Breslau 1857, p. 148; «(des Glossators) einzelne Angaben haben gar keinen selbständigen Werth, es steht ihm keine wirkliche Überlieferung zu Gebote, sondern er ist auf Combination angewiesen», Julius Wellhausen, op. cit., p. 63 (ver también pp. 61, 62).

Además: «Der Verfasser der Anmerkungen zur Fastenrolle hatte eine vorzügliche Quelle vor sich gehabt, sie behandelte eine Diskussion zwischen Sadduzäern und Pharisäern, er hat sie missverstanden und glaubte sie zur Erklärung eines Festtages verwenden zu dürfen... Der vielgenannte sadduzäische Strafkodex ist... endgültig zu begraben», Rudolf Leszynsky, Die Sadduzäer, Berlin 1912, p. 80.

Compárese también con Jacob Z. Lauterbach, «Los saduceos y los fariseos. Estudio de sus actitudes respectivas hacia la ley», Studies in Jewish Literature issued in Honor of Professor Kaufmann Kohler, Berlín 1913, pp. 176-198, p. 178, η. 1, p. 186; Jean Juster, op. cit., tomo I, p. 25; «Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte», Hebrew Union College Annual, Hans Lichtenstein, vol. VIII-IX, Cincinnati 1931-32, pp. 257-351, p. 295, etc.

17. Solomon Zeitlin, Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods, Filadelfia 1922, p. 83; George Foot Moore, op. cit., vol. 3, pp. 27, 45, 46.

18. Op. cit., vol. 1, p. 160.

19. Op. cit., vol. 3, p. 46.

20. Véase antes, nota 8. Véase The Prophet from Nazareth, Morton Scott Enslin, Nueva York 1961, p. 105, nota 11: «Los saduceos tenían necesariamente su tradición, que ampliaba y concretaba el derecho escrito, y que solía ser claramente más austera y rigurosa que la de los fariseos. A diferencia de estos últimos, los saduceos no le asignaban el mismo valor que a la ley. Era una opinión».

Los tres primeros métodos de ejecución mencionados aparecen en el Antiguo Testamento; el cuarto, no.

No hay prueba alguna de que una sentencia de muerte dictada por un tribunal judío se ejecutase jamás por estrangulación" antes del siglo ii de la era actual.

21. Josefo menciona casos de estrangulación ejecutada por orden de Herodes el Grande. Uno de estos casos es el asesinato de Hircano II. Según Josefo, Herodes mostró al Sanedrín una carta enviada a Hircano por Maleo de Arabia (Ant XV 173) pretendiendo disculpar su acción arbitraria por razones de Estado, en vista de la existencia de una conspiración. Josefo no dice que el Sanedrín dictase sentencia alguna contra Hircano. Nos informa, por el contrario, de que fue Herodes mismo quien dio orden de que le estrangulasen (B. J. I 433, Ant XV 176).

Otro caso es cuando Herodes decide deshacerse de sus hijos, Alejandro y Aristóbulo. Tampoco formuló en este caso ninguna acusación formal contra ellos ante el Sanedrín, sino que intentó eludir posibles acusaciones de ilegalidad, consultando al emperador de Roma. Autorizado por Augusto,

realizó una investigación mediante un consejo conjunto formado por miembros de la propia casa de Herodes y por autoridades romanas. Esta investigación se realizó en Beirut, fuera de territorio judío, y la dirigieron funcionarios romanos (B. J. I 538). Alejandro y Aristóbulo acabaron estrangulados por orden de su padre en Sebaste, que tampoco era una población judía (B. J. I 551, Ant XVI 394). Los actos arbitrarios de Herodes con sus adversarios y con sus propios familiares (Ant XV 87, 229, 231, 236, XVI 319, XVII 44, 167, 187) nos permiten hacer algunas deducciones sobre el procedimiento legal judío. Cuando Herodes acusó a su esposa Marianne (Ant XV 229), no lo hizo ante el Sanedrín sino ante un grupo de miembros de su propia casa (οίχειότατοι, B. J. I 443) y aplicó un procedimiento similar contra Feroras, la esposa de su hermano (B. J. I 571, Ant XVII 56).

Herodes tendió, desde su juventud, a menospreciar las limitaciones legales; mandó ejecutar a muchas personas, violando el derecho judío (B. J. I 209): και γαρ Ἡρῴδης ... ἀπέχτεινε ... πολλούς, παροφάς τον ἡμέτερον νόμον δς χεχώ λυχεν Ανίρωπον ἀναιρειν χαί πονηρον δντα, εἴ μῆ πρότερον χαταχριέαι τούτο παίειν ὑπδ τού συνεδριού (Ant XIV 167). Aunque estas palabras aparecen en forma de discurso dirigido por jefes judíos a Hircano II, describen la situación que existía en Judea, que Josefo conocía por experiencia propia. Su conocimiento del sistema jurídico del país, tal como fue hasta el 70 dC, permitía a Josefo componer el discurso en cuestión.

Además de estrangular a sus víctimas, método desconocido entonces en el procedimiento penal judío, Herodes aplicó formas de ejecución judía, como la hoguera, en casos para los que no estaban prescritas.

22. Mishna Sanedrín vii 1: «El orden de gravedad es: hoguera, lapidación, estrangulación, decapitación»; véase T. Y. Sanedrín vii 2, 24b, T. B. Sanedrín 50b: «La estrangulación es más grave que la decapitación».

Ver «Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit», Adolf Büchler, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, vol. 50 (Neue Folge 14), 1906, pp. 539-562, 664-706. «...die Strafe (der Erdrosselung)... muss... zu den schwersten gezählt werden», p. 683.

23. La nota de Mishna Sanedrín ix 6 que se refiere a la opinión del rabino Aqiba sobre el castigo de personas de estirpe no sacerdotal que se arrogaban el derecho a servir en el Templo es puramente académica. No había Templo en tiempos de Aqiba. Véase Büchler, /, c, p. 677.

24. Büchler, /, c, «Es ist... möglich, dass die Pharisäer in ihrem Kampfe mit den Sadduzäern betreffs des Auferstehungsglaubens die Erhaltung des Körpers für das Grab anstrebten und dadurch, dass sie auch dem Verbrecher... den Körper nicht vernichten lassen wollten, den Glauben an die Auferstehung im Volke zu festigen suchten» (p. 558; observaba Büchler que esta teoría había sido apuntada primero por N. Brüll en "Πη^η n'i vol. 4, pp. 7 y sig.); «...das Streben, den Körper des Hinzurichtenden nicht... zu vernichten» (p. 686) se hizo para explicar el nuevo método de ejecución.

Véase también «Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh viii 5», Josef Blinzler NTS vol. 4, 1957, pp. 32-47: «Es steht fest, dass die Rabbinen... statt der alten Strafe der Steinigung die Erdrosselung empfohlen haben. ...Hier scheinen... verschiedene Motive... wirksam gewesen zu sein. ...Die Pharisäer verlangten, dass der Körper des Verurteilten nach Möglichkeit unversehrt und unverändert bleiben sollte, was anscheinend mit ihrem Auferstehungsglauben zusammenhängt», pp. 38, 39.

Véase también «Evangelisten und Rabinen», David Daube, ZNΨ vol. 48, 1957, pp. 119-126: «Die hergebrachten Hinrichtungsarten. ...werden durch die neuen... ersetzt...; und Erdrosselung wurde zur

Normalform der Hinrichtung» (p. 122). «Ciertas formas de pena capital que datan de la era precristiana, conllevarían una desfiguración lo bastante grave para crear dificultades a los primitivos creyentes en la resurrección», ídem, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956, p. 304; «... siempre que la Biblia no especificaba la forma de ejecución, los fariseos insistían en la estrangulación... en este caso, no quedaba en el cuerpo señal alguna» (p. 305). Daube cree que la reforma de los métodos de ejecución se introdujo gradualmente entre los años 100 aC y 100 dC. Advierte, sin embargo, que las consideraciones políticas «quizás hayan sido motivo adicional para sustituir otras formas de ejecución por la estrangulación, dado que ésta era más discreta» (p. 307).

25. «La hoguera», en términos Mishnaicos, se consideraba prácticamente idéntica a la estrangulación. Véase antes, p. 145, nota 10.

26. Hay casos en el Antiguo Testamento en que parece que no se especificaba la forma en que se aplicaba la pena de muerte. De acuerdo con la ley mosaica se aplicaba en estos casos la lapidación, procedimiento habitual en el Israel antiguo. En Levítico cap. 20, por ejemplo, se menciona la lapidación al principio (vers. 2) y al final (vers. 27), e incluye casos donde se produce nm » Jim sin mención alguna del método concreto de ejecución, con la excepción de Lev 20, 14 donde se estipula explícitamente la quema. Este «vacío» aparente de la legislación mosaica proporcionó a los rabinos la oportunidad de introducir la estrangulación; piénsese, por ejemplo, en la máxima de Rabí Yonatán: «Cuando no se especifica la forma de ejecución en la Tora, se sobreentiende estrangulación» (T. B. Sanedrín 52b). Ver Adolf Büchler, /, c, pp. 664-669, 674-676.

27. Contra Apionem II 218.

28. Enoc 51, 1-5 (61, 1-5?); 91, 4-11; 92, 3; Qumran Hodayoth col. VI, vers. 29-30; Salmos de Salomón 3, 13-14; 9, 9; 13, 10; Macabeos II 7, 9-14; Tesalonicenses I 4, 14-17; Corintios I 15, 23, 52; Fili-penses 3, 11; Lucas 14, 14; 20, 35-36; Apocalipsis 20, 4-5; Didache 16, 6; Ezra IV 8, 1. La creencia en que sólo los justos serán resucitados y habitarán la nueva tierra pervive mucho tiempo; la expresan, respecto a los pecadores, las palabras majestuosamente despectivas del Rabí Yehuda ben Betera, T. B. Sanedrín 108a: «Ni revivirán ni serán juzgados».

29. *Mysterious Revelation*, T. A. Burkill, Ithaca, N. Y. 1963, p. 282. Esto no quiere decir, claro está, que después del 70 dC las autoridades romanas no concediesen al Beth Din una cierta jurisdicción sobre los judíos.

30. Véase T. B. Sotah 8b, Sanedrín 37b.

31. Γίνεται δέ καί κριτήριον λεληβότως κατά τόν νομον, και καταδικάζονται τίνες τήν επί τω ιανάτω, ούτε μετά τής πάντη είς τούτο παρησίας, ούτε μετά τοῦ λανδά νειν τόν βασιλεύοντα, και τούτο έν τ|) χώρα τοῦ ἴνους πολύν διατρίΐαντες χρόνον μεμα^ήκαμεν και πεπληροφορήμεδα. Orígenes, Epístola ad Africanum 14 (MPG 11, col. 84). Este testimonio directo de principios del siglo III, nos aporta un criterio más válido para determinar las razones que motivaron el que se introdujese la estrangulación en el código penal Mishnaico, que las hipótesis modernas sobre la influencia de la creencia en la resurrección.

Ya en la antigüedad se sabía que la declaración de Jn 18, 31b, que contiene la respuesta de los judíos a Pilatos sobre su falta de autoridad para ejecutar sentencias de muerte (que hubiesen sido dictadas por

un tribunal judicial judío), no estaba de acuerdo con los hechos. De ahí las diversas tentativas para dar a esa declaración un sentido más limitado. Agustín, en *In Ioannis Evangelium Tractatus CXIV 4*, intentó obviar la dificultad, explicando: *Intelligendum est eos (= Iudaeos) dixisse non sibi licere interficere quemquam, propter diet festi sanctitatem, quem celebrare iam coeperant* (*Corpus Christianorum series latina 36, p. 641; MPL 35, col. 1937*); y Crisóstomo, *In Ioannem Homilía LXXXIII 4*, da la misma explicación: *εἰ δὲ λέγουσιν «οὐκ ἴξεστιν ἡμῖν ἀποκτεῖναι οὐδένα», κατὰ τον καιρόν εκείνον φασιν. ἐπεὶ ἴτε γε ἀντίρουν καὶ ἀλλΨ τρόπω ἀν᾿ρουν...* (*MPG 59, col. 452*). Sin embargo, en el Cuarto Evangelio, el juicio de Jesús se produce antes de la festividad, y las palabras de Jn 18, 31b implican una ausencia total de autoridad, y no sólo una afirmación en el sentido de que existían limitaciones respecto a lo que podía hacerse en determinados días concretos.

Hay también afirmaciones en *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, de Justino, que pueden tener cierto peso en este asunto; por ejemplo, *Dial XVI 4*: *οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νυν επικρατούντος· οσάκις δὲ ἀν ἔδυνήθητε καὶ τοῦτο ἐπράξατε* (*Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Edgar J. Goodspeed, Göttingen, 1914, p. 109; MPG 6, col. 512*). Véase *Dial CXXXIII 6*: *τόν Χριστόν ἀποκτείναντες οὐδ' οὕτως μετανοεῖτε, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ... φονεύετε, οσάκις ἂν λάβητε ἐξουσίαν* (*Goodspeed, op. cit., pp. 225-256; MPG 6, col. 785*). Es posible, aunque en modo alguno seguro, que Justino pudiera referirse a la autoridad del Sanedrín. Otra posibilidad es que pensase en medidas opresoras dictadas por el mesías Simeón ben Kosebah contra los seguidores de otro mesías, Jesús.

32. Véase antes, p. 41, nota 23.

33. Las referencias del Talmud, en el sentido de que el Sanedrín tuvo que abandonar la Sala de las Piedras Talladas y trasladarse al bazar (*nun*) cuarenta años antes de la destrucción del Templo (*T. B. Shabb 15a, Abodah zarah 8b, Sanedrín 12a, 41a, Rosh hashanah 31a*) se interpretaron posteriormente, cuando el cristianismo se había convertido en la religión del Estado romano, en el sentido de que el Sanedrín había perdido su competencia jurídica (*T. Y. Sanedrín i 1 18a, vii 2 24b*). Esta interpretación perseguía objetivos apologéticos: servía como defensa frente a los reproches cristianos contra el Sanedrín por haber condenado a Jesús a muerte. Véase Jean Juster, *op. cit.*, tomo 2, p. 133, y *Capital Punishment among the Jews*, David de Sola Pool, Nueva York 1916, pp. 36, 37.

Por otras referencias del Talmud, por ejemplo *T. B. Sotah 8b, Keth 30a, Sanh 37b 52b, Ber 58a* (ver *Midrash Rabbah Deut 17, 9*), es evidente que no hubo ninguna variación en la competencia jurisdiccional del Sanedrín, antes del año 70 dC.

Notas del Cap 9

1. Cuando estaban en Jerusalén, los gobernadores solían residir en el palacio de Herodes, situado en la esquina suroeste de la ciudad amurallada actual, cerca de la puerta de Jaffa. El palacio que Herodes el Grande construyó en Cesárea se denomina también *τι πραιτώριον* en *Hechos 23, 35*. Josefo llamaba a la residencia procuratorial *τά βασιλεια* (*B. J. II 301*). Véase Pierre Benoit, «*Prétoire, Lithostroton et Gabbatha*», *Revue biblique*, tomo 59, 1952, pp. 531-550.

2. The Gospel according to St. John, C. K. Barrett, Londres 1955, alude a Jn 18, 30 con las palabras «un comentario increíble» (p. 438). «No puede concedérsele crédito alguno a la versión [juaniana] de la historia» (ídem).

3. La redacción de Hechos 7, 58 deja perfectamente claro que Esteban fue ejecutado por lapidación como consecuencia de un juicio normal y un veredicto judicial. La historia de Hechos 6, 12 a 7, 57 tiene su marco en la Sala del Consejo del Sanedrín, a la que no tenía acceso el pueblo. No es imposible, en modo alguno, el que la aprobación de una sentencia de muerte por los jueces se mencionase en principio *expressis verbis* en un lugar correspondiente a Hechos 7, 57, pero que lo omitiese después un primitivo copista, que pudiera creer evitar así una comparación odiosa con Jn 18, 31b.

Aunque tal omisión no se produjese, el texto actual permite deducir que Esteban fue declarado culpable por el tribunal. No tiene la menor justificación propugnar un documento puente que no informase de ningún juicio, sino que atribuyera la muerte de Esteban a la violencia del populacho, y suponer que el autor de Hechos daba a sus lectores una versión literaria de las actuaciones ante el Consejo. La introducción de Pablo en la historia de la muerte de Esteban puede ser anti-histórica, pero en otros aspectos los detalles procesales que se mencionan en Hechos 7, 58 están demasiado en consonancia con la práctica forense judía para ser invención de un escritor no judío (véase Deut 17, 5-7).

4. «Hier kommen ... Argumente zur Sprache, die nicht nur für und wider Paulus, sondern für und wider das Christentum zeugen, und zwar vornehmlich zur Zeit des Verfassers; von ihnen ... soll der Leser Kenntnis nehmen, um dadurch ... gestärkt zu werden», «Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung», Martin Dibelius, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Heidelberg 1949, p. 16; también en Aufsätze zur Apostelgeschichte; Göttingen 1953, p. 129; véase también p. 49, resp. 115; ed. inglesa Studies in the Acts of the Apostles, Londres 1956, p. 149.

«Lukas ist offenbar nicht darauf bedacht, die Leser in die Rechtslage und den Prozess des Paulus einzuführen ... Es sind vielmehr Gedanken der christlichen Verkündigung, die deutlich und in mehrfacher Wiederholung ausgesprochen werden... [Es sind] Gedanken, die in der Zeit des Lukas besonderes Gehör beanspruchen, in den Jahrzehnten, da die Kirche sich sichtbarlich vom Judentum scheidet. Lukas will in diesen Kapiteln... nicht das Gewesene darstellen, sondern das Seiende», «Der erste christliche Historiker», Martin Dibelius, Schriften der Universität Heidelberg, Heft 3, 1948, pp. 112-125, en p. 122; en Aufsätze zur Apostelgeschichte, p. 117; ed. inglesa pp. 133, 134.

«[Für Lukas] ist die Anklage gegen Paulus nicht eine Sache der Vergangenheit, sondern die Gegenwartsfrage des Christentums», Die Apostelgeschichte, Ernst Haenchen, Göttingen 1956, p. 575. Cotejar Die Mitte der Zeit, Hans Conzelmann, pp. 132-135; ed. inglesa The Theology of St. Luke, pp. 141-144.

5. «Man hat bei dem Bericht über die Gefangennahme und den Prozess des Paulus in Jerusalem und Cesárea den Eindruck, dass da absichtlich gewisse Hauptsachen verdunkelt sind», «Kritische Analyse der Apostelgeschichte», Julius Wellhausen, Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Band XV, Nr. 2, Berlin 1914, p. 46. «Il semble que le rédacteur ait dramatisé vaguement l'arrestation de l'Apôtre, en supprimant certaines circonstances plus précises et réelles qui étaient indiquées dans la source», Les actes des apôtres, Alfred Loisy, Paris

1920, p. 806; véase p. 809.

6. «La position juridique de l'affaire est ici effacée comme dans le procès de Jésus... Mais l'apologétique de notre auteur est plus subtile», *Les actes des apôtres*, Loisy, p. 833; «... le rédacteur ... veut effacer les lignes principales», p. 873. «... le caractère tendancieux du récit n'est guère contestable», «Lc proconsul Gallion et Saint Paul», Loisy, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tomo 2, 1911, pp. 142-144, en p. 143.

«La narración es un informe no técnico con objetivos apologéticos», «El derecho romano y el juicio de Pablo», Henry Joel Cadbury, *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles*. Ed. de F. J. Foakes-Jackson y Kirsopp Lake, vol. 5, Londres 1953, pp. 297-338, en p. 298.

«Die Rede- und Verhörsszenen Act 22 bis 26 [sind von] einheitlichen apologetischen Gedanken durchzogen», «Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle», Martin Dibelius, *Forschungen und Fortschritte*, vols. 21-23, 1947, pp. 67-69, en p. 68; ver también *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, p. 92. Tras describir con tanta precisión y habilidad el relato, Dibelius añadía: «Das schliesst nicht aus, dass einmal eine wirkliche Intention des Redners verarbeitet worden ist. [Das gilt] auch [von] den Verteidigungsreden des Paulus Kapp. 22 bis 26, die zusammen eine sehr wirkungsvolle Apologie der jungen Religion ergeben», *ibidem*, p. 68, resp. 93. «Im Rahmen des Paulus-Prozesses gibt Lukas ... eine Darstellung... zu apologetischen Zweck», «Paulus in der Apostelgeschichte», Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, p. 180; ver sus *Studies*, pp. 105, 213.

7. Ver Clem 5, 7; Eusebio, *Hist. eccl.* II 25, 5 (GCS Eus. II. 1, p. 176; MPG 20, col. 208).

8. Ver antes, p. 40, nota 22.

9. Carecemos de información concreta sobre la culpabilidad de judíos que ayudasen a gentiles a cometer el delito de entrar más allá del espacio «concedido a las naciones» (Apocalipsis 11, 2). Es razonable suponer que se les pidieran cuentas por su acción. «... dans (le) cas (de profanation du temple), bien que Paul ne fût pas le profanateur, il aurait été l'auteur responsable de la profanation, et Félix l'aurait tout de suite rendu au sanhédrin, parce que la qualité de citoyen romain n'aurait pas protégé le coupable», *Les actes des apôtres*, Loisy, p. 877. El relato de Hechos da la impresión de que la acusación de haber profanado el Templo, aunque nunca llegó a retirarse, se trató en las últimas etapas del juicio de Pablo sólo como acusación subsidiaria, siendo la principal el que había incitado a los judíos a abandonar la Ley. Es posible que por la época en que Festo llegó a Judea resultase ya difícil conseguir testigos, pues los peregrinos de Asia podrían haber abandonado ya por entonces el país. Respecto a la acusación general, es decir, incitar a los judíos a abandonar sus leyes ancestrales, el alegato del Sanedrín quedaba debilitado por el hecho de que los delitos se habían cometido fuera de Judea, y, por tanto, en un territorio que no estaba bajo la jurisdicción de las autoridades judías de Jerusalén.

10. El discurso de Pablo en Hechos 22, 1-21 no tiene por qué considerarse un examen de hechos reales. Es un ejemplo espléndido de la habilidad del autor de Hechos para estructurar discursos efectistas que no tienen relación alguna con la situación. En Hechos 21, 5, Pablo invoca el testimonio del sumo sacerdote (¿está presente entre la multitud?) respecto a su anterior misión de ir a Damasco (Hechos 9, 1-2). La versión que se da en Hechos 9 dista un cuarto de siglo de la de Hechos 21; durante ese

intervalo hubo varios cambios en la persona que desempeñaba el puesto de sumo sacerdote. El sumo sacerdote en funciones en la época de la detención de Pablo recibe el nombre de Ananias (Hechos 23, 2; 24, 1). La cronología plantea problemas; Ananias, hijo de Nedebeo, fue nombrado sumo sacerdote durante el procuratorado de Tiberio Alejandro (Ant XX 103), pero parece que fue depuesto para que ocupase de nuevo el cargo Jonatán, que había sido sumo sacerdote durante el procuratorado de Antonio Sextilio Félix (Ant XX 162).

11. Josefo, B. J. II 261-263; Ant XX 169-172.

12. «Singulière façon de mener une enquête sur l'incident qui s'est produit dans le temple... Lc sanhédrin se réunissant pour que le tribun sache à quoi s'en tenir, est purement ridicule», Les actes des apôtres, Loisy, p. 824.

13. Op. cit., p. 837. «[Lc rédacteur des Actes] n'a pas voulu dire que le sanhédrin avait réclamé Paul pour le juger, parce qu'il aurait obligé de dire que Paul avait décliné la compétence de ce tribunal; selon lui, c'est le tribun qui avait réuni le sanhédrin pour s'informer et s'éclairer», ibidem.

14. Westcott-Hort acepta como la original la interpretación μέλλων. El Códice N de μέλλων; manuscritos posteriores interpretan μέλλοντες. Si alguna de estas versiones es correcta, el sentido sería que el Sanedrín como organismo, o sus miembros, querían tener otra oportunidad de obtener información.

15. «Lc romanesque atteint ici au comble de la fantaisie la plus naïve», Loisy, op. cit., p. 825.

16. La historia del sobrino de Pablo, que surge de la nada en Hechos 23, 16 y desaparece de pronto poco después, y de los desdichados cuarenta y tantos conspiradores que debieron morir de hambre (Hechos 23, 12) no tiene más interés que el de que aclara los métodos descriptivos del autor al informar de un caso legal complicado. Ver la explicación de Hechos 23, 31 respecto a la ruta recorrida a pie por los soldados en una sola noche; este viaje de Jerusalén a Antipatris habría significado recorrer unos setenta kilómetros por terreno accidentado.

17. Tértulo, como parece sugerir Hechos 24, 9, puede que no fuese judío.

18. «Welche Anklage man eigentlich gegen Paulus erhoben hat, können wir nur erraten; exakt mitgeteilt wird es uns nicht. Es muss sich um einem sehr schweren Vorwurf gehandelt haben, denn Paulus ist in einen Kapitalprozess verwickelt, in dem es um Leben und Tod geht.

Lukas hat nicht das mindeste Interesse daran, diese Anklage mit aller historischen Genauigkeit aufzufrischen», Die Apostelgeschichte, Ernst Haenchen, Göttingen 1956, p. 563; ed. inglesa Oxford 1970, p. 628.

19. Dos códices unciales griegos relativamente tardíos conservan la misma interpretación de la Vulgata. Son el Codex Laudianus E (siglo vi) y el Codex Laurentis Ψ (siglo vm o ix). Wellhausen no cree que esta interpretación sea auténtica, mientras que Loisy (Les actes des apôtres, p. 854), Lake (The Beginnings of Christianity, vol. 4, p. 299) y Dibelius («Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung», p. 18, nota 2; Aufsätze zur Apostelgeschichte, p. 130, nota 5) la creen original. La omisión del pasaje del texto se explica más fácilmente que su inserción. Las palabras de Hechos 24, 6c, 7, 8 implican que el Sanedrín tenía jurisdicción en casos de pena capital.

20. Les actes des apôtres, Loisy, p. 856 pone objeciones al cómputo de «doce días», Hechos 24, 11

desde el momento de la llegada de Pablo a Jerusalén. La cita no se contradice con la descripción de Hechos, pero tenemos que dar por sentado que no incluye los cinco días que se dice que Pablo ha pasado en Cesárea después de haberle llevado allí desde Jerusalén. Según Hechos 21, 17-18, Pablo permaneció dos días en Jerusalén antes de iniciar su «purificación»; esta ceremonia duraba siete días (Hechos 21, 27). El último día de su purificación, es decir, al noveno día de su estancia en Jerusalén, Pablo fue detenido (Hechos 21, 30). Al día siguiente compareció ante el Sanedrín (Hechos 22, 30) y transcurrió otro día antes de que Lisias se decidiese a enviarle a Cesárea (Hechos 23, 11-12).

Aceptando la versión de la noche de marcha forzada hasta Antipatris y del viaje seguido desde allí a Cesárea (Hechos 23, 31-33) en su valor directo, hay un día más, lo que nos da un total de doce. Los días transcurridos entre la llegada de Pablo a Cesárea y la llegada de la delegación del Sanedrín (Hechos 24, 1) no se incluyen, al parecer, en el cómputo de doce días del autor.

Leisy considera antihistórico el relato de Hechos de lo sucedido los días 10 y 11 del viaje de Pablo a Jerusalén, y supone que Lisias envió a su prisionero al procurador en cuanto se enteró de que Pablo decía ser ciudadano romano. Sin embargo, la eliminación de la audiencia ante el Sanedrín, Hechos 23, 1-10 es injustificada, pese al hecho de que la descripción de los actos jurídicos es a la vez falsa y fantástica.

21. Puede ser que la doctrina de los Dos Caminos impulsase a nuestro autor a utilizar esta terminología. No es un lenguaje propio de Pablo, pero el autor de Hechos (9, 2; 19, 9, 23; 22, 4) lo emplea en pasajes en que informa sobre las actividades del apóstol.

22. Véase Tácito, *Annales* XII liv 1, *Historiae* V ix 3; Suetonio, *Claudius* xxviii 1.

23. «Lc sanhédryn n'a pas présenté à Festus une dénonciation et une supplique; il a présenté une requête motivée, pour que le prisonnier Paul fût remis à ceux qui prétendaient être ses juges légitimes et avoir le droit de le juger à Jerusalem selon la Loi», Loisy, *op. cit.*, p. 872.

24. Es de nuevo Loisy quien interpreta correctamente, pese a las molestias que se tomó el autor de Hechos para oscurecerlas, lo que implican las palabras de Festo en Hechos 25, 9: «Festus s'est déclaré incompétent; la réponse de Paul montre que le procureur l'avait purement et simplement renvoyé devant le tribunal juif», *Les actes des apôtres*, p. 877. Kirsopp Lake, en *The Beginnings of Christianity*, vol. 4, p. 308, expresaba la opinión contraria, mientras que Henry J. Cadbury, en la misma obra, vol. 5, es más prudente en su valoración: «El libro de los Hechos, pese a su oscuridad, parece indicar que quizás Pablo hubiera podido ser juzgado por el Sanedrín», *l. c.*, p. 302, y «...tanto Lisias como los procuradores respetan considerablemente la opinión del Sanedrín sobre Pablo y [podría interpretarse] que... lo que Lisias inicia primero y lo que propone por fin Festo es un juicio real de Pablo ante el Sanedrín», p. 303. Ernst Haenchen, *op. cit.*, p. 598, se remite a la opinión de Lake.

25. Hay que tener en cuenta que en Hechos 25, 20, donde se menciona la propuesta de Festo de dejar que el juicio de Pablo siga su curso en Jerusalén, faltan las palabras *ἐπ' ἰμοῦ*. Esto confirma la opinión de que Hechos 25, 9 contiene el reconocimiento explícito por parte del procurador de la autoridad judicial del Sanedrín para juzgar a judíos, en el caso presente a un ciudadano romano incluso, por delitos capitales contra la ley judía.

26. Pablo invocaba el derecho de provocatio por el cual un caso pendiente del tribunal de un

magistrado provincial se remitía al tribunal del emperador de Roma. Festo no podía rechazar la «apelación» de Pablo sin arriesgarse a cometer un delito grave: *Lege Julia de vi publica, damnatur qui aliqua potestate praeditus civem Romanum, antea ad populum, nunc ad imperatorem appellentem, neca[ve]rit, necarive iusserit, torserit, verbaverit, condemnaverit...*», *Sententiae Pauli, Liber V, titulus xxvi (ad legem Juliam de vi publica et privata)*,

No tenemos por qué entrar a analizar los motivos de la decisión desesperada de Pablo de utilizar su prerrogativa como ciudadano romano. Probablemente tuviera buenas razones para dudar de la imparcialidad de las autoridades de Jerusalén, que, por entonces, estaban deseosas de ahogar el entusiasmo mesiánico y que quizás tuviesen una actitud especialmente hostil hacia Pablo por sus actividades en comunidades de la Diaspora judía donde no pudiese llevarse ante un tribunal judío con una acusación de pena capital. Tampoco tenemos por qué analizar las motivaciones de sus adversarios, a quienes movía el objetivo de afianzar el orden religioso, social y legal de su país. «Si Paul n'avait pas été citoyen romain, il est bien probable qu'il aurait été mis à mort à Jérusalem», Maurice Goguel, «Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion», *RHR* tomo 62, 1910, pp. 165-182, 295-322, en p. 316. «... l'autorité romaine n'aurait pas vu grand inconvénient à livrer ce Juif... au tribunal juif qui le réclamait, si Paul n'avait été citoyen romain et ne s'était prévalu de son droit», *Les actes des apôtres, Loisy*, p. 834; «N'ayant que le choix entre le sentence de mort que lui réserve le sanhédrin, et la chance d'absolution que lui offre l'appel à César, il en appelle au tribunal de l'empereur... Se Taisait-il beaucoup d'illusion sur la justice du tribunal impérial? On ne saurait le dire», *ibidem*, p. 878.

27. Es posible que la composición del συμβούλιον se indique en Hechos 25, 23. En tal caso, se compondría de οτ χιλιάρχοι (funcionarios romanos, al parecer) y de οτ κατ' εξοχήν τῆς -πόλεως Ἀνδρες (al parecer, consejeros judíos de la ciudad de Jerusalén, o sea miembros del Senado).

28. Cartas, X 96, 4.

29 De Hechos 21, 33 a 28, 31, Pablo es un prisionero en manos romanas, pero de 21, 33 a 25, 12 (o quizás 26, 32) el relato gira en torno a la cuestión de si podría tener que ser entregado para comparecer en juicio ante un tribunal judío.

30. Podemos añadir Tito Flavio. En su discurso a los defensores de Jerusalén afirma: ἡμεῖς (nosotros, los romanos)... τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν (a vosotros, los judíos) ἀναιρεί, ἐπετρέ*αμεν, και "Ρωμαίος τις f; (B. J. VI

31. Antes del año 70 de la Era Cristiana correspondía a los sacerdotes supervisar el castigo de los condenados por el tribunal. Véase Jose-fo, *Contra Apionem* II 187, 194.

32. Lejos de negar a las autoridades judías el derecho a ejecutar a individuos a los que sus propios tribunales hubieran condenado a muerte, los romanos les permitían incluso (en casos excepcionales) ejecutar a sus propios oficiales del ejército; véase B. J. II 246, Ant XX 136.

33. «Rede und Redeszenen sind es, die diese Kapitel beherrschen... Das ... lässt vermuten, dass hier der Schriftsteller gegenüber der Tradition die Oberhand hat... Die Reden sind ... für den Leser bestimmt. Was Lukas in diesem Teil seines Buches für Nachrichten gehabt und verwendet hat, können wir nicht erkennen; denn so wie sie uns vorliegen, sind die fraglichen Kapitel seine literarische Leistung». «Stilkritisches zur Apostelgeschichte», Martin Dibelius, *Eucharisterion. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Hermann Gunkel dargebracht, ed. Hans Schmidt, vol. 2, Göttingen 1923, pp. 27-49, en pp. 32, 33; y también en *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, pp. 9-28, en p. 14; ed. inglesa, p. 7.

34. The Gospel according to St. John, p. 446.
35. St. John's Gospel. A Commentary, Oxford 1956, p. 310.
36. Hans Lietzmann, «Bemerkungen zum Prozess Jesu. II», ZNW vol. 31, 1932, pp. 78-84, en p. 83; también figura en Kleine Schriften, vol. 2, Berlin 1958, p. 274.
37. Lo que se dice en Mc 8, 34/Mt 16, 24/Lc 9, 23 (ver Lc 14, 27) no pertenece a esta categoría. Las palabras de Lc 24, 7 (a diferencia de las de Mt 26, 2) no se atribuyen a Jesús.
38. «...el relato del Evangelio... convierte el cumplimiento de la profecía de Cristo sobre su modo de morir en resultado de la negativa de los judíos a juzgarle», Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Johann Joseph Ignaz von Döllinger, Regensburg 1860, p. 454; 1868, p. 457; ed. inglesa The First Age of Christianity and the Church, Londres 1868, p. 305.
«Dürfen die Juden nicht töten, dann kann Jesus auch nicht die jüdische Strafe der Steinigung erleiden, sondern nur die Kreuzigung, die römische Strafe für Aufruhr: so kommt es zu einer "Erhöhung" und Jesu Wort wird wahr». Das Johannes-Evangelium, Walter Bauer, Tübingen 1933, p. 216. Ver H. Lietzmann, / . c, p. 83, resp. 274
39. . «Dass der Evangelist die Erzählung selbst gestaltet hat, ist klar; ebenso aber auch, dass er sich dabei auf die Tradition stützt; und zwar hat er offenbar eine schriftliche Quelle benutzt», Walter Bauer, op. cit., p. 493.
40. «Man darf... behaupten, dass die Passionsgeschichte bei Johannes... am bewusstesten konsequentesten in den Dienst theologischer Leitgedanken gestellt wurde», «Die Verhandlung vor Pilatus John 18, 28-19, 16 im Lichte johanneischer Theologie», Josef Blank, Biblische Zeitschrift, Neue Folge, vol. 3, 1959, pp. 60-81, en p. 60; (Jesu) Rede ist Offenbarungsrede im streng johanneischen Sinne», p. 62; «[Bei Johannes geht es um ein. wesentlich anderes] als um einen... historisch berichtigen oder ergänzenden Passionsbericht. Vielmehr handelt es sich um eine eigenständig johanneische, theologisch hochbedeutsame Konzeption», p. 65.

Notas del Cap 10

1. Papyrus Florentinus 61, reproducido en Supplementi Filológico-Storici ai Monument: Antichi Papiri Greco-Egizii pubblicati della Reale Accademia dei Lincei, vol. 1, Milán 1906; facsímil en lámina IX.
2. Mishna Pesahim viii 6: «...el que ha recibido promesa de salir libre de la cárcel, y el inválido, y la persona anciana que no puede comer más de una aceituna... se sacrificará por ellos»; ver también T. B. Pesahim 91a. Ver Johannes Merkel, «Die Begnadigung am Passafes-te», ZNW vol. 6, 1905, pp. 293-316, en pp. 306, 307.
3. En la época en que se insertó Lc 23, 17 en el relato del juicio del Tercer Evangelio, se había afianzado la creencia de que esa costumbre existía.
4. La evolución resultó más fácil para los autores cristianos a partir de finales del siglo i, pues apenas conocían ya los usos jurídicos judíos. Orígenes, In Mattaeum CXX, comparaba la supuesta costumbre con la referencia de 1 Sam 14, 2445 del perdón de Jonatán (GCS Orígenes XI, 2, p. 254; MPG 13, col. 1771) y elucubra: «Pilatus... Iudaico usus est more... nom secundum al i quam consuetudinem Romanorum», In Mattaeum CXXIV (GCS Orígenes XI 2, p. 259; MPG 13, col. 1774).

5. «Es ist ungereimt, dass Pilatus selbst die Juden an einen jüdischen Brauch erinnert», «Aporien im vierten Evangelium», Eduard Schwartz, Nachrichten von der Kg]. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1907, pp. 342-379; 1908, pp. 115-148, 149-188, 497-560, en p. 356.
6. Johannes Merkel, / . c: «[Es darf] festgestellt werden, dass weder ein jüdisches Gewohnheitsrecht der Gefangenenfreilassung an hohen Festen... erweislich ist, noch eine dahin gehende Übung der prokuratorischen Regierung», p. 311. L'évangile selon Marc, Alfred Loisy, Paris 1912: «... ce que dit Marc a bien plutôt l'apparence d'une légende populaire que d'une coutume véritable» (p. 446). The Synoptic Gospels, Claude Goldsmid Montefiore, Londres 1909: «La costumbre aludida es completamente desconocida», p. 363. Richard Wellington Husband, «The Pardoning of Prisoners by Pilate», Richard Wellington Husband, en American Journal of Theology, vol. 21, 1917, pp. 110-116: «No existe prueba alguna de que se hubiera concedido el perdón o la libertad a un preso, ni siquiera una vez, antes de Pilatos», p. 111; «No consta ningún caso, ni de provincias, en que un funcionario romano perdonara a alguien declarado culpable de un delito» (p. 112). Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Hermann L. Strack y Paul Billerbeck. Erster Band: Das Evangelium nach Matthäus, Munich 1922: «Belege für diese Sitte gibt es nicht» (p. 1031).
7. Una interesante información indirecta sobre esto nos la da el Texto Curetoniano de la Vieja Versión Siriaca. Dice que Barrabás estaba preso por herejía. Pero la herejía no era delito ni en el derecho judío ni en el romano, en tiempos de Jesús. No se convirtió en delito (el crimen más nefando) hasta que el cristianismo alcanzó la condición de religión del Estado. Al copista del Curetoniano no le interesaba, claro, la persona de Barrabás, muerto hacía mucho, sino más bien los judíos de su propia época. Convierte a Barrabás en un «hereje» arrastrado por la tentación de ensombrecer la fama de los judíos que preferían un hereje al portador de la verdad. Karl Thieme llama a Barrabás en su «Geschichte und Existenz des Gottesvolkes des Alten Bundes als Aufgabe religiöser Unterweisung», Freiburger Rundbrief, vol. 13, 1960-61, pp. 12-18, «eine Antichristgestalt, wie sie im Buche steht», a lo que podría alegarse: sí, pero, ¿en qué libro?
8. «Die Erzählung scheint irgend ein Factum zum Anlass gehabt zu haben: die Person des Barabbas ist zu concret, als dass man sie für völlig aus der Luft gegriffen halten dürfte», Oie Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums, Wilhelm Brandt, Leipzig 1893, p. 102. «Lo que se dice de Barrabás es muy preciso y puede que indique que hubo una base histórica», Claude Goldsmid Montefiore, The Synoptic Gospels, Londres 1909, p. 363.
9. «Ein solcher Fall, auch wenn er erst viel später sich ereignete [bastardilla nuestra], rief in der christlichen Gemeinde die Reflexion hervor: der Sohn des Rabbân wird freigegeben..., auch wenn er ein Mörder ist, unseren Jesus aber haben sie in den Tod getrieben», Wilhelm ;, op. cit., p. 105; ver Das älteste Evangelium, Johannes Weiss, igen 1903, p. 327.
10. la historia de Barrabás forma parte de una tradición independiente icipio de la historia de Jesús», La vie de Jésus, Maurice Goguel, 1932, p. 503; trad, inglesa The Life of Jesus, Londres 1933, Λ que en la fiesta de Pascua los procuradores romanos liberaran preso y que a éste lo eligiera el populacho sin que importara el que hubiera cometido, es... contrario a cuanto sabemos del espí-í la forma del gobierno romano en Palestina... La historia de Das no es pura invención... Parece ser... que

había una historia popular de cómo salvó el populacho con sus ruegos a un preso o Jesús Barrabás... [y que tal] hecho propició los desarrollos chicos cristianos. La historia de Barrabás ha soldado la tradición ina con la historia del juicio de Jesús», *The Gospel of Mark*, ;tt Harvie Branscomb, Londres 1937, pp. 288-290.). «Die Darstellung des Marcus... [kann] auf Geschichtlichkeit η Anspruch machen... Die Voraussetzung, mit der die ganze Geste steht und fällt, ist... unhaltbar. Ein römischer Verwalter, ein irator [der] ...sich erbietet, einen von denen, die im Gewahrsam Unheils oder schon der Execution harren, freizulassen und die des Individuums dem Volke selber — einem lärmenden Haufen oder geordneten Vertretung gleichviel — anheimgiebt: solch ein römis-Statthalter ist einfach eine Unmöglichkeit. Die Vorstellung aber, Pilatus gewohnt gewesen sei, dies alljährlich in der Hauptstadt zu und sogar zur Festzeit, wenn... Unruhen in der Stadt zu gewärtigen n, ist... vollendete[r] Widersinn», Wilhelm Brandt, op. cit., pp.).

Die Barabbas-episode mit ihrer novellistischen Erzählungsart... ist... inhistorisch erklärt worden», *Das Markusevangelium*, Erich Kloster-a, Tübingen 1950, p. 159.

11. In Flaccum 36-38.

12. *L'évangile selon Marc*, París 1912, p. 454.

13. Op. cit., pp. 454-455.

14. Orígenes, In *Matthaeum CXXII* (GCS Orígenes XI, 2, pp. 255-256; MPG 13, col. 1772).

15. «Das Ἰησοῦν wäre kaum später zugesetzt worden..., ist also echt... Man kann nur zweifeln, ob nicht auch Mc (15) 7 ἦν δέ (Ἰησοῦς) ὁ λεγόμενος Βαρραββᾶς das Älteste ist», Erich Klostermann, *Oie Evangelien* (Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1919), p. 345. «La frase "la persona llamada Barrabás" indica quizás que Mc sabía que Barrabás no era su nombre propio: tal vez supiera que el nombre completo era Jesús Barrabás», *St. Mark*, A. E. J. Rawlinson, Londres 1925, p. 228. «Es del todo inconcebible que se añadiera posteriormente Jesús a un texto en que figuraba sólo Barrabás», «El nombre "Jesús"», Adolf Deissmann, en *Mysterium Christi: Christological Studies by British and German Theologians*, Londres 1930, pp. 3-27, en p. 20; «Si en el texto original de Mateo figuraba Jesús Barrabás, figurarían también en Marcos los dos nombres», *ibidem*, p. 22. «Jesús Barrabás seguramente fuera también la forma del nombre en el texto de Marcos», B. H. Branscomb, op. cit., p. 289. «Es probable que en Marcos figurara originalmente Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Βαρ(ρ)οοββος, y que se omitiera Ἰησοῦς por respeto», *The Gospel according to Samt Mark*, Charles Ernest Burland Cranfield, Londres 1959, p. 450.

16. Tischendorf explicaba el caso del nombre Ἰησοῦν antes de Βαρραββδν como error del copista; un copista (según Tischendorf) escribió en Mt 27, 17 por error YMININ en vez de YMIN, y las dos últimas letras se leyeron como abreviatura (IN) de IHΣΟΥΝ. Pero esto no explicaría la presencia del nombre Ἰησοῦς en Mt 27, 16. Además, Tischen-dorf dijo esto antes de que se descubriera el palimpsesto sinaítico de la Vieja Versión Siriaca de los Evangelios, en la que también se halla el nombre «Jesús» delante de «Barrabban». En consecuencia, es muy improbable una corrupción propia del griego.

«Il est difficile d'expliquer l'insertion, tandis que la suppression aurait été inspirée par la piété», *Évangile selon Saint Matthieu*, Marie-Joseph Lagrange, París 1923, p. 520. «...die Namensform "Jesus Barabbas" ... ist so auffallend, dass sie sowohl ursprünglicher Matthäus-Text als auch echte historische Überlieferung sein muss», «Die Passionsgeschichte bei Matthäus», Nils Alstrup Dahl, NTS vol. 2, 1955,

pp. 17-32, en p. 23.

17. Hallamos en estos escritos gran número de personas que se llamaban Jesús y, entre ellas, varias cuya conducta no parece guiada por motivos muy idealistas. En Ant XI 298-299a se nos habla de un Jesús, hijo de Jodas, que intentó arrebatarse a su hermano el cargo de sumo sacerdote; en Vita 66, 105, 108 se nos habla de un Jesús, hijo de Sapfia, caudillo de piratas; había un Jesús galileo que mandaba un grupo de revolucionarios en Jerusalén, al que se menciona en Vita 200, 246, que posiblemente sea la misma persona a que se alude en B. J. III 450, 457; un sacerdote Jesús, hijo de Sapfia, aparece mencionado en B. J. II 566 como jefe de las fuerzas judías que expulsan a los romanos de Idumea en la primera etapa del levantamiento del año 66 dC; en B. J. VI 387-391 se nos habla de otro príncipe de los sacerdotes, Jesús, hijo de Tebuti, que entregó a los romanos las vestiduras sacerdotales sagradas y algunos de los tesoros del Templo para salvar la piel.

18. Johannes Weiss creía que Mc 15, 7 con su introducción inopinada de los insurgentes que habían cometido un crimen en la insurrección, podría haberlo añadido un redactor a la fuente primaria (op. cit., p. 383), y comentaba: «[Der Markusevangelist] begnügt sich mit dem dünnen Faden eines unanschaulichen Berichtes, dem er nur etliche Unglaublichkeiten hinzufügt» (op. cit., p. 384).

19. «... sämtliche Redactionen führen auf den Marcustext zurück. Nur aus einer Quelle sind sie geflossen», Wilhelm Brandt, op. cit., p. 101.

20. Quizá sea más notable aún el sorprendente plural εἶχον de Mt 26, \6 = ellos tenían. ¿Quién tenía preso a Barrabás?

En *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, Josef Pickl, Munich ²1935, se dice que επίσημος significaba «caudillo»; ἀθησῆς ἐπίσημος implicaría «cabecilla» y δέσμιος ἐπίσημος denotaría «caudillo rebelde cautivo» (trad. inglesa *The Messiah*, San Luis y Londres 1946, P- 96). Esta explicación carece de sentido.

21. El Diatessaron Árabe 50, 25, reproduciendo Lc 23, 19, habla de «la» insurrección, como Mc 15, 7; esto puede ser una modificación textual árabe interna. El incierto στάσις τις parece ser formulación propia del Tercer Evangelista que intenta en vano dilucidar en Marcos el acontecimiento al cual se refería ἡ στάσις. Mientras Marcos se define respecto al ἡ στάσις y se mantiene indefinido respecto a la participación en ella de Barrabás, Lucas intenta ser preciso sobre Barrabás, dejando, sin embargo, imprecisa la στάσις.

22. El derecho a interrumpir actuaciones judiciales antes de la sentencia (abolitio) estaba reservado al emperador; el derecho a apelar a un tribunal superior por un fallo desfavorable (appellatio) se concedió (en un período posterior) a los litigantes romanos; el derecho a revocar el fallo de un tribunal inferior en causa penal correspondió en tiempos de la República al populus, más tarde al Senado, y, al entronizarse el principado, pasó a los emperadores (que decidían los casos de provocatio ad imperatorem). Los magistrados provinciales no tenían libertad de revocar sus decisiones sin remitirse a una autoridad superior.

Ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere nom debet, sed ... principem consulere debet, Digesta XLVIII xix 31 (Modestinus; siglo m dC).

«L'épisode de Barabbas fait pendant au jugement par Caïphe; il s'intercale dans la relation du procès

devant Pilate pour faire entendre, contrairement à la vérité, que le procureur n'a pas condamné Jésus, mais qu'il l'a laissé mettre à mort, se conformant à la sentence du sanhédrin, après avoir essayé vainement de le soustraire à ses ennemies par voie de grâce», A. Loisy, *L'évangile selon Marc*, p. 445; «...ce que dit Marc a bien plutôt l'apparence d'une légende populaire que d'une coutume véritable», p. 446; «[L'Évangéliste] veut faire entendre que Pilate a été contraint par les Juifs... de laisser exécuter l'arrêt de mort qu'avait rendu le sanhédrin. Perspective essentiellement fausse, puisque Jésus a été exécuté par des soldats romains, en vertu d'une sentence édictée par Pilate, après examen de la cause par le même. De quelque manière qu'on explique la fiction, l'histoire de Barabbas est inconsistante comme fait» (p. 450).

23. A los adversarios de Jesús se les llama en Lc 23, 13 «los príncipes de los sacerdotes y los dirigentes y el pueblo». Es posible que esta interpretación se deba a error de un copista que escribió τούς δρχοντας xat τόν λαόν en vez de χούς δρχοντας τοΟ λαοΟ. El sujeto aludido en y. 18 («gritaron todos juntos») parece idéntico a las personas indicadas en el v. 13. Como el Tercer Evangelista acusa en otra parte a los ορχίΕρεϊς y los δρχοντες de la ejecución de Jesús, pero evita acusar al pueblo como un todo (véase Lc 23, 27, 48), la enmienda que se sugiere en Lc 23, 13 no carece de razón.

24. «La captivité (de Jesús) pouvait nuire à son crédit, mas non ameuter le peuple contre lui. Que la population ait subitement passé de l'admiration à la haine, et qu'... elle ait demandé avec rage que (Jésus) fût crucifié... c'est (un) trait qui (convient) mieux à la fiction légendaire qu'à l'histoire, et qui ressemblerait plutôt à un effet de théâtre, dans un mélodrame ou une pièce enfantine, qu'à une scène de la vie réelle», Loisy, *op. cit.*, p. 448.

25. «Die Barabbasepisode dient dazu, die Römer zu entschuldigen und die Juden zu belasten», Erich Klostermann, *Das Markusevangelium*, p. 159.

26. Véase antes, p. 99.

27. Son totalmente inaceptables las tesis de quienes dicen que Barrabás era un caudillo rebelde y que llevaba de seis a doce meses preso, esperando la ejecución, cuando le dejaron libre el día del juicio de Jesús. Ethelbert Stauffer sitúa el hipotético levantamiento de Barrabás en un año antes del prendimiento de Jesús. Josef Pickl dice que fue en la Fiesta de los Tabernáculos, seis meses antes del juicio de Jesús. Pero si Barrabás hubiese sido detenido y juzgado culpable de un acto revolucionario habría sido ejecutado de inmediato. Hay un desarrollo de esta hipótesis en «Jesús y Barrabás», H. Z. Maccoby, *NTS vol. 16, 1969-70*, pp. 55-60.

Notas del Cap 11

1. Hay diferencias de detalle: en Lucas, maltratan a Jesús antes; en Juan, durante, y en Marcos, después de que lo interrogue el sumo sacerdote. Tales diferencias se deben al uso diverso que han hecho los evangelistas del motivo tradicional. La descripción menos improbable es la de Lucas. Véase «Jesu Verhöhnung vor dem Synedrium (Mc 14, 65, par.)», Willem Cornelis van Unnik, *ZNW vol. 29, 1930*, pp. 310-311. «... die Leute, die Jesus verhafteten, müssen die Zeit ihm verbringen ehe er vor das Synedrium geführt werden kann» (p. 311); «(bei Mk) an besonders unglücklicher Stelle einrangiert», Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 293; ed. inglesa, p. 271.

2. Véase «Jesus als Saturnalien-König», Paul Wendland, *Hermes* vol. 33, 1898, pp. 175-179. «Der Rettungsversuch des Püatus, den Joh 19, 7-12 auf die Geiselung und Verspottung folgen lässt, ist... historisch unmöglich und auch innerlich unwahrscheinlich, weil Pilatus damit die Ungerechtigkeit seines Urtheilspruches offen dokumentiert hätte» (p. 178). Hay una similitud verbal notoria entre Jn 19, 2a y Mt 27, 29 aa aún mas sorprendente por las escasas coincidencias terminológicas entre el Primer Evangelio y el Cuarto. La transposición del relato del escarnio de Jesús por soldados romanos al lugar que actualmente ocupa en Juan, quizás pudiera deberse a un «revisor» que conociese el Cuarto Evangelio y modelase su relato según la redacción, ya que no el marco, de la versión actual de Mateo.

El que los últimos evangelistas procuren separar en sus relatos la flagelación del pronunciamiento de la sentencia por el gobernador obedece claramente a razones apologéticas; la flagelación era una parte básica de la pena de crucifixión; ver Livio, *Historiae* XXXIII xxxvi 3; Josefo, *B. J.* II 306.

3. Hay una ligera semejanza en la descripción del ropaje espléndido con que fue ataviado Jesús, según el Tercer Evangelio, cuando compareció ante Herodes Antipas, y la del ropaje que llevaba Herodes Antipas poco antes de su muerte (*Ant.* XIX 344).

4. Lo de que la tradición que hay tras Lc 23, 8-11 había aflorado por la época en que se compuso el Tercer Evangelio exige ciertas matizaciones. Sólo es correcto en el supuesto de que el episodio de Herodes de Lc 23, 6-12 formase parte del Tercer Evangelio desde un principio. Pero el episodio es de origen dudoso. Aunque el relato parezca basarse en cierto tipo de tradición, no podemos asegurar que lo introdujese en el Tercer Evangelio el propio evangelista o un revisor postluciano del texto. Hay indicios de muchas correcciones postevangélicas del Relato del Juicio del Tercer Evangelio. Existe una laguna entre Lc 23, 3 y 23, 4; también Lc 22, 67-71 y 23, 4-25 muestran señales de retoques posteriores al Tercer Evangelista. Sin embargo, la redacción de Hechos 4, 27 presupone la misma tradición presente en Lc 23, 8-12. Véase más adelante, p. 262, nota 1.

5. En el Evangelio de Pedro, versículos 6-9, escarnece a Jesús una multitud del pueblo después que Herodes dictase sentencia.

6. Richard Delbrueck ha expuesto un punto de vista distinto en «Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu», *ZNW* vol. 41, 1942, pp. 124-145; sostiene que Lc 23, 11 no puede derivarse de la tradición correspondiente a Mc 15, 16-20.

7. Hugo Grotius, en su *Annotationes in libros evangeliorum*, Amsterdam 1641, ad *Matthaeum* 27 29 parece que fue el primero que advirtió esta similitud. En cuanto a literatura más moderna sobre el tema, véase Wendland, nota 2; además, ver «Der König mit der Dornenkrone», Hermann Reich, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur*, vol. 7, 1904, pp. 705-773: «Man sieht die biblische Verspottungsszene und diese alexandrinische Spott- und Mimusszene sind identisch» (p. 728); «Oft genug haben die römischen Soldaten, denen Christus als Judenkönig übergeben wird, den Juden in Mimus verspotten sehen und über die Figur der burlesken Königs im Mimus gelacht. Gerade im Orient blühte... der Mimus» (p. 730). Véase también «Der König mit der Dornenkrone», H. Vollmer, *ZNW* vol. 6, 1905, pp. 194-198.

Wendland daba por supuesta una relación con las Saturnales: «Wenn die römischen Legionäre Christus zu einem Saturnalien-Könige ausstaffierten, so lag ihnen jedenfalls auch der Gedanke nahe, dass er das Schicksal dieses Königs theilte; denn nach der Maskerade wird er sofort zur Kreuzigung abgeführt», /, c, p. 178.

8. In *Flaccum* 34: mostraban su inicua inclinación empleando a compositores de farsas y titiriteros.

9. In Flaccum 38: como actores en espectáculos teatrales
10. In Flaccum 54b-72.
11. Marci Valerii Martialis De spectaculis Liber VII Marcial describe un acontecimiento real que quizá sucediese durante el imperio de Gayo Caligula (37-41 dC). Ver Suetonio, Caligula lvi 4: ...in Laureólo mimo ... cruore scaena abundavit.
12. Quizá sea incorrecto denominar «legionarios» a los soldados imperiales destacados en Jerusalén el año de la muerte de Jesús. La mayoría de las tropas romanas que servían en Judea en época de paz eran tropas auxiliares, reclutadas en la zona entre la población pagana de Palestina. Véase antes, p. 99.
13. «Die ganze Szene ist unwahrscheinlich», Hans Lietzmann, «Der Prozess Jesu», Sitzungsberichte..., p. 317; también en su Kleine Schriften, vol. 2, p. 257.
14. Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums, Wilhelm Brandt, Leipzig 1893: «... die Darstellung [folgt] genau dem Text von Jesaja 50, 6» (p. 70). L'évangile selon Marc, Alfred Loisy, Paris 1912: «Lc détail du voile jeté sur le visage du Christ pourrait être en rapport avec le passage d'Isaïe (L 6)» (p. 437). «On est... fondé à supposer... un dédoublement de la dérision dans le prétoire» (p. 436). Loisy comentaba de Mc 15, 16-20: «[La] scène est parallèle à elle qui... suit le procès devant [le sanhédrin]. Mais la scène du prétoire a plus de traits originaux, sinon authentiques» (p. 452). «... aus dem Propheten Jes 50, 6... herausgelesen», Martin Dibelius, «Die Alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums», Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft. Wolfgang Wilhelm Grafen v. Baudissin überreich, Glessen 1918, p- 131; también en Botschaft und Geschichte, vol. 2, p. 227; y Formgeschichte des Evangeliums, del mismo autor; «... die Misshandlung [ist] aus Jesaja erschlossen [worden]» (p. 293; véase también p. 187). Die Geschichte der synoptischen Tradition, Rudolf Bultmann, Göttingen 1931): «Auf die Verspottungsszene scheint Jes 50, 6 eingewirkt zu haben» (p. 304; ed. inglesa, Oxford 1968, p. 281).
15. Sobre la posibilidad de que el Cuarto Evangelista, o un posterior redactor, pudiera haberse basado en el Primer Evangelio, en lugar de en el Segundo, en préstamos verbales utilizados en la composición de Jn 19, 2a, véase antes, p. 205, nota 2.
16. Véase antes, p. 54, nota 6.

Notas del Cap 12

1. Véase Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums, Wilhelm Brandt, Leipzig 1893, pp. 201-203.
2. L'évangile selon Marc, Alfred Loisy, p. 461: «Jésus a été crucifié; il a subi ce genre de supplice parce qu'il avait été condamné par l'autorité romaine, dans un procès régulier où le thème de l'accusation n'était pas un blasphème contre Dieu..., mais la prétention messianique à la royauté d'Israël. Lc procès devant Pilate n'a été en aucune façon la ratification du procès que l'évangéliste a supposé devant le sanhédrin», idem, p. 434.
3. La palabra αἰτία se traduce eufemísticamente por «acusación». En el presente contexto significa «causa de condena» o «delito».
«Pour le procureur romain, l'aveu de Jésus (Mc 15, 2, Mt 27, 11, Lc 23, 3 y Jn 18, 37) établissait le crime de rébellion contre l'Empire... Plusieurs passages de l'Évangile montrent l'importance qu'a joué

ce prétendu titre de roi dans la condamnation. Les quatre Évangélistes sont unanimes à rapporter la question précise de Pilate et la réponse de Jésus... Pilate... ne pouvait pas... ne pas tenir compte... de l'aveu», *Circonstances et cause de la mort du Christ*, Raymond Schmittlein, Baden-Baden 1950, p. 63.

4. Jn 3, 13-15; 6, 62; 8, 28; 12, 32; véase Seudocipriano, *De mon-tibus Sina et Sion ix: «Pontius Pilatus, impulsita mente a Deo, accepit tabulam et titulum et scripsit tribus unguis... "Iesus Nazarenus rex Iudaeorum", et in capite ligni clavis tabulam cum nomine regis Iudaeorum confixit»* (CSEL 3, p. 113; MPL 4, col. 915).

«... die Passion ist kaum noch Passion. Der Tod ist vollständig in den Sieg verschlungen und beinahe nur eine Rückkehr zum Vater», «...die Kreuzigung wird ὑψωβηναι genannt in einem Sinn, der dem δοξασθήναι gleichkommt», *Das Evangelium Johannis*, Julius Wellhausen, Berlin 1908, p. 113.

5. E. g., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Rudolf Bultmann, p. 293; ed. inglesa, p. 272.

6. *Mysterious Revelation*, pp. 295, 296.

7. Dibelius llegaba a dudar que fuese fidedigno el relato marcosiano de las diligencias ante Pilatos, pero no el hecho del titulus: «Die Pilatusszene... (Mc) 15, 2-4 [scheint] durch Rückschluss aus der überlieferten αιτία am Kreuz gewonnen zu sein», «Das historische Problem der Leidensgeschichte», *ZNW* vol. 30, 1931, p. 200 (*Botschaft und Geschichte*, vol. 1, p. 256).

8. ζχ, ψευδόχριστον αὐτόν [ἐφίνευσαν] (ὡς λέγοντα εαυτόν δεόν) οὐδέ πλέον ἔχοντα τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων χατὰ τήν σάρχα, Cirilo de Alejandría, *Commentarium in Matthaicum ad XXVI 67* (MPG 72, col. 460).

9. *Dialogue cum Tryphone Iudaeo LXXIII 1* (Edgar J. Goodspeed, op. cit., p. 182; MPG 6, col. 645).

10. *Adversus Marcionem, liber tertius, XIX 1* (*Corpus Christianorum, Tertulliani opera, pars prima*, p. 533; CSEL 47, p. 408; MPL 2, col. 347).

11. *Adversus Iudaeos X 11* (*Corpus Christianorum, Tertulliani opera, pars secunda*, p. 1378; MPL 2, col. 628).

12. *Caput ix* (CSEL 3, p. 113; MPL 4, col. 915).

13. «... titulus qui causam poenae [indicat]», Suetonio, Domiciano χ 1 (ver Caligula xxxii 2).

14. «Als geschichtlich gesichert können... gelten: die Datierung nach Mc 14, 2, die Tatsache des letzten Mahles, die nächtliche Verhaftung mit Hilfe des Judas, die Verurteilung durch Pilatus zum Kreuzestod, der Zug zum Kreuz und die Tatsache der Kreuzigung», Dibelius, *l. C*, p. 201 (pp. 256, 257).

Cabría decir que tan importante es advertir lo que en la lista se omite como considerar lo que se incluye.

15. Burkill, op. cit., pp. 239, 240; Bultmann, op. cit., p. 342, ed. inglesa, p. 313.

16. «Lc psaume XXII domine... les récits évangéliques de la passion. Rien de plus naturel que d'en mettre les premiers mots dans la bouche du Christ expirant. C'était consacrer l'interprétation messianique du psaume tout entier... Ceux qui ont fait prononcer à Jésus les premiers mots du psaume songeaient au caractère messianique de cette prière où David était censé parler au nom du Messie. Ce que le psalmiste avait dit pour lui, Jésus avait bien pu, il avait dû le répéter», *L'évangile selon Marc*, Loisy; pp 467; 46g *Comparar j)as älteste Evangelium*, de Johannes Weiss, p. 337, y *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Dibelius, pp. 194, 195; ed. inglesa, pp. 193, 194.

Notas del Cap 13

1. Véase Oer galiläische Am-ha-Ares des zweiten Jahrhunderts, Adolf Büchler, Viena 1906: «Der Nichtpriester brauchte... weder levitische Waschungen und Reinigungen noch Besprengungen vorzunehmen, ebensowenig seine Gefäße und Geräte levitisch zu reinigen», p. 126. Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums, Wilhelm Brandt (Beiheft 18 zur ZAW, Glessen 1910): «Wenn der Evangelist Marcus...behauptet, die Juden "ale" hielten diese Bräuche ein, so ist das höchstens... für seine eigene spätere Zeit... richtig», p. 37; «Der Überlieferung, dass die tibat yadayim alte Sitte war, möchte ich nicht widerprechen. Aber sie wird nur von den Priestern im Tempel geübt worden sein», p. 140. Por el mismo autor, judische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien (Beiheft 19 zur ZAW, Glessen 1910): «Der Autor im Evangelium des Marcus bezeugt als religiösen Brauch, nach Marktbesuch zu baden, bevor man Speise zu sich nimmt, für seine Zeit», p. 41; «Jene... Rede, was einen Menschen nicht und was ihn wohl verunreinige, ist kaum für eine echte Rede Jesu zu erklären», p. 62. Este criterio resulta aceptable si uno tiene en cuenta que la cuestión de los alimentos permitidos y de sentarse a la mesa con personas incircuncisas provocó agrias polémicas en la comunidad apostólica (Gal 2, 12-13; Hechos 10, 14-16; 15, 20, 29; 21, 25). Si Jesús hubiese aclarado la cuestión con un dictamen claro, los dirigentes de los apóstoles habrían invocado su decisión (y no la del $\omega\nu\epsilon\theta\mu\alpha$ $\delta\gamma\omega\nu$. Hechos 15, 28). Véase también *The Synoptic Gospels*, Claude Goldsmid Montefiore, Londres 1927: «La pureza ritual parece que era en la época de Jesús una cuestión relacionada básicamente con los sacerdotes... ¿cuándo se convirtió en regla el que todos los judíos debieran lavarse ritualmente las manos antes de las comidas?... La norma que lo hizo obligatorio para los laicos no se impuso hasta unos treinta o cuarenta años después de la Destrucción del Templo», pp. 132-135. [Nota de los revisores: Véase también, a este respecto, «La Comunidad (Haburah) en la segunda república judía», J. Neusner, HTR, vol. 53, 1960, pp. 125-142; véase *New Life on the Earliest Gospel*, T. A. Burkill, Ithaca, Nueva York, 1972, p. 204, nota 11; *Jesús el judío*, Geza Vermes, Muchnik Editores, Barcelona 1977, pp. 32, 33.]

2. Véase mi «Fragmentos sadoqitas IV 20-21 y la Exegesis de Génesis 1, 27», ZAW vol. 68, 1956, pp. 61-84, 264; «Das Logion Mark χ 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament», Gerhard Delling, *Novum Testamentum*, vol. 1, 1956, pp. 263-274; véase también mi «Génesis 1, 27 y lo que dice Jesús sobre el divorcio», ZAW vol. 70, 1958, pp. 260, 261; «Het evangelisch echtscheidingsverbod», Frans Neiryneck, *Collationes Brugenses et Gandavenses*, vol. 4, Brugg 1958, pp. 25-46.

3. El Primer Evangelista, percibiendo lo improbable de la pregunta tal como se formula en Mc 10, 2, alteró el texto, añadiendo las palabras $\chi\omicron\tau\acute{\alpha}$ $\pi\alpha\sigma\alpha\nu$ $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\alpha\nu$ (Mt 19, 3).

4. Pablo conocía un precepto por el que se declaraba unido el lazo del matrimonio, y se lo atribuyó a Jesús. Por tanto, lo que se dice en Mc 10, 6-9 es parte de la tradición. Sin embargo, el marco que adjudica el Segundo Evangelista a lo dicho en Mc 10, 2-5 (lo convierte en elemento de una discusión con ciertos fariseos) no es ni tradicional ni histórico.

5. Asimismo, los otros elementos de Mc 12 (y el discurso de Mc 13, 3-36) deben su emplazamiento actual en el Evangelio al Segundo Evangelista.

6. «... (man könnte) die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen», Martin Kahler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1896, p. 80, nota 1. «Die Passionsgeschichte stellt... den ersten schriftlich fixierten Text der Überlieferung von

Jesus dar. Diese ist dann nach rüchwäts gewachsen. Das gilt mindestens für das Markusevangelium... Markus setzt... vor die Passionsgeschichte die Überlieferung von Jesus, davor die vom Täufer», Oer Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Willi Marxsen, Göttingen 1956, p. 17. «[En] los trece primeros capítulos, [el evangelista] expone ciertas ideas normativas, a la luz de las cuales... podría estar capacitado el lector para interpretar la Pasión», *Mysterious Revelation*, T. A. Burkiii, Ithaca, Nueva York, 1963, q. 218.

7. Jn 8, 44.

8. Hechos 25, 19.

9. Puede verse un ejemplo de cómo creció la hostilidad y se intensificaron los sentimientos de enemistad con el paso del tiempo, comparando Mt 23, 1-36 con la referencia, más antigua, de Mc 12, 38-40. Cada Evangelio refleja su tiempo y su entorno, h Mark a Román Gospel?, Benjamín Wisner Bacon, Harvard Theological Studies Vil, Cambridge, Mass., 1919, p. 73. «... la invectiva se elabora y amplía tanto cualitativa como cuantitativamente», ídem.

10. En relación directa con Mc 11, 27-33 (que narra un debate) hay en Mc 12, 1-12, 13-17, 18-27, 35-37 y 38-40 una acumulación de disputas y discusiones. Esta ordenación es, evidentemente, obra del autor.

11. Este comentario es también aplicable a algunas secciones de Mc 11 y a casi todo el contenido de Mc 13.

Marcos 11, 22-24 refleja un entorno galileo. «Esta montaña», que ha de ser arrojada en el mar, presupondría su proximidad a una extensión de agua. La asignación de la perícopa al «Ministerio de Jerusalén» es cosa del autor (véase *Das Evangelium Mará*, J. Wellhausen, Berlín 1903, p. 97). También Mc 12, 28-34 tenía en una tradición precedente un entorno distinto del que tiene ahora, como demuestra el paralelo más antiguo de Lc 10, 25-28.

El discurso escatológico de Mc 13, situado entre los relatos de disputas y controversias anteriores y el subsiguiente relato de la Pasión, tiene por objetivo explicar la demora de la parusía sustentando, al mismo tiempo, esperanzas de su advenimiento, no demasiado lejano.

12. «Forma parte del objetivo doctrinal [bastardilla nuestra] de San Marcos el indicar claramente a sus lectores que la inquina de los judíos fue el factor determinante de la crucifixión», Burkill, op. cit., p. 122. La indicación del Segundo Evangelista en Mc 15, 10 permite una variedad de explicaciones. Si, además del sentido teológico que pudiera haber querido darle el evangelista, tiene algún sentido histórico, debe interpretarse en el de que los miembros de la jerarquía estaban envidiosos (y, podemos añadir, temerosos) por la influencia que ejercía Jesús sobre las masas. La interpretación del propio evangelista de la «envidia» probablemente procediera de la creencia de que los jerarcas envidiaban a Jesús por su rango superior en el plan de Dios.

El relato de una consulta de los miembros del Consejo Supremo, del que poseemos las dos distintas versiones de Mc 14, 1-2 y Jn 11, 47b, 48, 50, 53 no carece de fundamento histórico. Pero las referencias de los evangelistas a acontecimientos anteriores al momento de la sesión del Consejo, y que implican intenciones de matar a Jesús, se deben a los esquemas literarios de los evangelistas, reforzados por el antagonismo comunitario entre los grupos judíos mesiánicos y no mesiánicos. Se compusieron las escenas que mostraban la hostilidad judía retrospectivamente y se situaron también tales escenas retrospectivamente en la estructura biográfica de la carrera de Jesús.

El hecho de que no se conceda una importancia básica a los diversos objetivos doctrinales y a las intenciones literarias de los evangelistas, que escribieron sometidos a presiones ambientales

diferentes, es una debilidad grave en investigadores como A. N. Sherwin-White, «El juicio de Cristo y los evangelios sinópticos», *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, pp. 24-47; *The Trial of Jesús*, James C. McRuer, Toronto 1964; y «Reflexiones sobre el juicio y la muerte de Jesús», Haim H. Cohn, *Israel Law Review*, vol. 2, 1967, pp. 332-379. Sobre la primera de estas obras, véase «La condena de Jesús: crítica de la tesis de Sherwin-White», T. A. Burkill, *Novum Testamentum*, vol. 12, 1970, pp. 321-342; sobre la segunda, véase mi breve reseña en *The Anglican Theological Review*, vol. 47, 1965, pp. 120-121. [Nota de los revisores: El artículo de Cohn queda invalidado por su libro *The Trial and Death of Jesus*, Londres 1971.]

13. El Segundo Evangelista parece dar la impresión de que Jesús sólo había estado una vez en Jerusalén (¡aunque Mc 11, 2 y Mc 14, 13 digan implícitamente que había estado antes allí!). Hay autores que han reconocido que tal disposición se basa exclusivamente en el plan literario del evangelista y sostienen que el relato marcosiano funde en una sola dos visitas distintas de Jesús a Jerusalén, separadas por un intervalo de medio año. Sin embargo, lo más probable es que Jesús visitara varias veces la ciudad. No hay forma de determinar cuántas veces estuvo allí, o en qué momentos de su vida, ni cuánto tiempo duró concretamente una de sus visitas. El «Ministerio de Jerusalén» marcosiano es una elaboración literaria artificial... y la ordenación del Cuarto Evangelio, que informa de varias visitas de Jesús a Jerusalén, aún es más artificial.

14. «Von Anfeindungen Jesu mag die Gemeinde oft gesprochen haben, weil sie selbst diese erfuhr», «Der Menschensohn», Eduard Schweizer, *ZNW*, vol. 50, 1959, pp. 185-209, en p. 199.

15. «[Podemos] señalar... puntos en los Evangelios en que el ambiente de la época de los apóstoles e... incluso de la época pos-apostólica, han impregnado... la cruz y la resurrección de Cristo. Y, sin embargo, están situados en la "época" de Jesús», «El concepto bíblico de tiempo y nuestros evangelios», Jindrich Mánek, *NTS*, vol. 6, 1959, pp. 45-51, en p. 46. «[su] concepción del tiempo permitió "a los autores de" Marcos, Mateo y Juan reseñar un acontecimiento de la vida de Jesús de Nazaret y un acontecimiento de la vida de la Iglesia primitiva en un documento escrito. Aunque, cronológicamente... la Iglesia primitiva vive después de la muerte de Jesús, es su compañera» (p. 47). «En... nuestros Evangelios hallamos... no sólo la trayectoria del Jesús histórico sino también la trayectoria de Cristo con la Iglesia apostólica... El tema de... nuestros evangelistas no es sólo la época de la vida de Jesús..., a ellos no les interesa el Jesús "histórico" sino el señor vivo de la Iglesia... La imagen de Cristo en los... Evangelios no sólo pertenece a la época de la historia de Jesús de Nazaret» (pp. 4748).

16. En Mc 2, 24 «los fariseos», que critican la conducta de los discípulos, se dirigen al propio Jesús. En el pasaje paralelo Lc 6, 2-3 los fariseos reprenden directamente a los discípulos, pero no reciben, sin embargo, réplica de Jesús. La versión lucasiana no es, en este caso, más histórica. El Tercer Evangelista percibió que era ilógico reprochar a Jesús una acción que no se dice que él haya realizado. El evangelista modificó el relato marcosiano haciendo que los fariseos se dirijan a los discípulos en vez de dirigirse a Jesús. En este caso no utilizó una fuente independiente, como puede comprobarse por el versículo 3, donde es Jesús, y no uno de los discípulos, quien replica al reproche.

17. (Es) lässt sich... feststellen, dass die Formung des Stoffes überwiegend in der palästinensischen

Urgemeinde erfolgt ist», *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Rudolf Bultmann, Göttingen 1931, p. 49. «Das es... die Gemeinde war, die diese Geschichten formte, und dass sie — auch wo einheitliche Konzeptionen vorliegen— nicht ohne weiteres geschichtliche Begebenheiten wiedergeben, zeigt sehr deutlich die Tatsache, dass mehrfach das Verhalten der Jünger verteidigt wird... Die Jünger sind die Angegriffenen, d. h. die Gemeinde ist es, und sie wehrt sich mit der Berufung auf ihren Meister», *ibidem*, p. 50; ed. inglesa, p. 48.

Véase también «¿Fue hecho el sábado para el hombre?», Francis Wright Beare, *JBL*, vol. 79, 1960, pp. 130-136: «El análisis crítico... indica varias etapas en la formación de la perícopa. No está claro si el dictamen, o el par de dictámenes (Mc 2, 27-28), con los que empezó todo, pueden considerarse auténticos... la idea no procedía de Jesús, sino de la Iglesia Apostólica de Palestina, que estaba enfrentada a los fariseos, que criticaban el que los judíos cristianos no guardasen el sábado. La respuesta cristiana a las acusaciones (Jesús, el Hijo del Hombre, el Mesías, es Señor del Sábado) pasó luego a considerarse dictamen del propio Jesús, y la pequeña historia de los discípulos en los trigales se creó a modo de estructura para situar el dictamen. Los sucesivos suplementos (primero la referencia al ejemplo de David; luego, al cumplimiento de sus deberes por parte de los sacerdotes) amplía el área de la argumentación. No sólo la ley del sábado, sino todo el sistema de observancia judía queda subordinado a la autoridad de Jesús... Los seguidores de Jesús siguen los pasos del "hijo más grande del gran David" y se consagran al servicio sacerdotal del reino de Dios. Consideramos, pues, esta perícopa basada en realidad en cierto recuerdo de la actuación y las actitudes de Jesús, pero creemos que debe su actual forma y la mayor parte de su fondo a complejas adaptaciones producidas en el curso de su transmisión, al servicio de la apologetica cristiana y frente a las críticas judías (fariseas)» (p. 135).

18. Jn 1, 24; 4, 1; 7, 32-36, 45-49; 8, 13; 9, 13-17, 40; 11, 46-47, 57; 12, 19, 42; 18, 3. El autor del Cuarto Evangelio aisló a los fariseos para atacarles, atribuyéndoles la responsabilidad de los padecimientos de Jesús. En Mateo, la acalorada disputa se debe a la decepción; en Juan, sólo hay fría hostilidad.

19. Ant XX 201-203; Eusebio, *Historiae ecclesiasticae* II 23, 23-24 (GCS Eusebio II, 1, p. 174; MPG 20, col. 205).

20. En general, véase Bultmann, *op. cit.*, pp. 54-56; ed. inglesa, pp. 52-54. Varios meses después de haber hecho esta tabulación, cayó en mis manos un artículo de A. F. J. Klijn, «Escribas, fariseos, sumos sacerdotes y ancianos», publicado en *Novum Testamentum*, vol. 3, 1959, en pp. 259-267. En algunos aspectos, sus deducciones coinciden con las mías. «Nos vemos obligados a trazar una línea diferenciadora entre los relatos de la Pasión y el resto del relato evangélico», afirma Klijn p. 259. Pero la línea no puede trazarse de forma tan rígida como él propone, es decir, entre los capítulos 13 y 14 del Segundo Evangelio (y los capítulos correspondientes de los otros Evangelios sinópticos). Las denominaciones de los adversarios de Jesús en Mc 11, 18 y 11, 27 indican que los relatos en que se producen tienen lazos tradicionales con el relato de la Pasión.

21. Bultmann llama a Mt 27, 62-66 «eine apologetisch motivierte Legende», *op. cit.*, p. 297. El relato no tiene contrapartida en Marcos ni en Lucas. Pertenece a los estratos más tardíos de las tradiciones evangélicas. Es de carácter puramente legendario y de propósitos apologeticos.

22. En cuanto a Mc 10, 2-9 y 12, 1-12, véase antes, pp. 222, 223

23. Sería erróneo hacer afirmaciones generalizantes sobre las actitudes de saduceos y fariseos hacia Roma. Calificar a los primeros de «colaboracionistas» y a los segundos de «patriotas» es igualmente inexacto. Bajo Hircano II y Aristóbulo II (en tiempos de Pompeyo) los saduceos fueron el partido que apoyó la independencia nacional, mientras que los fariseos aceptaron la soberanía romana. Diezmado su número y roto su poder, los saduceos retuvieron, sin embargo, los cargos más altos dentro de la administración teocrática, aunque los que desempeñaban el sumo sacerdocio fuesen ya sólo titeres. Sólo los que estaban dispuestos a colaborar eran nombrados para estos cargos por Herodes el Grande, que podía, además, destituirles arbitrariamente. La misma situación existió durante el período procuratorial. Raras veces se mostraron dispuestos los dirigentes sacerdotales a arriesgarse a un conflicto con el representante del gobernador. Pero en el año 66 dC fue un vastago de una familia saducea quien encendió la llama de la rebelión (B. J. II 409). Aunque desaprobaban el extremismo de los zelotes, los saduceos combatieron en la guerra contra Roma, mientras que los fariseos se mostraron indiferentes a la libertad política y dispuestos a someterse, siempre que se les garantizase libertad religiosa. La relación que hace Josefo de los acontecimientos que tuvieron lugar durante la rebelión, y su propia conducta, indican que los fariseos aceptaron a veces un entendimiento con los romanos.

24. De ahí las disputas evangélicas con los fariseos. Esta polémica matizó incluso el relato mateano de las actividades de Juan el Bautista, tal como se ve si comparamos Mt 3, 7 con Lc 3, 7. En el Tercer Evangelio, el Bautista reprueba a las multitudes (oí ὄχλοι) en general, llamándoles «raza de víboras». El Primer Evangelista retiene la frase (la pone incluso en boca de Jesús, Mt 12, 34; 23, 33), pero sustituye las «multitudes» de Lucas por «fariseos y saduceos», como blanco de la reprobación. El evangelista detesta a los fariseos y atribuye sentimientos similares a Jesús, e incluso a Juan.

25. Una de las falacias más comunes de la exégesis neotestamentaria es identificar «escribas» con fariseos. Un escriba γραμματεὺς o νομικός es un «funcionario»; en la terminología moderna utilizaríamos la designación de «funcionario del Estado». En la antigua organización social judía se daba este título a los individuos cualificados para exponer e interpretar la ley. No había diferencia alguna entre la ley religiosa y la ley del Estado. Entre los escribas no sólo había fariseos sino gentes de otras ideologías. La identificación errónea se debe, en gran parte, al autor del Primer Evangelio, que utilizó ostensiblemente los términos como sinónimos. El Primer Evangelista, que era, por formación, fariseo, acabó profesando una aversión especial al grupo judío del que procedía. En la era del cronista, los levitas ocupaban una posición que ocuparían más tarde los «escribas». Éstos, que eran, en principio, un elemento laico, debían su influencia no al nacimiento o al privilegio, como sucedía con los sacerdotes y los ancianos, sino a una educación superior. En la época de Jesús, los γραμματεῖς aún ocupaban sólo posiciones inferiores en la administración judía. Los escalones más altos estaban reservados a la aristocracia sacerdotal. Donde se mencionan «escribas» en el Nuevo Testamento, junto con sacerdotes y ancianos (o «dirigentes»), como miembros del Gran Sanedrín, su posición es análoga a la de los miembros de una asamblea legislativa nombrados oficialmente frente a los miembros electos de dicha asamblea. Esto no significa que el Sanedrín, además de contar entre sus miembros con «escribas», estuviera también compuesto por representantes elegidos democráticamente; significa que sacerdotes y ancianos detentaban su posición por nacimiento, mientras que los escribas ostentaban la suya en virtud de la educación y el aprendizaje. Después del año 70 dC, una vez abolido el sumo sacerdocio, los rabinos (en virtud de las mismas calificaciones que poseían los escribas) alcanzaron el caudillaje espiritual de la nación. Levitas,

escribas y rabinos, sucesivamente, jugaron un papel similar, en sus relaciones con la clase superior de los sacerdotes, dentro de la historia judía, que los representantes de la plebs en sus relaciones con los patrien y los optimates en la sociedad romana.

26. Véase p. 229, nota 9.

27. Ver «Fariseos y herodianos en Marcos», Benjamin Wisner Bacon, JBL, vol. 39, 1920, pp. 102-112, especialmente pp. 107, 110, 112; véase también, del mismo autor, *The Gospel of Mark: Its composition and date*, New Haven, Conn., 1925, p. 75; compárese con «Les Hérodiens», Alias J. Bi(c)kerman(n), *Revue biblique*, tomo 47, 1938, pp. 184-197, y «Les Hérodiens de l'évangile», Paul Joüon, *Recherches de science religieuse*, tomo 28, 1938, pp. 585-588; también *Das Evangelium des Markus*, Ernst Lohmeyer, Göttingen ³1951, p. 67, nota 2.

Debería tenerse en consideración la forma latinizada Ἡρῴδιανοί. Indica que en el pensamiento de gentes entre las que se originó la tradición, se asociaba a los «herodianos» con los romanos (se unieron a las fuerzas legionarias contra los revolucionarios zelotes durante el período 66-70 dC). La forma latinizada del vocablo puede también deberse al hecho de que el Evangelio marcosiano se escribió en Roma.

28. Los sentimientos, ya que no las ipsissima verba de Agripa II, nos los transmite Josefo en el discurso que incluye en B. J. II 345-404. Los romanos victoriosos trataron a varios destacados representantes del fariseísmo no sólo con benignidad sino con consideración. Un ejemplo concreto nos lo proporciona el relato de la huida de Yojanán ben Zakay de la asediada Jerusalén y su acogida por Vespasiano, que le dio permiso para abrir una academia en Yabhneh (Jamnia); véase T. B. Gittin 56a. No caben prácticamente dudas de que los romanos consideraban a los fariseos como sus aliados potenciales, si es que no reales.

29. *Geschichte der synoptischen Tradition*, Rudolf Bultmann, pp. 224, 225; ed. inglesa, pp. 210, 211.

30. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, M. Dibelius, Tübingen 1959, pp. 84-87; ed. inglesa, pg 87-89. Para un tratamiento más actual del asunto, véase *Mysterious Revelation*, Burkill, pp. 86-95.

31. El hecho de que el término λεγιών se convirtiera más tarde en un vocablo romano asimilado por las lenguas griega y aramea carece de relevancia en lo que a la cuestión del origen del relato se refiere.

32. Ver B. J. III 233, 289. El comandante de esta legión, Trajano (el padre del futuro emperador), estuvo también en Galilea, según los pasajes de B. J. III 458, 485.

33. Papiro del Museo Británico 1912, líneas 96-98: μή ἐπάγεο-βαι η" πεοσειεσθαι ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου χαταπγέοντας Ιουδαίους ἐξ οὐ μείζονος ὑπόνοιας ἀνανκασ*ησομ[αι] λαμβάνειν; véase *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Harold Idris Bell, Londres 1924, p. 25.

Por supuesto, la interpretación que aquí se ofrece no se considera segura y establecida. Las palabras pueden expresar simplemente una prohibición de admitir dentro de la πολιτεία judía de Alejandría inmigrantes judíos del extranjero. El decreto menciona, además de Siria (Antioquía era el cuartel general de la propaganda misionera mesiánica), también a Egipto, como zona de la que podría esperarse una influencia indeseable. Pero, ¿habría utilizado Claudio un lenguaje tan fuerte si sólo se

tratara de un caso de movimientos normales de judíos de un lugar de residencia a otro? Esto difícilmente podría explicar por sí sólo las «graves sospechas» del emperador, a las que éste alude en su decreto.

Claudio no tenía prejuicios antijudíos. El hecho de que restaurase en Judea a un rey judío, convirtiendo a Agripa en gobernante de toda Palestina, demuestra suficientemente que no era, en principio, hostil hacia los judíos en cuanto tales. Si él, en su decreto a los alejandrinos, acusa a los judíos de haber propagado una epidemia en todo el mundo (χοινή τις της οικουμένης νόσος), se refería al fermento que la agitación mesiánica y apocalíptica había producido entre los habitantes judíos de todo el imperio. Véase mi artículo «Tácito y Plinio: los cristianos primitivos», *Journal of Historical Studies*, Princeton, vol. 1, 1967-68, pp. 31-36.

34. Suetonio, *Claudius* xxv 4 (véase Hechos 18, 2).

35. T. B. Sanedrín 97b. Algunos manuscritos dicen *inxy* (su esencia) en vez de *orm* (su espíritu, su aliento). Agradezco a Leon Roth, que fue rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén, el que llamase mi atención hacia este pasaje y sus sugerencias respecto a su interpretación, que desde luego no tiene un carácter definitivo.

36. Abu-'l-Fath Muhammad asch-Schahrastâni's *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Theodor Haarbrücker. Erster Theil, Halle, 1850: «...sie erklären 'Isa (= Jesus) in seinen Ermahnungen und Anweisungen für wahrhaftig, und behaupten, er habe der Thorâ nicht im Gerigsten widerprochen... nur dass sie seine Prophétie und Sendung nicht anerkennen. Einige von ihnen sind der Ansicht, 'Isa selbst habe nicht den Anspruch gemacht, dass er ein gesendeter Prophet und der Stifter eines Gesetzes sei... Sie sagen ferner: die Janûd (= Juden) haben Unrecht begangen, da sie ihn zuerst für einen Lügner erklärten, dann seine Berufung nicht anerkannten und ihn zuletzt tödteten, und dann seine Stellung und Absicht verkann-ten», p. 253; en la edición original de William Cureton del *Book of Religious and Philosophical Sects*, de Shahrastâni, Londres 1842, p. 167.

La información de Ash-Shahrastâni sobre la existencia de los ananitas puede que proceda de Al-Birûni. Su descripción de sus creencias puede basarse, hasta cierto punto, en una mezcla. Queda en pie el hecho importante de que en la Edad Media hubo judíos que conservaron esa concepción clara, imparcial y desapasionada de las actividades de Jesús.

37. La actitud musulmana hacia Jesús es también una herencia de ciertos judíos... judíos de un tipo que difícilmente podría calificarse de «judeo-cristiano», pues carecían prácticamente de cristología.

38. Rudolf Bultmann, op. cit.: «Die spezifisch eschatologische Stimmung (bildet) das Charakteristikum der Verkündigung Jesu», p. 222; ed. inglesa, p. 205. Véase Amos N. Wilder: «El carácter y la forma de la expresión de Jesús está determinado únicamente por su conciencia es-catológica y su vocación», *The Cullmann Freundesgabe Neotestamentica et Patristica*, ed. W. C. van Unnik, Leiden 1962, p. 8.

39. Los mismos reproches que hace Jesús en los Evangelios sinópticos a los fariseos en general, se los hacen en el Talmud varios rabinos judíos a ciertas clases de fariseos. El telón de fondo es, en ambos casos, palestino. Los Evangelios y el Talmud desaprueban prácticas que los dirigentes religiosos consideraban imperfectas. Jesús quizás hubiera expresado tales ideas sin excluirse por ello de la

«escuela farisea», limitando sus críticas a casos concretos y específicos. Al criticar a individuos concretos, puede que Jesús irritase a algunas personas de su entorno, pero esta animosidad no habría sido base suficiente para acusarle de un delito político. En los círculos judíos había una fuerte resistencia a plantear disputas internas ante un magistrado no judío. Véase mi artículo «Fragmentos sadoqitas IX, 1», *Revue de Qumran*, tomo 6, 1967, pp. 131-136.

40. Ant XX 199-201; Eusebio, *Historiae ecelesiasticae* II 23, 21-24 (GCS Eusebio II, 1, pp. 172-174; MPG 20, cois. 204, 205).

41. El Tercer Evangelista utilizó sin duda una fuente para su ampliación de Mc 11, 1-10. Lo que leemos en Lc 19, 39-44 se deriva de esa fuente, una fuente caracterizada por una actitud favorable hacia el fariseísmo. En Lc 19, 39 los fariseos parecen preocupados por la seguridad de Jesús. Hay otros pasajes que proceden de la «Fuente Especial» de Lucas, en que vemos que se retrata de un modo similar a los fariseos; por ejemplo, Lc 13, 31 (el Herodes de este pasaje parece ser Herodes Antipas). Véase más adelante, p. 272, nota 14.

Si, como parece haber pensado Schlatter (véase antes, p. 114, nota 10), la perícopa Lc 23, 27-31 procedía del mismo tipo de entorno que Lc 19, 39-44, existió un grupo judeocristiano que mantuvo relaciones amistosas con los fariseos después del desastre de los años 66-70 dC. La nota de desesperación que surge en Lc 23, 27-31 (obsérvese el contraste entre Lc 23, 29 y Lc 11, 27b), sugiere que la perícopa no nació hasta después de la caída de Jerusalén (hay un paralelo de Lc 23, 29 en 2 Baruc 10, 13-16). La perícopa preservaría, pues, una veta de tradición judeocristiana de fecha relativamente tardía, que muestra simpatía por la causa judía; aquellos entre quienes surgió la tradición, sentían como judíos el desastre nacional. Este grupo parece que intentó evitar una ruptura con los fariseos. Tradiciones de la «Fuente Especial» lucasiana han preservado, en términos generales, su timbre palestino, mientras que la «tradición marcosiana» sufrió un proceso de reelaboración textual en Roma. Quizás merezca la pena comentar que los contenidos de Lc 11, 27 y 23, 29 se funden en el Evangelio de Tomás, Logion 79, y la yuxtaposición parece que se hizo en pro de una interpretación encratita.

42. Hasta los indicios que hay en Marcos y Juan de un desacuerdo entre Jesús y su círculo familiar es muy posible que estén matizados e influidos por las condiciones que imperaban en la «iglesia apostólica», es decir, la rivalidad entre los seguidores de Santiago, el hermano del Señor, y los de Pedro, el jefe de los Doce. Véase mi artículo «I Corintios XV 3b-7», *Novum Testamentum*, vol. 2, 1957, pp. 142-150.

Notas del Cap 14

1. El relato no es primitivo, ni es creación del evangelista ni de un redactor postlucasiano. El relato del interrogatorio de Herodes a Jesús se basa en una tradición que había nacido después de la que hay tras el Segundo Evangelio. Esta tradición, aunque sea secundaria, podría haberla conocido también, de algún modo, el autor del Evangelio de Pedro, pero no podemos estar seguros de ello. El autor del Evangelio de Pedro quizás basara su relato en tradiciones orales, quizás nacidas de la base literaria aportada por Lucas y Mateo.

Martin Díbelius dudaba de que el autor del Tercer Evangelio se hallase en condiciones de utilizar

tradiciones o fuentes, no marcosianas, para su relato de la Pasión. Dibelius creía Lc 23, 6-12 obra del evangelista a partir de deducciones sin recurrir a fuentes no marcosianas: «Lukas besass... keine konkrete Überlieferung von den Vorgängen bei Herodes», Martin Dibelius, «Herodes und Pilatus», ZNW, vol. 16, 1915, pp. 113-126, en p. 122; y también Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze, Band 1: Zur Evangelienforschung, Tübingen 1953, pp. 278-292; en p. 288. «Lukas... hat... gehört, dass Herodes und Pilatus im Prozesse Jesu gemeinsame Sache gemacht haben. Diese Nachricht veranlasste ihn, seiner Leidengeschichte eine Herodesszene einzuverleiben, die des konkreten Inhalts ermangelt und lediglich aus bekannten Motiven aufgebaut ist», ibidem, p. 123, resp. 289.

Aunque estoy de acuerdo con la opinión de Dibelius de que Lc 23, 6-12 no se basa en recuerdos históricos, no creo, sin embargo, que el propio Tercer Evangelista recompusiese el relato ligando elementos marcosianos sueltos y situándolos en un contexto nuevo y distinto. Parece más probable que la modificación de los elementos tradicionales primitivos se produjese en el proceso formativo de la tradición, y que el evangelista (o quizás un redactor postluciano del Tercer Evangelio), al tropezarse con una referencia a la participación de Herodes (Antipas) en el proceso de Jesús, insertase el episodio Lc 23, 6-12 en el relato del interrogatorio de Pilatos a Jesús. La redacción de Hechos, 4, 17 indica que circulaba una historia de este tipo, formada, sin duda, a partir de Salm 2, 1-2, para aportar más pruebas aún del cumplimiento de las profecías. Ver antes, p. 207, nota 4; y W. Koch, ed. Zum Prozess Jesu, p. 32.

2. Véase antes, p. 21, y «Evolución histórica del relato de la mujer siriofenicia (Marcos vii: 24-31)», T. A. Burkill, NovT, ^vo\ . 9, 1967, pp. 161-177; también figura en el libro del mismo autor New Life on the Earliest Cospel, pp. 94-120.

3. El marco mateano del texto socava la hipótesis de que se trata de una declaración auténtica de Jesús; Mt. 18, 15-17a es una adaptación de una norma disciplinaria antigua, precristiana. Las palabras del versículo 17b son un añadido que no procede necesariamente de Jesús.

4. Los cobradores de impuestos de los Evangelios sinópticos probablemente no sean los propios concesionarios, sino sus empleados, que tenían por misión recaudar los impuestos pendientes de la población rural. Ver «Zöllner und Sünder», Joachim Jeremías, ZNW, vol. 30, 1931, pp. 293-300.

5. Messias König Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen, Josef Pickl, Munich ²1935, ed. inglesa The Messiah, San Luis y Londres 1946, p. 146. Ver también el capítulo «Jesús and Zelots» de The State in the New Testament, de Oscar Cullmann, pp. 8-23 y «Jesu Heiliger Krieg», Otto Betz, Novum Testamentum, vol. 1, 1957, pp. 116-137, en especial pp. 133-137: «Das Ende Jesu ist stark von der deutenden Kraft der arsten Glaubenszeugen gestaltet worden. Dabei hat man wohl die zum heiligen Krieb gehörenden Züge nicht etwa verstärkt, sondern eher abgeschwächt. Angesichts der römischen Kontrolle erscheint das durchaus verständlich, denn es war gefährlich, Anhänger eines heiligen Krieges zu sein», /. c, pp. 135, 136.

6. Der Weltheiland, Hans Lietzmann, Bonn 1909, pp. 30, 31; también en Kleine Schriften, vol. 1 (Texte und Untersuchungen, vol. 67, Berlin 1958), p. 44.

7. Hi i 'la es una palabra aramea (i i'Ta en hebreo), utilizada en varios ^pasajes con el significado de vagabundo, proscrito; como en T. B. Brajot 10a, Ta'anith 23b (sólo en algunos manuscritos), 24a, Sane-drín 37a y Exodus Rabba 127a, 128c. Jacon Levy, en Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, vol. 1, Leipzig 1876, p. 266, da como significado del vocablo ein roher, zügelloser, ausgelassener

Mensch (agrestis, externus; jemand, der sich ausserhalb der menschlichen Kultur befindet), Wüstling. Marcus Jastrow, en *A Dictionary of the Targumin...*, vol. 1, Londres 1903, p. 193, traduce como rebelde, proscrito, salteador-de-caminos. En T. B. Gittin 56a se habla de un 'ii'!) rfn IOP'P™*=el jefe (de los) sicarios, cabecilla (de los) baryonê. Este «jefeuelo de terroristas» era sobrino del piadoso y pacifista Yojanán ben Zakay.

En vista de la aparición en el Nuevo Testamento de varios patronímicos con bar (Bartolomé, Bartimeo, Barrabás, Barsabás, Barnabás, Bar-jesús), no podemos excluir la posibilidad de que 3«QI·ωνά en Mt 16, 17 se utilice en el sentido de «Hijo de Yoná». Pero se oponen a esta hipótesis las siguientes objeciones: 1) la palabra se pronuncia sin terminación griega, mientras que los otros nombres semíticos, cuando se transcriben, fuerzan, normalmente, si no siempre (véase Καϊάφα en Mt 26, 3) una ς al final; 2) parece existir una antítesis entre CtGN y KJl»1i: el «proscrito» se ha convertido en la «piedra angular» (véase Salm 118, 22).

Aunque Σίμων βαριωνά sólo fuese una transliteración griega de H3 i >13 i íyn», no podemos estar seguros de que el término baryona haya de interpretarse como «insurgente, bandido, salteador».

Suponiendo que el pasaje llegase a formularse cuando los cristianos judíos fueron expulsados de la sinagoga (y el Primer Evangelio se escribió por esa época, 85-95 dC) el significado de Mt 16, 17-18 podría ser: el proscrito de la sinagoga se ha convertido en la piedra angular de la nueva Ecclesia.

8. Jn 13, 2 probablemente contenía, en origen, el mismo texto. Sería posible, claro está, derivar el nombre Ἰσχαριώτης etimológicamente de la raíz l;7» (en el sentido de falsedad, traición); ver «El nombre Iscariote», Charles Chutler Torrey, HTR, vol. 36, 1943, pp. 51-62, en p. 59.

9. «Se trouvant en face d'une agitation populaire dont l'étiquette, pour le moins, été inquiétante, et dont le term prévu, sinon le but avoué, était le renversement de l'ordre établi, Pilate, quand même il aurait attaché plus d'importance qu'il n'en attachait à la vie d'un homme et à la vie d'un juif, ne dut pas avoir l'ombre d'un doute sur la légitimité de son arrêt. Au surplus, les circonstances ne lui permettaient guère d'apprécier la grandeur morale de Jésus et il était incapable de la comprendre... Pilate n'a pu songer un seul instant à mettre en liberté "le roi des Juifs". Il aurait dû l'arrêter le lendemain», *L'évangile selon Marc*, Alfred Loisy, pp. 451-452.

10. Aunque Jesús no hubiera afirmado claramente su mesianidad eso habría carecido prácticamente de importancia para el gobernador de haber llegado a sus oídos que las apariciones públicas de Jesús habían fomentado la agitación mesiánica: «...(Pílate) ne devait voir en (Jésus) qu'un de ces rêveurs insignifiants et indifférents en eux-mêmes, amis qui peuvent devenir dangereux quand ils provoquent l'enthousiasme populaire», «Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion», Maurice Goguel, RHR, tomo 62, 1910, pp. 165-182, 295-322, en p. 317; «... il ne devait voir en lui qu'un individu à surveiller parce qu'il fallait se tenir prêt a intervenir pour éviter un mouvement populaire toujours possible avec les juifs prompts à s'enthousiasmer pour tout ce qui leur paraissait susceptible de favoriser leurs espérances messianiques», p. 318.

11. Johannes Weiss, op. cit., p. 357; también p. 361. Véase también «Petrusbekenntnis und Satanswort: "Das Problem der Messianität Jesu"», Erich Dinkler, en *Zeit und Geschichte*, ed. Dinkler; Tübingen 1964, paginas 127-153, en p. 152: «Die Caesarea-Perikope ist in ihrer bei Markus vorliegenden Form die nachösterliche Bearbeitung einer ins Leben Jesu zurückweisenden Tradition... Die ursprungliche

Tradition bezeugt die Verbindung des Petrusbekenntnisses von Jesus als dem künftigen Messias mit einer expliziten Antwort Jesu, nämlich dem Satanswort. Demnach hat Jesus die Rolle eines Messias abgelehnt...»

12. Aunque sostengamos que los acontecimientos relatados en Mc 8, 27b-30 no son anteriores a la crucifixión, discrepamos de lo que dice Bultmann de que el relato es una historia pascual que refleja la experiencia que tiene Pedro de la resurrección como fuente de la fe mesiánica de la Iglesia (Die Geschichte der synoptischen Tradition, pp. 227-228; ed. inglesa, p. 259). La escena que se describe presupone un lapso de tiempo después de que surja la llamada fe pascual, un período en el que exponentes del mensaje apostólico asignaron distintos papeles al Jesús resurrecto en el drama escatológico esperado; sería inevitable que tales papeles se comparasen y discutiesen, y es este tipo de situación lo que aflora en Mc 8, 27b-30, así como con la confesión mesiánica de Mc 14, 62· véanse mis artículos «El relato marcosiano del juicio de Jesús por el Sanedrín», JTS, n. s., vol. 14, 1964, pp. 94-102, en pp. 99-100; y «El juicio de Jesús», Commentary, Nueva York, sept. 1964, pp. 3541, en p. 41.

13. Las palabras de Mt 21, 10 «Toda la ciudad estaba agitada», que no tienen base alguna en Marcos, son añadido del redactor.

14. Es interesante la ampliación del relato marcosiano de la Entrada Triunfal en el Tercer Evangelio: Lc 19, 39-44. El Tercer Evangelista se basó claramente en este punto en una «fuente especial» escrita, de origen palestino. Los versículos 39-40 nos dicen que algunos fariseos (que representaban un elemento políticamente moderado de la población) intentaron persuadir a Jesús para que contuviese el fervor de las masas que le aclamaban rey. Aquí aparecen los fariseos actuando con un propósito amistoso en su empeño de aplacar el entusiasmo de la multitud; y a Jesús se le muestra resignado a la manifestación emotiva de sus seguidores.

Es difícil determinar el valor histórico de esta información. Si la referencia que yace detrás de los versículos 41-44 estaba relacionada en la fuente con la que hay tras los dos versículos precedentes, quizás la fuente procediese de fecha posterior al año 70 dC, de un medio cristiano-judío de sentimientos aún vigorosamente judíos. Correspondería el mismo origen a Lc 23, 27-31. En ciertos círculos cristianos judíos, la separación del judaísmo «oficial» después incluso del año 70 dC, no fue aún tan definida como podría parecer que fuese en el medio del que surgió el Segundo Evangelio.

En Lucas hay elementos no marcosianos de carácter más primitivo que la versión marcosiana de los mismos temas (por ejemplo, Lc 10, 25- 28 y Mc 12, 28-34; o Lc 22, 24-27 y Mc 10, 35-37, 42-45), pero Lc 19, 39-44 no puede considerarse primitivo comparado con la versión marcosiana. Véase antes, p. 258, nota 41.

15. La Judith victoriosa se dice en Judith 15, 12 que cogió ramas en la mano y las repartió entre su séquito. La victoria de Judas Macabeo y la nueva consagración del Templo después de su profanación, se celebraban con fiestas y celebraciones, con coronas de hojas, ramas y palmas, pues «había sido vencido un gran enemigo» (2 Macabeos 10, 7). La conquista de Acra por Simón Asmoneo se celebró con palmas (1 Macabeos 13, 51).

16. Ya el Segundo Evangelista quería resaltar el carácter mesiánico del relato; véase «Das Reittier Jesu in der Einzugs geschichte der Markusevangeliums», Heinz-Wolfgang Kuhn, ZNΨ, vol. 50, 1959, pp.

82-91. Sin embargo, en la versión marcosiana, Jesús no recibe ninguna aclamación regia o mesiánica explícita; véase *Mysterious revelatio*, Burkill, pp. 193-196.

17. [Nota de los revisores: Winter llegó a creer que había subestimado la significación de la «Expulsión de los mercaderes» al calificarla de simple altercado. Véase *Commentary*, Nueva York, marzo 1965, pp. 27-28. Y no hay duda alguna de que, si hubiera preparado él mismo esta segunda edición, habría revisado y ampliado el relato anterior del incidente, y que inter alia la nueva exposición habría tenido en cuenta el artículo de N. Q. Hamilton «La expulsión de los mercaderes del Templo y del banco del Templo», *JBL*, vol. 83, 1964, pp. 365-372. A propósito de Me 11, 16 («Y él no permitía que nadie pasase con vasijas [por el atrio exterior de] el Templo»), Winter dejó unas cuantas notas, cuyo sentido podría resumirse así: la afirmación significa que Jesús objetaba el uso del atrio exterior como lugar de paso (posiblemente porque era un atajo) y quizás los que incurrían especialmente en esta infracción eran los que sacaban agua del Cedrón. Pero ¿se limitó a exponer esta objeción o tomó medidas para impedir el paso? Los datos con que contamos no nos permiten llegar a una conclusión histórica definitiva. Desde luego, el versículo 16 sigue inmediatamente al informe de la acción de Jesús contra los cambistas y mercaderes, pero ¿puede deducirse de esta asociación íntima que impidiese realmente pasar por el atrio a ciertas personas? Una acción de este género podría haber sido considerada, fácilmente, propia de un *ληστής* o revolucionario y, como tal, ¿acaso no habría acabado chocando inevitablemente con la fuerza policial responsable del mantenimiento de la ley y el orden dentro del santuario? Sin embargo, como se afirma de forma expresa en Me 14, 48, se permitió libremente a Jesús enseñar en el Templo durante el día. No hay duda de que hace falta mucha inspiración no bíblica para deducir de la redacción de Me 11, 16 (tal como hacen algunos investigadores) que Jesús y los suyos retuvieron un sector del Templo ocupado por la fuerza.]

18. «... las fiestas principales..., en las que siempre se reunía en Jerusalén una masa de gente numerosa y, a menudo, ingobernable, eran días críticos y peligrosos para los conquistadores romanos», Josef Pickl, op. cit., p. 218. Véase «Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus», Josef Blinzler, *Novum Testamentum*, vol. 2, 1957, pp. 24-49, en especial pp. 39, 40; y «Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem», August Friedrich Strobel, *ZNW*, vol. 49, 1958, pp. 157-196, en esp. pp. 165, 183-195; el mismo autor «Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act xiii 3 ff.», *NTS*, vol. 4, 1958, pp. 210-215.

19. Véase antes, p. 90

20. B. J. II 301-302.

21. B. J. II 418-419.

22. Véase antes, pp. 93-106.

23. «L'initiative du procès ne devait... pas être attribuée aux autorités juives, mais à l'autorité romaine», «Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion», Maurice Goguel, *RHR*, vol. 62, 1910, pp. 165-182, 295-322, en p. 177; «...il y a dans les évangiles synoptiques un certain nombre de détails qui supposent l'existence d'une tradition d'après laquelle c'était Pilate et non le sanhédrin qui prenait l'initiative des poursuites contre Jésus», p. 180; «...l'auteur du récit johannique a connu une tradition dans laquelle c'étaient les Romains qui prenaient l'initiative des poursuites contre Jésus et qui procédaient à son arrestation», p. 303; «L'initiative des poursuites contre Jésus n'a pas été prise par les Juifs, le procès a été un procès romain, non pas un procès juif»,

24. «(Die)... Darstellung des Markus... bietet eine... Verwertung der Nachricht, dass Pilatus wegen des Königsanspruchs Jesu die Hinrichtung beschlossen habe. Das... war die einzige Kunde, die ein

Erzähler, der nicht über Augenzeugenberichte verfügte, von der Verurteilung Jesu haben konnte», «Herodes und Pilatus», Martin Dibelius, / . c, pp. 116, 117, resp. p. 282.

«... el tema esencial y específico de este juicio y ejecución es la soberanía mesiánica de Jesús», Josef Pickl, op. cit., p. 174.

25. [Nota de los revisores: Sobre el sentido de la respuesta atribuida a Jesús, véase G. Vermes, Jesús el judío, Muchnik Editores, Barcelona 1977, pp. 157-159.]

26. «Los sueños de libertad del pueblo ... y las crecientes oleadas de insurrección por todo el país afectaron a la vida de Jesús desde su infancia hasta su muerte», Josef Pickl, op. cit. q 3