

§1

Perspectiva de este Comentario

Permítaseme enunciar en una frase (sin pretensiones de elegancia estilística ni de profundidad filosófica) la finalidad principal de esta obra: *explicar detalladamente lo que los evangelistas intentaron transmitir y transmitieron a sus auditorios mediante sus relatos de la pasión y muerte de Jesús*. El examen por partes de esta declaración de objetivos nos servirá de introducción a los problemas del RP. Seguidamente, trataremos sobre el nexo de esta declaración con cuestiones de historia y teología.

A. ¿Qué intentaron comunicar los evangelistas a sus auditorios por medio de sus relatos?

1. *Los evangelistas*

El tema que nos ocupa es la pasión de Jesús. Comprensiblemente, existe el deseo de saber lo que Jesús dijo, pensó e hizo en las últimas horas de su vida. Pero él no escribió un relato de su pasión, como tampoco lo escribió ninguno de los testigos presenciales de ella. Disponemos, eso sí, de cuatro relatos *diferentes*, escritos entre treinta y setenta años después, en los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan¹, todos los cuales dependían

¹ La datación es aproximada, aunque, posiblemente, los cuatro evangelios fueron escritos en la segunda mitad del siglo I d. C. La mayoría de los especialistas datan Marcos al final de la década 60-70, antes de la destrucción del templo de Jerusalén, pero el número de los que creen que fue escrito poco después del año 70 va en aumento (Ernst, Gnllka, Pesch, Smithals). La datación de Lucas-Hechos suscita más debate que la de Mateo, si bien en ambos casos la opinión mayoritaria la sitúa en torno al año 85. A Juan se le suele asignar la década de los noventa, con redacción final en 100-

de la tradición recibida de una (o más de una) generación intermedia². Esa tradición no se conservó, aunque a veces es posible percibir las líneas generales de su contenido. Cuando nos ponemos a reconstruirla o, más osados todavía, a reconstruir la situación real del mismo Jesús, estamos especulando. En cambio, cuando nos atenemos a los textos de los evangelistas, nos movemos sobre un terreno mucho más firme, puesto que no hay necesidad de reconstruir sus relatos.

La visión general de la pasión presentada por cada evangelista es uno de los componentes principales de nuestro estudio. Comparando los cuatro RP advertimos una similitud entre todos ellos en el orden de los sucesos narrados pero una considerable diferencia en el contenido. Cada evangelista organizó los materiales al servicio de una diferente presentación de la pasión. Interpretar esa visión debe tener primacía sobre la especulación acerca de la tradición anterior o de la situación de Jesús. Así, por ejemplo, Marcos/Mateo, Lucas y Juan³ recogen tres diferentes dichos como las últimas palabras de Jesús en la cruz. Resulta tentadora la posibilidad de especular sobre la realidad preevangélica remontándose hasta Jesús. ¿Pronunció él los tres dichos (aunque sólo uno de ellos pudo constituir sus últimas palabras), o nada más que uno? ¿O acaso no procede de Jesús ninguno de los tres, y habría que buscar el origen en la tradición intermedia? Pese a tal incertidumbre, la principal tarea del comentarista consiste en explicar cómo las últimas palabras recogidas en Marcos/Mateo, en Lucas y

110. (Hay intentos esporádicos de revisar las dataciones de los evangelios haciéndolas retroceder bastantes años, pero hasta ahora no han sido lo suficientemente convincentes para obtener un apoyo significativo entre los críticos.) Hay también referencias de la pasión en “evangelios apócrifos” como *EvPe* y el *Evangelio de Nicodemo (Hechos de Pilato)*; pero, como mantendremos en el comentario (véase APÉNDICE I para *EvPe*), tales escritos son de época más tardía y no añaden ni un solo dato histórico a lo que sabemos de la pasión por los evangelios canónicos. Sirven, eso sí, como importantes testimonios de cómo era percibida y narrada la pasión en un período posterior.

² Cualquier introducción al NT situada en la línea de lo normal señalará las razones para esta conclusión. Ningún evangelio identifica a su autor. Las habituales designaciones de los evangelios (p. ej., “El evangelio según Mateo”) proceden de finales del siglo II y representan una prudente estimación de autoría efectuada por los eruditos de la Iglesia de entonces, que estaban reuniendo tradiciones y conjeturas relativas a la atribución de los escritos. A esto hay que añadir una cautela: el antiguo concepto de autoría era menos estricto que el nuestro y a veces identificaba la autoridad en que se apoyaba la obra (aunque la relación fuera lejana), sin mencionar a quien la había escrito.

³ Entre Marcos y Mateo hay menos diferencia de la que se encuentra en comparaciones entre Marcos/Mateo, Lucas y Juan; por eso, muy a menudo, veremos tres formas distintas de un mismo versículo. Sobre el uso de estos nombres, véase la explicación al final de las SIGLAS Y ABREVIATURAS.

en Juan concuerdan con la presentación de Jesús en los RP de estos evangelios.

Las propias circunstancias anteriores pudieron influir en lo que trataba de comunicar cada evangelista. Los cuatro conocían la Escritura judía, pero ¿en qué lengua? A veces, la Escritura hebrea difiere considerablemente de la antigua traducción griega de los LXX y de los targumes, o traducciones al arameo (la mayor parte de las cuales son posteriores a los LXX). Existen indicios de que Mateo y Juan podrían haber sabido arameo y/o hebreo, mientras que Marcos y Lucas sólo habrían sabido griego. Los RP mencionan lugares jerosolimitanos como el pretorio y el Gólgota. Pero, ¿cuántos de los evangelistas habían puesto alguna vez los pies en Jerusalén?⁴ Los que habían estado allí habrían escrito con conocimiento; los que no, haciendo uso de la imaginación. Se puede ver la importancia de esta cuestión en la rasgadura del velo del santuario, mencionada en los tres evangelios. En el templo había varios velos con diferentes usos y adornos (descritos por Josefo), y se han desarrollado diversas interpretaciones del episodio, dependiendo de cuál fuese, a juicio del autor, el velo rasgado y el significado de ese velo. Pero, ¿sabían todos los evangelistas o alguno de ellos que en el templo había diferentes velos? ¿Había visto jamás alguno el edificio del templo o el velo con adornos? La rasgadura pudo ser entendida de diferentes maneras si alguno de los evangelistas había visto el velo y los otros no. Por consiguiente, en nuestro comentario de cuatro versiones de una misma escena, las similitudes no deben impedirnos ver la individualidad de cada evangelista.

2. *Intentaron transmitir y transmitieron*

Los evangelistas escribieron, hace aproximadamente mil novecientos años, en un mundo social y culturalmente muy distinto del nuestro. Los defensores de la interpretación literal de la Biblia parecen pensar que los textos evangélicos pueden ser leídos como si Jesús se dirigiera a un público de hoy. Pero lo cierto es que Jesús era un judío del primer tercio del siglo I, que hablaba, pensaba y actuaba como tal⁵. Los escritos de su época

⁴ Entre los cuatro, Juan es el que manifiesta un conocimiento más preciso de Palestina (*BG/I*, XLII).

⁵ Algunos podrían ver en esta afirmación una sospechosa tesis de crítica histórica, cuando en realidad refleja el más ortodoxo concepto cristiano de la encarnación, por la que el Hijo de Dios se hizo hombre en un determinado momento de la historia y se asemejó a sus contemporáneos en todo, menos en el pecado. La ortodoxia cristiana no debería encontrar inconveniente en tal afirmación, siempre que la expresión “un

pueden proporcionarnos alguna idea sobre su posible mentalidad, pero no podemos entenderla como entendemos la de nuestros contemporáneos. Con los evangelistas encontramos un problema similar e incluso más grave, puesto que sabemos más de Jesús que de ellos. Por ejemplo, sabemos con bastantes probabilidades de certeza que estaban activos en el último tercio del siglo I, pero más difícilmente podríamos dilucidar si eran judíos o gentiles⁶. Pese a estas limitaciones, no constituye un misterio irresoluble lo que los evangelistas intentaron transmitir o transmitieron por medio de sus escritos. Sus palabras y frases tienen sentido, en su mayor parte, y lo que narran no es complicado. En ocasiones resulta necesario hacer conjeturas sobre razones o motivos, pero es posible conocer en gran medida lo que los evangelistas intentaron comunicar a su público del siglo I.

En cuanto a la importancia de ese conocimiento, hoy la mayoría de las personas se interesan por lo que los evangelios pueden significar para su vida. A lo largo de los siglos, la teología y la proclamación cristiana han tratado de traducir a nuevos tiempos y circunstancias el mensaje expresado en los evangelios, y espero que el presente Comentario contribuya a esa tarea. Idealmente, un comentario podría cumplir esa función modernizadora, no sólo aclarando el antiguo mensaje, sino también teologizando y anunciando para cubrir las necesidades actuales. Los comentaristas no pueden desentenderse, claro está, de las cuestiones contemporáneas más generales; de hecho, tales cuestiones suelen configurar las preguntas que ellos plantean a los textos (p. ej., este Comentario tendrá presente el modo en que los cristianos han culpado a los judíos de la muerte de Jesús y los han perseguido [con no menos rigor, por cierto, en nuestra misma época]). Pero los lectores de un comentario son diversos; viven en diferentes situaciones y quizá incluso en diferentes décadas de estos tiempos de cam-

judío” no vaya precedida del adverbio “sólo”. Se considera que la Biblia, como “palabra de Dios”, tiene significado para todos y en este sentido “habla a todos”. Pero las palabras históricas de Jesús fueron pronunciadas en una determinada época y lengua (el arameo), dirigidas a un determinado auditorio y puestas por escrito en tiempos posteriores y en otra lengua (el griego) para otro público, y hoy son leídas en otras lenguas y por otras gentes. Obviamente, no podemos dejar de tener en cuenta todas estas diferencias, puesto que afectan al significado.

⁶ Estoy juzgando a los autores de los evangelios por los indicios presentes en los textos que escribieron, no por ninguna de las tradiciones sobre su identidad. No veo ninguna razón de peso para pensar que quienes escribieron Marcos, Mateo, Lucas y Juan no fueran judíos. El autor de Lucas conoce bien la Biblia griega, aunque no, al parecer, las costumbres familiares judías (en 2,22 indica que ambos padres eran purificados después del nacimiento de un hijo varón); pudo haberse convertido al judaísmo antes de alcanzar la fe en Jesús.

bios veloces. Ningún comentarista puede imaginar los intereses y necesidades de todas las personas que vayan tomar su libro sobre la pasión y muerte de Jesús. En congruencia con ello, mi objetivo primario es facilitar un sólido entendimiento del mensaje intentado transmitir y transmitido por los evangelistas en el siglo I y proporcionar así elementos para que los mismos lectores puedan efectuar una interpretación razonada de la pasión.

En ese propósito, me opongo tenazmente a la idea de que el único significado válido sea el que tiene coherencia con el mundo contemporáneo. De hecho, el sentido que los lectores actuales captan en los evangelios debe ser relacionado con el que los evangelistas intentaron transmitir y transmitieron a sus auditorios (aunque no se limita a él ni es necesariamente idéntico a él). Tal significado guarda relación a su vez con la manera de entenderse a sí mismos de los grupos religiosos que nos legaron la Escritura. Quizá la conexión con el mundo de Shakespeare no sea un factor esencial en la interpretación de las obras shakespearianas; pero, tratándose de la Biblia, su carácter teológico hace la situación muy diferente. Los judíos se ven a sí mismos en continuidad con los israelitas a los que se dirigieron Moisés y los profetas y sabios de la Escritura hebrea; en consecuencia, se sienten vinculados por la misma palabra divina. Del mismo modo, la insistencia teológica de los cristianos en el aspecto apostólico implica continuidad con la generación que proclamó el contenido de los evangelios en el siglo I (el rechazo de un evangelio totalmente distinto se remonta a un pretérito tan lejano que ya está atestiguado en Gál 1,6-9). Quienes creen que los autores bíblicos recibieron inspiración de Dios para comunicar un mensaje por escrito serán los más insistentes en afirmar que el significado para hoy debe ser relacionado con el significado que intentaron transmitir y transmitieron los autores inspirados. (De hecho, quizá sea necesario convencerlos de que puede haber un valor añadido, es decir, un significado para hoy que va más allá del pretendido en el siglo I, a causa de ciertas preguntas planteadas a la Biblia que nunca pasaron por la mente de los autores antiguos.)

Al insistir en que es tanto posible como importante conocer el antiguo mensaje, he utilizado repetidamente los verbos “intentar” y “transmitir”. Con ello he querido dejar constancia de una compleja situación. La importancia de “transmitir” es relativamente obvia. De la tradición cristiana relativa a Jesús, ciertamente conocían los evangelistas más de lo que decidieron transmitir en sus evangelios; Jn 21,25 lo afirma. Por eso debemos mantener cierta actitud de desconfianza hacia los argumentos negativos basados en el silencio, como si no escribir equivaliera a no saber. Ahora bien, la exégesis puede explicar únicamente lo que los evangelistas comunicaron por escrito. El resto es especulación.

Cuestión más delicada es la relación entre lo que las palabras escritas transmiten y lo que los evangelistas intentaron transmitir. Hay una serie de posibilidades. Según la habilidad de quien escribe, un escrito puede transmitir lo que el autor pretende, o menos, o más, o algo distinto de lo que el autor quería o tenía previsto. Como ejemplo del último caso se suele señalar lo que hemos llamado “valor añadido”: nuevas generaciones ven en el texto posibilidades que, si bien concuerdan con él, van más allá de las intenciones del autor. Aunque importantes, los valores añadidos no son uno de los aspectos principales de este Comentario. Mi preocupación se centra sobre todo en el significado que surge de postular una correspondencia general entre lo que el autor intentaba comunicar y lo que comunicó. Por vía de excepción, pues, tendré que alertar a los lectores de casos en que las palabras no parecen comunicar lo que el autor deseaba. Muy razonablemente se podrá objetar: “¿Cómo puede un intérprete moderno saber que autores antiguos pretendían comunicar algo diferente de lo que transmiten sus palabras? A veces, la única clave se encuentra en otros pasajes. Por ejemplo, a diferencia de Marcos/Mateo, Lucas no da noticia de una flagelación de Jesús por los soldados romanos; en consecuencia, el antecedente del elíptico “ellos” de 23,26 (los que llevaban a Jesús para crucificarlo), es gramaticalmente “los jefes de los sacerdotes, los dirigentes y el pueblo” de 23,13. Muchos comentaristas podrían leer este pasaje como un deliberado intento por parte de Lucas de presentar a los judíos como los agentes de la crucifixión. Sin embargo, no es nada insólito el descuido en la utilización de los antecedentes. De hecho, a veces, Lucas deja que desear como revisor de sus propios textos. Al omitir la flagelación, no tiene en cuenta la profecía de Jesús sobre sí mismo anunciando que sería azotado (18,33), por lo cual la deja incumplida. Además, acaba aclarando (23,26) que en la ejecución intervinieron soldados (romanos), y en otros lugares señala que los gentiles mataron a Jesús (18,32-33; cf. Hch 4,25-27). Vemos, pues, que el sentido gramatical de lo escrito por Lucas no se corresponde muy probablemente aquí con el significado que él intentó transmitir. El comentarista debe tener presente esta diferencia.

No obstante, sólo raramente será oportuna la interpretación que distingue entre lo escrito y lo que se pretendió escribir. Los comentaristas encuentran muy a menudo contradicciones en las narraciones evangélicas y consideran que el texto, en su estado actual, no pudo haber sido escrito por un solo autor, o bien que éste combinó diversas fuentes sin darse cuenta de que eran incompatibles. Tales conjeturas no pueden ser tachadas de absurdas, pero las probabilidades de acierto se hallan en otra dirección. Los textos, tal como ahora están, tuvieron sentido para alguien en la antigüedad, y lo que parece contradictorio a los intérpretes modernos, quizá

no lo sea realmente. Por ejemplo, algunos comentaristas sostienen que los sucesos situados por Marcos/Mateo entre el prendimiento de Jesús y la crucifixión fueron demasiados para haber ocurrido en una noche. Ahora bien, redistribuir esos acontecimientos a lo largo de un período de tiempo más prolongado, ¿no sería contrario a la intención de los evangelistas de describir todo el proceso como precipitado y pletórico de eventos porque las autoridades judías querían ejecutar a Jesús sin dar la menor oportunidad a que el pueblo reaccionara y causara disturbios (Mc 14,2; Mt 26,5)? Otros podrían encontrar una contradicción entre Mc 14,50, que dice de los discípulos “lo abandonaron y huyeron”; Mc 14,51, donde todavía un joven va siguiendo a Jesús, y Mc 14,54, que presenta a Pedro siguiéndolo a distancia. En este tipo de relato, ¿se trata de verdaderas contradicciones, o son medios acumulativos de ilustrar el fallo de los discípulos? Todos huyeron o salieron del paso negando a Jesús, incluidos los que, venciendo el impulso de huir, lo siguieron todavía.

Lo que los evangelistas intentaron “transmitir y transmitieron” constituye la clave del sentido de sus RP y, por tanto, también la preocupación primordial de este Comentario. Podemos ser optimistas sobre la posibilidad de determinar ese sentido, pero los ejemplos que he presentado eran necesarios: tenían como fin poner a los lectores sobre aviso de los escollos y ganar su comprensión para los que acaso parezcan prolijos arbitrios para evitarlos.

3. *A sus auditorios*

Otra parte de la descripción ofrecida al comienzo de esta sección hace referencia a los auditorios⁷ a los que pretendían llegar los evangelistas. Aunque es difícil identificar la situación geográfica de ese público, a veces se vislumbra su origen o configuración por los supuestos de que parten los evangelistas al dirigirse a él⁸. En consecuencia con ello, durante mi estu-

⁷ Puesto que los evangelios son obras escritas, podríamos pensar en “lectores”. Sin embargo, considerando que no sería muy elevado el número de ejemplares disponibles, probablemente la mayor parte de los primeros cristianos los oían leer, por cual serían “oyentes”. De hecho, durante la mayor parte de la historia cristiana, la lectura pública de los evangelios fue, seguramente, más habitual que la personal y en privado. A pesar de su etimología, empleo la palabra “auditorio” (o “audiencia”, también válida en la acepción de “curso de oyentes”) para referirme tanto a los lectores como a los que reciben la comunicación de oído.

⁸ Entre los lugares geográficos en que más frecuentemente son situados los auditorios de los evangelistas, figuran *Roma* o *Siria* para Marcos; la zona de *Antioquía*, para Mateo; *Antioquía* o *Asia Menor* o *Grecia*, para Lucas, y *Éfeso* o *Siria*, para Juan. Los

dio me guiaré por la idea de que nuestro discernimiento del antiguo público debe desempeñar un papel al elaborar juicios interpretativos. Empleando un ejemplo ofrecido anteriormente, dudo de que el auditorio de Lucas entendiese 23,26 (“Cuando [ellos] lo llevaban para crucificarlo”) como que los judíos crucificaron a Jesús, a pesar del antecedente, situado trece versículos antes; porque creo probable que desde los primeros tiempos todos los cristianos hubiesen aprendido que Jesús fue crucificado por los romanos. En defensa de esta opinión no estoy presuponiendo que el público de Lucas tuviese al alcance el evangelio del Marcos; me limito a afirmar que la primera vez que oyeron/leyeron lo que Lucas había escrito para ellos, ya conocerían en líneas generales la pasión de Jesús. Pasajes como 1 Cor 11,23 y 15,3 muestran que cuando Pablo estuvo difundiendo la fe entre los corintios, compartió con ellos algo de la primitiva tradición sobre la muerte de Jesús, tradición que incluiría la crucifixión por mandato de las autoridades de su época (2,8). Incluso los cristianos de hoy día, al oír en la iglesia “Cuando [ellos] lo llevaban para crucificarlo”, nunca pensarían en “los judíos” como sujeto elíptico de esa frase, a no ser que les hiciera notar la cuestión del antecedente. Interpretarían tales palabras con arreglo a lo que ellos ya sabían. Dudo de que fuera diferente en la antigüedad; en consecuencia, habrá muchos casos en que la probable comprensión de los textos por parte del auditorio nos ayude a decidir qué interpretación es más verosímil.

Por poner un ejemplo más, permítaseme recordar la cuestión de los diferentes velos del templo con sus funciones y simbolismos. Ya he advertido de la necesidad de preguntarse si determinado evangelista conocía esa pluralidad. Pues bien, asimismo es necesario preguntarse si el público del evangelista tenía noticia de ello. En el caso de Marcos, seguramente no, habida cuenta de que tenía que explicar a su audiencia

topónimos en cursiva representan mis preferencias, pero nada en este comentario depende de la elección de un lugar u otro. Sin embargo, no parece disparatada la idea de que Marcos, con su recalcar el fallo de los discípulos en la prueba representada por la pasión, podría expresarse mirando hacia Roma, donde, como es sabido, hubo una gran persecución de cristianos antes del año 70, en la que algunos de ellos traicionaron a otros (cf. R. H. Smith, “Darkness”, 325-27). Es importante preguntarse ahora, recordando que Lucas se dirige a Teófilo en Hch 1,1, cómo sonaría el RP del tercer evangelista a un público helenizado y culto en el mundo grecorromano. (cf. Kany, “Lukanische”, para la conjetura de que Lucas era leído en Éfeso hacia el 160 d. C.). En crítica literaria se distingue entre lectores “implícitos” (aquellos para los que está pensado el texto) y el público real o histórico. Si los evangelistas sabían algo de aquellos a quienes se dirigían, habrían escrito en cierto grado de cara a una síntesis de ese público potencialmente diverso. No obstante, en casi todos los casos, encuentro discernible el auditorio por el texto.

costumbres judías muy conocidas (7,3-4). Me parece dudoso, por tanto, que en ese evangelio se pueda interpretar la rasgadura del velo del santuario con una carga semántica mayor que la que tiene para cualquiera que haya puesto alguna vez los pies en un templo, es decir, que un velo que separaba el lugar sagrado del templo de Jerusalén se rasgó de arriba abajo, privando así a ese espacio de aquello que lo convertía en santuario de Dios, segregado de las otras partes del templo. Así pues, una vez más, la probable comprensión del texto por parte del auditorio incide en su exégesis.

Hay un particular debate sobre cómo y en qué medida entendía el público de cada evangelista “Escrituras” –es decir, los escritos sagrados judíos de época anterior a Jesús⁹–, término tan utilizado por los autores evangélicos. ¿Captarían esos auditorios una sutil alusión? Ante la cita de un pasaje, ¿serían conscientes del contexto veterotestamentario y les acudiría a la mente algo más de la perícopa que el versículo citado? El vocabulario empleado por un evangelista al citar un pasaje de la Escritura, ¿evocaría en las mentes de los lectores otros pasajes de ellas que contuvieran las mismas palabras, como algunos eruditos suponen en sus comentarios? ¿Conocería el público algo de la tradición viva que había ampliado el significado de un texto bíblico? (Véase, por ejemplo, el APÉNDICE VI y el aspecto expiatorio o redentor del tema de la *Aqedah*, que reinterpretaría el sacrificio de Isaac.) No es posible limitarse a contestar afirmativamente; aparte de que las respuestas pueden variar de un evangelio a otro, puesto que los primeros auditorios cristianos no eran uniformes. Sin embargo, los autores de las epístolas neotestamentarias suelen escribir como si esperasen que su público, formado por cristianos gentiles, poseyese un amplio conocimiento de la Escritura. De manera análoga, las interpretaciones de los RP basados en el conocimiento por el auditorio del trasfondo escriturístico merecen consideración. En general, pues, escrutar el evangelio para descubrir la posible mentalidad de su público no es una tarea fácil (y, en una cuestión particular, puede revelarse como una tarea imposible); pero hay que intentarlo para frenar la tendencia de ciertos comentaristas eruditos a dar por supuesto que lo que ellos han llegado a saber sobre el judaísmo de la época neotestamentaria era conocido por el auditorio al que originalmente iba dirigido cada evangelio.

⁹ La mayor parte de esos escritos forman lo que ahora conocemos como Antiguo Testamento, siempre que el término abarque los libros deuterocanónicos de los católicos o los apócrifos de los protestantes; aunque, a veces, se quiere incluir también obras del período intertestamentario que son consideradas apócrifas tanto por los cristianos como por los judíos.

4. *Mediante sus relatos de la pasión y muerte de Jesús*

Los lectores de este Comentario se encontrarán reiteradamente con el recordatorio de que estamos estudiando unos relatos. Al dividir el Comentario en actos y escenas he intentado subrayar mi idea de que los relatos de la pasión son verdaderamente dramáticos. Lunn, en su subsección “Christ’s”, asegura que los RP encajan en la categoría dramática de “tragedia”. De hecho, a veces, Juan ofrece elementos escenográficos; por ejemplo, la distribución “interior-exterior” del juicio ante Pilato. La pasión “desde Getsemaní hasta el sepulcro” como he alertado a los lectores ya en el mismo comienzo de este libro, es la acción seguida más extensa contada acerca de Jesús, muy diferente de la serie de viñetas que constituyen el ministerio¹⁰. Esta condición no debe ser pasada por alto en nuestros juicios interpretativos. Por ejemplo, un notable número de sucesos ocurren ternariamente. En Marcos/Mateo, Jesús primero llega con su grupo de discípulos y les habla; en segundo lugar, se aparta con Pedro, Santiago y Juan y les habla; por último, se retira él solo y habla a Dios; además, tras haber orado, tres veces vuelve al lado de los discípulos, y tres veces los encuentra dormidos. En todos los evangelios, Pedro niega tres veces a Jesús. La escena marcana de la crucifixión señala como momentos principales las horas tercia, sexta y nona. En los sinópticos, tres veces se hace burla de Jesús mientras pende de la cruz; e incluso en Juan tres grupos de personas se suceden junto a Jesús crucificado. Los detalles ternarios son una frecuente característica del cuento e incluso del chiste (tipo inglés-irlandés-escoés; cura-pastor-rabino; etc.). Con razón los exegetas juzgan improbable que todo sucediera tan apañadamente por ternas, lo cual los lleva intentar reconstruir el relato preevangélico. Según el relato lucano, en el monte de los Olivos vuelve Jesús una sola vez al lado de sus discípulos dormidos. ¿Era éste el episodio original, y las tres veces de Marcos/Mateo representan una adaptación al modelo del cuento? ¿O abrevió Lucas la escena para no presentar a los discípulos con una imagen tan desfavorable? Al buscar la respuesta es preciso considerar el factor de si este episodio circuló alguna vez en forma distinta del relato. ¿Es plausible que los primeros predicadores cristianos se limitasen a señalar que los discípulos dormían? ¿Qué función evangelizadora podía tener tal dato? ¿O fue la más primitiva referencia a él

¹⁰ Ocasionalmente, un evangelista sinóptico conecta con un tema varios episodios; Marcos, p. ej., utiliza relatos de milagros como un medio de poner de relieve lo difícil que resulta a los discípulos comprender. Sin embargo, no hay interrelación de los protagonistas de las narraciones ni desarrollo de sus caracteres. Los episodios largos de Juan (la samaritana, el ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro) se aproximan más al relato breve.

en forma narrativa la que subrayó la incapacidad humana para aceptar la cruz? De ser cierto lo último, nunca habría circulado una versión que no estuviese ya influida por la regla de tres que gobierna los relatos. Este tipo de respuesta –conviene advertirlo– no resuelve la cuestión de la historicidad; determina cuál es la forma preevangélica más antigua a que es posible llegar.

Si no se tiene en cuenta la forma narrativa de la pasión¹¹, se pueden plantear preguntas que están fuera de lugar; por ejemplo, ¿cómo pudo saber el evangelista lo que el Jesús sinóptico había expresado orando en Getsemaní cuando los discípulos estaban dormidos? Los que formulan esta clase de preguntas (a veces con una sonrisita) no entienden el carácter literario de lo que es referido. En la mayor parte de los relatos, el omnisciente narrador cuenta a los lectores cosas sobre los personajes sin explicar nunca de dónde obtuvo la información. La pregunta adecuada sería sobre el nexo de la oración en Getsemaní con más amplias corrientes de tradición acerca del modo de orar de Jesús, puesto que, siguiendo las convenciones de la narrativa, la memoria de lo que Jesús clamó a Dios al afrontar la muerte (Heb 5,7) podría haber sido completada en gran medida con recuerdos del estilo de oración de Jesús. Por poner otro ejemplo, en Marcos/Mateo, Pilato inquiere a Jesús en el instante de tenerlo ante sí: “¿Eres tú el rey de los judíos?” ¿Cómo es posible que hiciera esta pregunta? Presumiblemente, nunca había visto a Jesús antes, y en ningún lugar se nos dice que las autoridades judías le hubieran informado sobre él. Pero ¿cons-

¹¹ Aunque voy a subrayar el aspecto narrativo, no pretendo emplear en mi estudio las sutilezas técnicas de la crítica estructural o literaria. He leído obras sobre la pasión debidas a expertos en dichos campos y, la verdad, no me parecen impresionantes los resultados obtenidos por algunos. Para vergüenza mía, la jerga de los especialistas en hermenéutica me deja a veces *in albis*. En su “Elements”, Bucher fustiga a la exégesis tradicional por no tener en cuenta la interacción de elementos significativos dentro del contexto global del RP, tras lo cual procede a explicar (p. 836) lo que haría su análisis estructural: “El análisis conduciría, pues, a la construcción de varios niveles homogéneos de significado, que se corresponderían en altura, en ciertos casos, con varios estratos parcialmente autónomos de relatos. Según el método de Greimas sería necesario, además, describir las relaciones paradigmáticas existentes en cada nivel, o, en otras palabras, localizar la presencia estructurante o disyuntiva de los términos positivos y negativos de las categorías sémicas que podría identificar ese análisis. La existencia de estratos de narración parcialmente independientes tendría su principal verificación en el hallazgo de lugares de transformación diacrónica. Esos lugares de transformación hacen posible que una narración genere un antes y un después. El segundo paso consistiría, pues, en la dilucidación de los lugares recíprocos y la función de esas transformaciones diacrónicas. El complejo narrativo concreto hallaría entonces, finalmente, su representación como un sistema abstracto de niveles interrelacionados”. Pese a mi profundo interés por la narrativa y su estructura, ni por lo más remoto logro saber si mi trabajo cumple los requerimientos señalados mediante tales palabras.

tituye esto una objeción relevante con respecto a un relato, que en su veloz discurrir, prescinde de elaboradas explicaciones? ¿Acaso no se espera que el público (como ha venido haciendo a lo largo de los siglos) dé por supuesto que los dirigentes judíos habían proporcionado a Pilato material contra Jesús (algo que Lucas y Juan indican de diferentes maneras)? Estos ejemplos dan paso a la subsección siguiente, puesto que la falta de entendimiento de lo narrado suele ser debida a una idea poco clara del papel de la historia en el RP.

B. El papel de la historia

Muchas veces se califica al cristianismo de religión histórica, en el sentido de que no está basada en mitos sobre dioses que nunca existieron, sino en la historia de alguien que vivió en un tiempo y un lugar determinados y entre personas de carne y hueso¹². (Con respecto a la pasión se puede considerar como sólida base histórica que Jesús de Nazaret fue crucificado en Jerusalén al final del primer tercio del siglo I d. C., siendo gobernador Poncio Pilato.) Pero, muy a menudo, esta verdad ha inducido a pensar que es histórico todo lo relacionado con Jesús en el NT. Y el problema aumenta cuando se da por supuesto que los evangelios, los escritos neotestamentarios centrados en su vida, son biografías históricas, no obstante el hecho de que dos de ellos no contienen datos sobre el nacimiento de Jesús y apenas dicen nada sobre sus familiares¹³, y pese a que ninguno de los cuatro habla de los muchos años de la vida anterior al comienzo del ministerio. En este Comentario trabajaré desde la idea de que los evangelios están constituidos por extractos de anteriores predicaciones y enseñanzas acerca de Jesús¹⁴. Cada evangelista organizó lo que había tomado del acer-

¹² Un sentido atestiguado en el credo ecuménico más antiguo, donde se describe al Hijo de Dios como alguien que nació de la Virgen María y padeció bajo el poder de Poncio Pilato.

¹³ Marcos nunca ofrece el nombre del padre de Jesús, y Juan no menciona en ningún lugar el de la madre. Reconozco que Lucas-Hechos tiene algo de la forma y el estilo de las antiguas biografías e historias; pero esa estructura no significa que Lucas se hubiera propuesto elaborar un escrito genuinamente biográfico o histórico a la manera en que hoy son entendidos tales conceptos en literatura. Mientras que la estructura es conforme a la intención expresada en 1,3 de escribir una relación ordenada, esta misma declaración de intenciones indica que Lucas tenía que habérselas con la misma clase de tradición de que disponían otros autores y que su finalidad era evangélica (1,2-4).

¹⁴ En Juan es perceptible un factor adicional. Durante las disputas con los jefes de las sinagogas y los procesos que condujeron a la expulsión de los cristianos joánicos de la sinagoga local (9,22; 16,2), la tradición de Jesús fue organizada como respuestas de testigos a un interrogatorio (cf. p. ej., 1,19-27, 5,16-47).

vo tradicional, con objeto de comunicar a su audiencia una interpretación de Jesús capaz de nutrir la fe y, con ella, la vida (como Jn 20,31 pone de manifiesto explícitamente).

1. *¿Hay historia subyacente a los relatos evangélicos de la pasión?*

Si es cierto el señalado origen, ¿qué relación tiene lo referido en los evangelios con lo verdaderamente sucedido en la vida de Jesús? Se puede centrar la cuestión preguntando por las implicaciones históricas de insistir en la forma narrativa de la pasión. Los extremos opuestos del espectro de actuales actitudes cristianas con respecto a la Biblia suelen coincidir en que hablar de “narración” (o de “relato”) hace que lo realmente acontecido se vuelva irrelevante. Por eso los ultraconservadores tienden a desconfiar del énfasis en la narración, y los ultraliberales a recalcarlo aún más. Yo no veo que la forma narrativa de la pasión sea incompatible con el respeto de los aspectos históricos.

Ya he manifestado que no concibo a los autores de los evangelios como testigos directos de la pasión, como tampoco creo que los recuerdos de los testigos directos llegaran a los evangelistas sin haber sido considerablemente reelaborados y desarrollados por el camino. Sin embargo, cuando nos remontamos desde los relatos evangélicos al mismo Jesús, acaban apareciendo testigos presenciales o bien personas que, de oídas, se hallaron en condiciones de conocer la pasión siquiera en líneas generales. Jesús estuvo acompañado en su ministerio por un grupo de discípulos, llamados los Doce¹⁵, y no hay ninguna razón para dudar de que el prendimiento fuese la causa por la que Jesús se separó de ellos. Resulta inconcebible que no mostrasen preocupación por lo que hubiera podido suceder a su maestro después del arresto. Ciertamente, no hay noticia cristiana de que estuvieran presentes en los procesos –judío o romano– contra él, pero es absurdo pensar que no contasen con alguna información de las razones por las que Jesús fue colgado de una cruz. Después de todo, la crucifixión tenía como único fin pregonar que ciertos delitos serían severamente castigados (en este sentido incluyo los testigos “de oídas”: quienes oyeron lo que se dijo públicamente sobre la condena de Jesús). La misma crucifixión era pública, y nada indica que se diera sepultura en secreto. Por eso, desde los primeros días, el material histórico en bruto disponible pudo haber sido de-

¹⁵ Su existencia en el momento de la resurrección está establecida en una tradición que Pablo recibió muy probablemente en los años treinta del siglo I (1 Cor 15,5).

sarrollado como un RP que abarcase desde el prendimiento hasta la sepultura, cualquiera que fuera la forma que recibiese en el curso de su utilización evangelizadora¹⁶ y cómo hubiera sido embellecido y ampliado por la imaginación cristiana.

Algunos estudiosos insisten, sin embargo, en que la empresa evangelizadora presupone falta de interés de los cristianos por el material histórico en bruto, estuviera o no a su disposición. En una serie de importantes trabajos, Dibelius prestó principal atención a la función formativa de los escritos veterotestamentarios en el desarrollo de los RP. Esa función resulta perfectamente lógica, habida cuenta de que los seguidores de Jesús estaban interesados en el significado de lo sucedido: ¿de qué modo tenía sentido la muerte de Jesús en la cruz en los planes divinos para el pueblo de Dios? El único lenguaje en que podía responderse a esta pregunta era escriturístico: las descripciones del sufrimiento del justo en los salmos y en los profetas. Muy a menudo tendemos a hablar de “recurso a la Escritura” por parte de los primeros cristianos, dando a entender que acudían a la Biblia en busca de pasajes conectados con determinados temas, como hacemos nosotros¹⁷. Sucedió más bien que tenían la mente saturada de imágenes y frases bíblicas, de modo que los motivos escriturísticos orientaban con toda naturalidad sus intereses y entendimiento. Los primeros seguidores de Jesús conocerían muchas cosas sobre la crucifixión en general y —casi podemos asegurarlo— ciertos datos sobre la de Jesús; por ejemplo, qué clase de cruz se utilizó. Sin embargo, los detalles conservados en el relato han sido más bien los que constituyen alusiones a la Escritura (reparto de los vestidos, ofrecimiento de vino agrio, palabras finales de Jesús).

¹⁶ Consideremos un caso en que posiblemente se dio forma al material. En Marcos se advierte un claro paralelismo entre el proceso judío y el proceso romano: cada uno tiene un personaje principal que interroga y una pregunta clave (“¿Eres tú...?”), acompañada al final por una burla. Para un sector de especialistas, los contenidos de ambos pasajes serían pura creación marcana; otro grupo de estudiosos considera el juicio judío como una creación marcana basada en el modelo del proceso romano, que incluiría tradición anterior; y un tercer grupo (con el que estoy de acuerdo) para el que ambos procesos serían composiciones cristianas (marcanas o premarcanas), basadas en una tradición relativamente simple que implicaba en la muerte de Jesús tanto a los sumos sacerdotes como a Pilato y daba a conocer, *parafraseadas*, las cuestiones esenciales que preocupaban a ambos polos de poder (Mesías en lo relativo a Dios, y Mesías equivalente a rey).

¹⁷ En realidad, dentro de algunos círculos y a veces en una etapa posterior del NT, parece haber habido un estudio sistemático de la Escritura, como es perceptible en las citas formularias de Mateo y Juan: “Todo esto sucedió para que se cumplieran las palabras del profeta [y sigue la cita]”. Cuando sucede que en una sección —p. ej., en el relato mateano de la infancia— esas citas varían entre los LXX y el TM (y quizá un desconocido texto popular), el estudio ha tenido que ver con ello.

La cuestión de los orígenes escriturísticos deviene más discutible en las teorías de Koester y J. D. Crossan, quienes han ido más lejos que Dibelius. Mientras que éste admite la existencia de tradición, los dos primeros niegan que el RP tenga base alguna en la memoria cristiana. Koester¹⁸ declara sin vacilación que en un principio existía sólo la creencia de que la pasión y resurrección habían acontecido según lo anunciado en la Escritura, de modo que “los más remotos narradores del sufrimiento y la muerte de Jesús no se habrían esforzado en absoluto por recordar lo que sucedió verdaderamente”. Crossan (*Cross*, 405) es aún más radical: “A mi entender, lo más probable es que el círculo con mayor proximidad a Jesús no supiera apenas nada sobre los detalles del evento. Sólo sabían que Jesús había sido crucificado en las afueras de Jerusalén, en tiempo de Pascua, y probablemente por alguna conjunción de potestad imperial y sacerdotal”. Pero no explica por qué entiende que es “lo más probable”, frente a la bien fundada tradición de que los más allegados a Jesús lo habían seguido durante un largo tiempo, día y noche. ¿Cabe imaginar que perdieran de repente todo interés, hasta el punto de no tomarse siquiera la molestia de indagar acerca del momento seguramente más traumático de sus vidas?

Con frecuencia se ha recurrido a Pablo en 1 Cor 15,3-5: “Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según la Escritura; que fue sepultado y resucitó al tercer día según la Escritura; que se apareció a Cefas y luego a los Doce...”. Pues bien, ¿cómo apoya este pasaje la tesis de que los más tempranos seguidores de Jesús estaban totalmente desinformados o despreocupados de lo acontecido y crearon todo el relato en conformidad con la Escritura? Dos de los cuatro sucesos fundamentales mencionados en el pasaje (sepultura, apariciones) no llevan la especificación “según la Escritura”, de modo que sí eran recordados eventos sin apoyo escriturístico. Cabe suponer que la lista seguidamente ofrecida por Pablo de los favorecidos con una aparición de Jesús estaba basada total o parcialmente basada en los testimonios de esas personas, y, por tanto, quedaron recogidos recuerdos de testigos directos. En cuanto al hecho de que Jesús “murió por nuestros pecados según la Escritura”, quienes defienden la idea de una invención orientada escriturísticamente no pueden afirmar en serio que la muerte de Jesús en la cruz fue inventada. ¿No es posible, entonces, que lo interpretado a través de la Escritura sea el aspecto salvífico de muerte: una muerte horrible que, paradójicamente, formaba parte del plan de Dios?¹⁹ Por otro lado, ¿no es la circunstancia “al tercer día” de la

¹⁸ “Apocryphal”, 127; cf. también Denker, *Theologiegeschichtliche*, 58-77.

¹⁹ Véase Bartsch, “Bedeutung”, 88-90. Insiste este autor en que 1 Cor 15,3-5 permite saber sobre la pasión, dado que la fórmula paulina está dirigida a identificar al resucitado con el *crucificado*.

resurrección, más que el hecho subyacente, la causa de la referencia a la Escritura? En otras palabras, la fórmula paulina no contiene indicios de que la reflexión escriturística llevase a inventar los incidentes básicos de la pasión; mucho más probablemente condujo a la selección e interpretación de ciertos rasgos en un boceto sobre muerte, sepultura, resurrección y apariciones elaborado a partir de la más antigua memoria cristiana de lo sucedido²⁰. Conviene advertir, además, que en las apelaciones a 1 Cor 15 se suele pasar por alto el pasaje paulino paralelo que se encuentra en 11,23ss: “Por lo que a mí toca, recibí del Señor la tradición que os he transmitido: que Jesús, el Señor, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y, después de dar gracias, lo partió...”. Este texto no contiene ninguna referencia a la Escritura; sin embargo, encierra una tradición sobre una comida eucarística habida la misma noche en que iba a ser entregado Jesús, es decir, las líneas básicas de la última cena y del prendimiento. Los primeros cristianos, podían por tanto, no sólo recordar la serie de acontecimientos básicos de la muerte de Jesús, sino que los rememoraban.

2. *Dificultades para el hallazgo del dato histórico*

Con todo, debemos reconocer que, cuando tratamos de descubrir datos sobre cómo sucedió realmente la muerte de Jesús, surgen dificultades provenientes tanto de las limitaciones de nuestra metodología como del tema tratado.

Métodos de detección del material histórico subyacente a los evangelios. Se han ideado ciertos criterios para discernir lo que procede del ministerio de

²⁰ Al estudiar la utilización de la Escritura por los evangelios, siempre acaba surgiendo la cuestión de “¿Qué fue primero, el huevo o la gallina?” ¿Crearon los narradores ciertos incidentes para introducir en lo narrado un poco de sabor escriturístico, o entre los incidentes ocurridos seleccionaron y dramatizaron los que les parecieron capaces de evocar la Escritura? Posiblemente, hubo casos de ambas maneras de proceder, pero varios factores indican que la segunda fue la práctica más habitual. En los *pesbarim* o comentarios de los manuscritos del mar Muerto, que representan el procedimiento judío de la época, acontecimientos reales de la historia y vida de la comunidad del mar Muerto (comprobables por otras obras suyas, así como por fuentes externas) son vistos como hechos que dan cumplimiento a la Escritura. En lo tocante a los sinópticos, las comparaciones entre ellos permiten descubrir casos en que los hechos han sido dramatizados mediante la adición de referencias escriturísticas. Por ejemplo, pocos críticos rechazarán como no histórica la tradición de que Jesús inició un ministerio de proclamación del reino de Dios en Galilea, en la zona de Cafarnaún cercana al lago (Mc 1,14.16.21). Mateo (4,13-16) considera que con ello se cumple el pasaje de Isaías sobre la Galilea de los gentiles (Is 4,13-16). Como resulta perceptible, el evangelista no utilizó la Escritura para inventar el evento, sino para glosarlo y explicarlo.

Jesús, frente a desarrollos de la imagen de ese ministerio atribuibles a predicaciones y escritos de los primeros tiempos del cristianismo. Algunos de esos criterios son utilizables en el estudio de la pasión, siempre que se tengan presentes sus limitaciones. Seguramente, los RP de los evangelios encierran más datos históricos que los susceptibles de comprobación con nuestros métodos; en particular, los métodos dejan de funcionar allí donde el contenido es sustancialmente histórico pero la expresión de los contenidos ha sufrido luego una adaptación en el curso de la predicación a nuevas generaciones.

1) *El testimonio múltiple*. El criterio al que recurriré con mayor frecuencia²¹ es la aparición de un evento o dicho en varios de los testimonios independientes sobre la pasión. Este criterio tiene, empero, sus limitaciones. Si aparte de los escritos neotestamentarios hubiera que incluir bajo la rúbrica de los testimonios independientes los escritos judíos y romanos (cf. *infra*, 18§), difícilmente podríamos valernos de él, ya que, salvo la crucifixión, apenas se encuentra un aspecto de la pasión que esté atestiguado por unos y por otros²². Así, ni Pablo ni TalBab *Sanhedrin* 43a, mencionan implicación alguna de Pilato en la ejecución²³, y Tácito (*Anales* 15.44) y 1 Tim 6,13 no sugieren implicación de los judíos. La aplicación de este criterio tropieza además con el obstáculo de que no resulta fácil decidir qué testimonios de la pasión son verdaderamente independientes. En lo tocante a los evangelios, en §2, *infra*, explicaré por qué acepto la tesis de que Mateo y Lucas dependen de Marcos y no así Juan. Marcos y Juan narran frecuentemente un mismo suceso, pero con una significativa diferencia difícil de explicar como un cambio efectuado deliberadamente por los evangelistas; por eso la coincidencia entre ambos podría ser indicio de una tradición primitiva que se hubiera desarrollado ya en diferentes direcciones por la época en que fueron escritos los evangelios. Pero algunos críticos piensan que Juan bebió en Marcos y, por tanto, no creen que los puntos de coincidencia entre ambos satisfagan las exigencias del criterio de testimonio múltiple.

²¹ Por el momento, permítaseme hablar de criterios que apuntan hacia el período preevangélico, sin especificar si indican tradición primitiva o incluso historia. Más adelante haré hincapié en que hay diferentes etapas, de modo que tradición preevangélica primitiva no equivale necesariamente a historia.

²² Al aceptar esta realidad hay que recordar, no obstante, que el silencio no significa necesariamente negación o desconocimiento.

²³ La importancia de este silencio podría ser limitada. El pasaje postpaulino de 1 Tim 6,13 sí que menciona a Pilato (quizá como indicación de que la anterior tradición paulina no desconocía el papel de este personaje), y cabe dudar de que TalBab *Sanhedrin* 43a sea en realidad independiente de los evangelios.

2) *La coherencia*. A veces, un determinado incidente referido en un evangelio carece de testimonio múltiple, pero es coherente con otro elemento que sí lo tiene. A mi juicio, este criterio debe utilizarse con extremo cuidado, puesto que la coherencia podría explicar por qué el incidente fue creado haciendo uso de la imaginación. Por ejemplo, en el episodio del prendimiento, sólo Juan identifica como Simón Pedro a la persona que corta la oreja al sirviente. El arranque en solitario de Pedro resulta coherente con su manera de hablar y actuar en muchas ocasiones, como atestiguan todos los evangelios, y esa coherencia da verosimilitud²⁴ a su identificación con el hombre que tira de espada: es una clase de reacción no sorprendente en Pedro. Esto significa simplemente que, puestos a adivinar quién fue el anónimo autor del corte de la oreja, cabría pensar en Pedro; pero no constituye un verdadero argumento de que, en efecto, Pedro fuera el agresor. Hay ocasiones, sin embargo, en que la coherencia y el testimonio múltiple pueden combinarse provechosamente. Por ejemplo, de muy diferentes maneras Marcos/Mateo, Lucas, Juan y Hechos coinciden en relacionar la muerte de Jesús con su actitud poco favorable hacia el templo. Esto es coherente con sólidos indicios históricos de que, en el período anterior al año 70 d. C., las disputas sobre el templo constituían el más frecuente motivo aislado de violencia religiosa entre los judíos.

3) *La dificultad o embarazo*. Si algo de lo dicho acerca de Jesús en los evangelios resultaba embarazoso para la Iglesia primitiva, es lógico suponer que no lo inventaron los primeros predicadores ni los evangelistas. Que Judas, uno de los Doce, entregase a Jesús a sus enemigos, que (la mayor parte de) los discípulos no estuvieran al lado de Jesús durante la pasión y que Pedro le negase eran tres motivos de embarazo para los primeros cristianos. Se argumenta, en consecuencia, que esos datos, favorecidos además con un testimonio múltiple, cuentan con bastantes probabilidades de ser históricos. Aunque tal razonamiento pueda responder a la verdad, siempre hay que dejar margen a la posibilidad de que una u otra escena de traición o fallo hubiera sido convenientemente desarrollada a modo de ilustración teológica. Ciertamente parece embarazosa la descripción de un Jesús que, ante la perspectiva de la muerte, pide que se le dispense del cáliz de esa hora²⁵; pero uno de los fines de tal descripción pudo haber sido

²⁴ El atento lector se dará cuenta de que no empleo el término “verosimilitud” como equivalente a “probabilidad histórica”.

²⁵ Determinar qué era embarazoso en los RP se vuelve menos subjetivo si empezamos por las cuestiones que judíos y paganos utilizaban como armas arrojadas al polemizar contra la fiabilidad del cristianismo. La huida de los discípulos, las negaciones de Pedro, la traición de Judas y la plegaria de Jesús para librarse del mal trance servían todas ellas de descalificaciones.

enseñar a los cristianos que ver de cerca la muerte es una situación capaz de poner a prueba incluso el compromiso más firme.

4) *La discontinuidad o disimilitud.* Si un dato relativo a Jesús no tiene paralelo en el judaísmo ni el pensamiento cristiano primitivo, la historia es su origen más plausible. Éste es un criterio que dudo en emplear, puesto que debe tener en cuenta los posibles casos de creatividad. En la literatura no evangélica del NT hay pocos indicios de que los primeros cristianos proclamasen su fe en Jesús como el Hijo del hombre, o de que en ese título se centrasen cuajadas esperanzas judías. En consecuencia con ello, algunos podrían argüir que la mejor explicación para la presencia de “Hijo del hombre” en labios de Jesús dentro de Marcos, Q y Juan es que él se sirvió realmente de ese título. Sin embargo, no hay modo de saber si tal uso no fue luego ampliado con el desarrollo de las tradiciones evangélicas, dando así al título en los evangelios escritos una frecuencia y unas aplicaciones que no son históricas. Este criterio presenta un problema aún mayor: inaplicabilidad a un porcentaje muy elevado de material que bien podría ser histórico. Considerando que Jesús era un judío del primer tercio del siglo I, resultaría inconcebible que buena parte de su lenguaje y simbología no tuviera paralelos en el judaísmo de su época. Y habida cuenta de que quienes lo habían acompañado se dedicaron luego a proclamar su doctrina, configurando así en gran medida el pensamiento cristiano primitivo, cabe esperar que hubiera mucho en común entre las palabras y actitudes del Jesús histórico y las de los primeros cristianos. Por eso, al quedar excluido ese material común de nuestro debate sobre el Jesús histórico, los resultados tienen que sufrir cierta distorsión aun cuando se ponga un cuidado extremo. Un problema concreto está relacionado con el uso de la Escritura. Tanto los judíos que no creían en Jesús como los primeros cristianos que creían en él recurrían a la Escritura para interpretar acontecimientos señalados. Si empleásemos el criterio de discontinuidad, entonces ocurriría que ningún uso de la Escritura relacionado con los relatos evangélicos de la pasión podría ser atribuido con certeza a Jesús. Ahora bien, me parece inconcebible que la Escritura no proporcionase históricamente bases y vocabulario a Jesús para la interpretación de sí mismo. Por consiguiente, cuando un determinado tema escriturístico —p. ej., el justo despreciado y escarnecido— se encuentra atestiguado de manera amplia y múltiple en los escritos del NT, hay razón para pensar que puede ser continuo con la manera de entenderse a sí mismo del Jesús histórico. Quizá no sea posible alcanzar la seguridad sobre ello, lo admito; pero, en cuestiones de historicidad, la probabilidad o posibilidad es un factor importante, que protege la imagen de Jesús de distorsiones y absurdos producidos por una búsqueda excesivamente rigurosa de certeza.

Limitaciones en los conocimientos sobre los usos, costumbres, etc., de la época en que murió Jesús. Naturalmente, sólo hasta cierto punto se dispone de información detallada sobre la Palestina de hace dos mil años; pero al estudiar la pasión encontramos una serie de problemas particulares. He procurado tratar esos problemas del mejor modo posible, aun admitiendo la imposibilidad de ser experto en todos. A modo de ilustración voy a referirme a tres áreas clave.

1) Sin duda, las leyes romanas desempeñaron un papel cuando Jesús fue juzgado y mandado ejecutar por un prefecto romano de Judea. Aunque juristas del imperio ofrecen en tiempos posteriores amplia información sobre el procedimiento legal en casos graves, prácticamente toda esa documentación entra en la categoría de “derecho común”, relativa al tratamiento de los ciudadanos romanos, sobre todo en Italia o en provincias senatoriales en las que Roma estaba bien asentada. Pero Jesús no era ciudadano romano, y Judea era una provincia imperial de reciente creación. Las normas por las que se guiaban las acciones del gobernador romano estarían expresadas en los edictos imperiales de erección de la provincia de Judea (acontecimiento ocurrido en vida de Jesús), pero no se ha conservado copia alguna de tales edictos. Por ello, incluso una cuestión tan esencial como “¿Quién tenía en Judea potestad para ejecutar, y por qué crímenes?” está sujeta a debate. De Josefo se saca la impresión de que, al tratar con los judíos, los gobernadores romanos hacían lo que consideraban necesario para preservar el orden y la autoridad romana y eran corregidos sólo después, si el emperador consideraba que habían utilizado de forma abusiva su autoridad. “Derecho especial” (nunca codificado) es el término que suele abarcar los procedimientos jurídicos que esos gobernadores adoptaban. Al analizar las actuaciones de la autoridad Romana contra Jesús debemos guiarnos no tanto por el derecho romano codificado²⁶ como por casos análogos del siglo I d. C., que ilustran sobre el modo de proceder de los gobernadores.

2) La Ley judía desempeñó un papel en la ejecución de Jesús (cf. Jn 19,7: “Nosotros tenemos una Ley”). La Misná (codificada ca. 200 d. C.) ofrece información detallada acerca de cuestiones muy pertinentes en un

²⁶ Donde sea oportuno citaremos el *Digesto* de Justiniano (*DJ*), pero con precaución. Hay casos poco afortunados de expertos en derecho romano que han leído las referencias evangélicas del proceso de Jesús y las han juzgado históricas basándose en opiniones muy posteriores recogidas en el *DJ*. Aparte del peligro inherente de hallar paralelos entre situaciones separadas por siglos, no se tiene suficientemente en cuenta el género evangélico ni la posibilidad de que, al volver a narrar los sucesos, la imagen del proceso de Jesús ante Pilato sea adaptada a procedimientos ordinarios del derecho común.

debate centrado en la pasión; por ejemplo, al tratar sobre la comida pascual o sobre el procedimiento legal en caso de delitos graves. Pero, de momento, el recurso a la Misná está dificultado por una importante controversia entre los eruditos judíos sobre si es aplicable la Ley misnaica al período anterior a 70 d. C.²⁷ De hecho se discute casi todo aspecto de la forma de gobierno de la sociedad judía en tiempos de Jesús. ¿Constituían los fariseos un importante grupo de poder? ¿Qué relación podían tener los fariseos con los rabinos que más tarde produjeron la Misná? ¿Hasta qué punto estaban influidos los campesinos galileos por las autoridades religiosas de Jerusalén? ¿En qué medida era fijo como organismo el sanedrín y cuál era su composición? ¿Desde que perspectiva, farisea o saducea, juzgaba? ¿Representaba otro organismo oficial judío el Beth Din o Boulē, consistente en eruditos y, por tanto, más cercano en su composición al sanedrín descrito en la Misná? ¿Cuánta es la fiabilidad histórica de Josefo en cuestiones en que trataba de influir sobre el poder romano? ¿Son accidentales, o tienen carácter deliberado las diferencias entre la *Guerra* y las *Antigüedades* (escrita por este autor unos veinticinco años después de la primera)? ¿En qué grado estaba Filón escribiendo propaganda cuando criticaba a Pilato? Los especialistas cristianos se han pasado siglo y medio investigando sobre las tendencias y fiabilidad de los documentos cristianos. La redacción del presente Comentario coincide con el momento en que el examen crítico judío de los documentos judíos ha llegado a su apogeo.

3) La importancia del contexto social y político ha pasado a ser una cuestión principal en el estudio de los RP evangélicos. Especialmente el estudio del aspecto social ha alcanzado un nivel muy científico, y se ocupa de los hechos sociales (información procedente de la arqueología y varias clases de investigación histórica), de la historia social (combinando los hechos con la historia de la comunidad) y del análisis social (discerniendo las fuerzas que configuraron la historia social). Aunque tan alto enfoque científico queda fuera de las posibilidades de este Comentario, trataré de tener en cuenta algunos de los resultados aplicables a los RP. La cuestión es de bastante entidad, porque libros basados en estudios sobre el contexto social palestino en tiempos de Jesús han sido objeto de acalorado debate incluso en la prensa popular, sobre todo cuando de esos estudios emerge una imagen de Jesús atractiva para ciertos movimientos de nuestra época; por

²⁷ Aparte de la Misná, algunos comentaristas elaboran argumentos a partir de todas las etapas del desarrollo de la Ley y las tradiciones judías, sacando al debate ejemplos de mil años después de la muerte de Jesús, con el argumento de que son frecuentes los casos de documentos tardíos que reflejan situaciones anteriores. Es mi propósito alertar al lector sobre la probable inaplicabilidad de esos “paralelos” posteriores.

ejemplo, Jesús el revolucionario ejecutado por un régimen opresor a causa del fermento producido entre las masas por lo que social y políticamente él preconizaba para los pobres. Sin embargo, el análisis del contexto social y político en tiempos de Jesús constituye una labor compleja, y algunos de los libros aludidos son, a mi juicio, poco fiables en sus generalizaciones. No dejaré de recordar al lector que hubo dos períodos en que Roma gobernó directamente sobre Jerusalén: la prefectura de Judea (6-41 d. C.) y la prefectura de toda Palestina (44-66 d. C.), separadas por los cuatro años de reinado del rey judío Herodes Agripa I. La atmósfera política fue muy diferente entre las dos prefecturas, y no está justificado introducir en la primera (durante la que Jesús vivió murió) grupos políticos y movimientos revolucionarios cuya existencia sólo está atestiguada en la segunda. Al juzgar el gobierno romano de Judea en el primer período, no se deben mezclar hechos llevados a cabo por los príncipes herodianos fuera de Judea con hechos realizados por el prefecto romano (fenómeno frecuente en el debate), para luego, sobre esa base falsa, determinar la actitud de los súbditos judíos hacia los romanos. Sin embargo, manejados los datos como es debido, la atmósfera social y política resultante para el año 30 ó 33 d. C. puede hacer inteligible lo sucedido a Jesús. El trato recibido estuvo ciertamente motivado por cuestiones religiosas; pero también intervinieron factores como la desconfianza de las autoridades de Jerusalén hacia las figuras religiosas del área rural, la dependencia económica del templo por parte de una buena porción de la población jerosolimitana, las relaciones del pasado entre los reyes herodianos de la zona de Palestina y el prefecto romano de Judea, así como la interacción entre los fariseos y los saduceos.

3. *Historia y tradición preevangélica en la interpretación de los relatos de la pasión*

He admitido la probable existencia de historia y tradición detrás de unos textos cargados de pensamiento escriturístico, con orientación kerigmática y organizados teológicamente como son los RP evangélicos; pero he reconocido también que graves dificultades, derivadas del método y del asunto, limitan nuestra capacidad de adquirir certeza sobre qué hay de historia en tales narraciones. Dada esta realidad, ¿qué postura adoptar como idónea en un comentario, por lo que respecta a la búsqueda de historia y de tradición preevangélica? Permítaseme señalar algunos puntos.

Primero: debemos tener presente con toda claridad que hay una diferencia entre historia y tradición. Lo que refiere Pablo en 1 Cor 11,23ss sobre la conexión entre la última cena y la entrega de Jesús es una tradición;

pero no todas las tradiciones acerca de lo que sucedió son históricas. La razonable suposición de que Pablo recibió esa tradición pronto y de personas conocedoras del asunto hace probable su historicidad; pero este mismo juicio indica mayor seguridad sobre la existencia de la tradición que sobre la historia en que pueda sustentarse. Los lectores del presente Comentario no deben apresurarse a sacar conclusiones sobre historicidad cuando yo exprese mi juicio de que hay tradición preevangélica subyacente a algún detalle mencionado en el relato. Ese juicio podría retrotraernos al período de finales de los años treinta o cincuenta del siglo I, pero no necesariamente a la Jerusalén del año 30 ó 33.

Segundo: nuestros juicios sobre la historicidad variarán según la siguiente gama: cierto, muy probable, probable, posible, no imposible. “Cierto” no tiene nada que ver con la certeza de las matemáticas o de la física; se refiere a la certeza que, en la experiencia ordinaria, alcanzamos sobre las cosas que encontramos o que nos son comunicadas oralmente o por escrito. Cuando se trata de documentos escritos hace unos mil novecientos años por testigos no presenciales sobre una muerte ocurrida entre treinta y setenta años antes, la certeza sobre la historicidad de los detalles es, comprensiblemente, poco habitual. Por eso, el hecho de que haya alguna certeza y un buen grado de probabilidad no deja de resultar notable y alentador²⁸.

Tercero: la preocupación principal de un comentario consiste en hallar el sentido de lo que los autores bíblicos legaron, no en reconstruir tradiciones preevangélicas ni en averiguar qué es histórico. Sin embargo, puesto que es necesario realizar comparaciones entre los evangelios, la cuestión de las tradiciones preevangélicas se aproxima en mayor medida a la finalidad del Comentario que el más problemático asunto de la historicidad. Como quedará subrayado en la próxima sección, no disponemos de los instrumentos para reconstruir *detalladamente* tradiciones preevangélicas; por eso, ni siquiera en los casos en que parezca perceptible la existencia de tradición evangélica me esforzaré prácticamente nada por determinar con precisión sus palabras. (Véase el APÉNDICE IX, en relación con los muchos intentos de discernir los contenidos de un RP premarcano hasta el medio

²⁸ Reconozco que este juicio positivo puede parecer inadecuado e incluso escéptico a quienes dan por supuesto que todo en los evangelios es históricamente cierto: una suposición no apoyada por los hechos ni –incluso para los más ortodoxos entre los cristianos–, teológicamente necesaria. Se puede creer que la Escritura es la palabra de Dios, sin pensar que Dios se haya servido sólo de referencias históricas para comunicarla. Creaciones imaginativas como la poesía, las parábolas y la ficción histórica de carácter didáctico son otras posibilidades.

versículo; las enormes variaciones de un exegeta a otro indican ya lo ilusorio de la empresa, pues ninguna teoría gozará nunca de aceptación amplia y permanente. En esta idea, no tengo intención de añadir mis opiniones a la lista.) Podemos aprender mucho sobre la reflexión de los primeros cristianos en torno a la pasión si, dejando a un lado incluso tradiciones preevangélicas esbozadas en líneas generales, dirigimos nuestra atención a las referencias existentes en los evangelios.

Cuarto: el enfoque aquí adoptado mostrará mucha cautela en lo tocante a la armonización de los RP. La tendencia a armonizar viene de tan de antiguo que ya se encuentra en Taciano, a mediados del siglo II. En cuanto a autores de nuestros tiempos, Bornhäuser no cesa en sus intentos de igualar todo lo dispar en los textos de la pasión, en tanto que Benoit armoniza por lo menos las diferencias mayores. Parte de la justificación para ese modo de abordar los evangelios es la tesis de que cada evangelista ha recogido recuerdos de hechos históricos, y que, en consecuencia, la conjunción de todas esas memorias produciría una imagen más completa y cercana a lo sucedido históricamente²⁹. Es mi opinión, por el contrario, que, si bien los distintos evangelios conservan bastantes recuerdos de lo realmente sucedido, los cambios y adaptaciones producidos durante años de predicar y escribir sobre la pasión dieron como resultado unos textos que no son totalmente históricos, y cuya armonización puede dar lugar a desvirtuaciones. Por ejemplo, después del prendimiento, Juan presenta un interrogatorio efectuado solamente por el sumo sacerdote Anás, mientras que en Marcos/Mateo se encuentra un proceso ante todo el sanedrín por la noche (con Caifás en Mateo), y Lucas describe un proceso/interrogatorio en el sanedrín por la mañana, sin que ninguno de ellos muestre tener conocimiento de las otras dos versiones. Los armonizadores se esfuerzan en lograr que concuerden las tres (o al menos dos), por lo general postulando que al interrogatorio por Anás siguió un juicio nocturno en el sanedrín, que se reanudó/repitió por la mañana. Con arreglo al criterio de testimonio múltiple, advierto la coincidencia de los cuatro evangelios en que Jesús fue sometido a un proceso de investigación judío (con intervención de sacerdotes del templo) después de su prendimiento y antes de ser lleva-

²⁹ A veces, a la tendencia a armonizar subyace una teoría de la inspiración en que Dios garantiza la historicidad de todo lo referido en los evangelios. Lógicamente, es peligroso invocar la inspiración en apoyo de la armonización: si la intención divina hubiera sido que hubiese un relato de la pasión armonizado, Dios habría inspirado uno solo en lugar de los cuatro distintos que existen. Además, puesto que el canon de la Escritura tiene que ver con el reconocimiento de la inspiración, conviene recordar que la gran Iglesia no aceptó públicamente el *Diatessaron* de Taciano, y que la Iglesia siria sí lo hizo, pero acabó claudicando en favor de los cuatro evangelios.

do ante Pilato. Los cuatro coinciden también en relacionar una reunión del sanedrín con la muerte de Jesús, aunque Juan la sitúa muchos días antes de que Jesús fuera arrestado. Por consiguiente, debemos admitir la posibilidad de que los evangelios sinópticos (con Marcos como tronco) hayan concentrado en una escena las más relevantes acciones legales judías contra Jesús, incluidas acusaciones a partir de recuerdos de críticas formuladas durante el ministerio público. Estaríamos, pues, ante una imagen simplificada, idónea para la predicación, pero no ante una referencia histórica que unir a la presentación teologizada del breve interrogatorio de Jesús después del prendimiento.

Quinto: sé que alguien que consulte este Comentario estará más interesado en la historicidad que en lo transmitido por el evangelista o en las tradiciones preevangélicas. Aunque siento un profundo respeto por la investigación histórica, considero que la obsesión con el aspecto histórico representa un obstáculo de no menores dimensiones que el dar alegremente por supuesto que los cristianos estaban completamente ignorantes de lo que había pasado. No constituye una tautología afirmar que los evangelios tienen ante todo una función evangelizadora; querer hacer de ellos principalmente un cúmulo de referencias históricas es tergiversar³⁰. Lejos de mis intenciones evitar la reflexión sobre la historicidad; pero tampoco quiero ofrecer terreno abonado a esa tergiversación. (Contra el estudio de la historia de la pasión no tengo nada que objetar; me parece mal, en cambio, que se confunda ese estudio con el descubrimiento del sentido de los RP evangélicos, que es la función del Comentario.) Al elaborar mi comentario a los relatos de la infancia (*BBM*) creía haber dado con la solución: situar los estudios sobre historicidad en los apéndices. ¡Vana esperanza! Acabé descubriendo que algunos críticos no habían leído más que los apéndices y habían analizado mi comentario sólo desde el mencionado aspecto³¹. En vista de ello, he decidido situar las cuestiones de historia en las

³⁰ En su “Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios” (1964, sección x) la Pontificia Comisión Bíblica hace esta observación: “La doctrina y la vida de Jesús fueron recogidas [en los evangelios] no sólo con el propósito de recordarlas, sino también de ‘predicarlas’, para que así pudiera la Iglesia disponer de un instrumento para el desarrollo de la fe y de la moral”.

³¹ Es amargamente cómica la persistencia de esta percepción deformada. Cada año, poco antes de Navidad, recibo llamadas de periodistas que tienen la original idea de escribir una columna navideña sobre los relatos del nacimiento de Jesús y que han sabido que yo publiqué un extenso comentario al respecto. Casi indefectiblemente, me dicen que el artículo se centrará exclusivamente en el tema “¿Qué sucedió en realidad?” y, a modo de explicación, añaden que sería muy oportuno fomentar en Navidad la comprensión de los relatos del nacimiento. Con escaso éxito, me afano en convencerlos de que más fomentarían esa comprensión centrándose en el mensaje de los

breves secciones llamadas ANÁLISIS, subsiguientes a los mucho más extensos COMENTARIOS de las distintas secciones de los RP. Esto hará más difícil la caza obsesiva del dato histórico y dejará en claro que tales cuestiones, aun formando parte de un legítimo análisis, no representan un comentario sobre el texto.

C. El papel de la teología

En lo que narran y a través de ello, los RP evangélicos presentan puntos de vista teológicos sobre el sufrimiento y la muerte de Jesús; de ahí el deber de explicar en el Comentario la teología relacionada con estos relatos. Habrá quien no esté de acuerdo con el término “teología” y prefiera “cristología”, puesto que los RP ofrecen descripciones de Jesús. Sin embargo, en lo acontecido a Jesús durante la pasión y la correspondiente reacción suya se revela el Dios cuya presencia él ha proclamado, por lo cual es adecuado el término “teología”. Conviene tener claro, no obstante, el aspecto específico de la teología de la pasión del que nos ocupamos: cómo entendieron *los evangelistas* la muerte de Jesús, no cómo entendió Jesús su propia muerte o cómo su muerte fue entendida por una parte considerable de los primeros cristianos. Puesto que no siempre se hacen tales distinciones, empezaré por aludir brevemente a esos otros temas de la teología de la pasión antes de abordar la perspectiva teológica de cada evangelista, lo cual constituirá el eje de este Comentario.

1. *Teología de Jesús y teologías generales neotestamentarias de la pasión*

Hay una considerable cantidad de trabajos dedicados al tema de cómo entendió Jesús su propia muerte³², que intentan determinar especialmen-

relatos y no en una cuestión que estaba muy lejos de ser principal para la perceptible mentalidad de los evangelistas. Ese esfuerzo mío suele dejar persuadidos a los periodistas de haber sido erróneamente dirigidos a un predicador santurrón que no sabe nada de las cuestiones importantes.

³² Véase A. George, “Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?”, *LumVie* 20 (101; 1971) 34-59; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* (Friburgo: Herder, 1975), esp. 16-65; G. O’Collings, “Jesus’ Concept of His own Death”, *Way* 18 (1978) 212-23; X. Léon Dufour, *Face à la mort. Jésus et Paul* (París: Seuil, 1979), esp. 53-167; J. P. Galvin, “Jesus’ Approach to Death: An Examination of Some Recent Studies”, *TS* 41 (1980) 713-44; G. Segalla, “Gesù e la sua morte: Rassegna bibliografica”, *RivB* 30 (1982) 145-46. Un área especial de investigación ha sido el modo de entender Jesús su muerte mostrado en la última cena: R. Pesch, “The Last Supper and Jesus’ Un-

te si la entendió de modo salvífico, es decir, en la conciencia de que daba su vida por otros o por los pecados de otros. El APÉNDICE VIII se ocupará de una cuestión algo distinta: ¿sabía Jesús de antemano que iba a morir de muerte violenta? Allí enumeraré las predicciones realizadas por Jesús en los evangelios acerca de su muerte y señalaré lo escasas que son las frases salvíficas contenidas en ellas; por ejemplo, Mc 10,45 (= Mt 20,28); Jn 10,15. Pero no hay que limitar la discusión sobre cómo entendió Jesús su muerte a si estuvo o no en sus labios el lenguaje salvífico del NT. Otros interrogantes serían si previó su muerte como un profeta mártir, y, en caso afirmativo, si lo hizo con un tono salvífico (así Gnllka, *Jesu*; cf. APÉNDICE VIII). Cabe preguntarse también si interpretó su muerte como un paso esencial en la venida del reino. De ser así, el lenguaje neotestamentario de “murió por nosotros” podría representar una reformulación de esa idea, puesto que la venida del reino de Dios traía ante todo la salvación.

No falta literatura sobre las diferentes maneras en que la muerte de Jesús fue entendida por los cristianos del siglo I³³: acontecimiento apocalíptico, “dolores de parto” mesiánicos, expiación, justificación, redención, sacrificio, salvación, sufrimiento vicario, muerte por los pecados, muerte por todos, muerte de mártir, muerte de rey, muerte de sacerdote, muerte de profeta, muerte de siervo. Un autor neotestamentario podía conocer varios de estos modos de ver esa muerte, pero no los restantes; los estratos posteriores del NT podían contener interpretaciones no presentes en los estratos más antiguos³⁴. Posiblemente había en las tradiciones preevangélicas

derstanding of His Death”, *Biblebhasyam* 3 (1977) 58-76, y *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD 80; Friburgo: Herder, 1980); F. Hahn, “Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis”, *Theologische Revue* 76 (1980) 256-72; R. J. Daly, “The Eucharist and Redemption: The Last Supper and Jesus’ Understanding of His Death”, *BTB* 11 (1981) 21-27.

³³ Por ejemplo, E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur christlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Gottinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955); H. Conzelmann (ed.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu: Exegetische Beiträge* (Gütersloh: Mohn, 1967); W. Schrage, “Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament”, en *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heiles* (Gütersloh: Mohn, 1967) 49-90; K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu: Deutungen im Neuen Testament* (QD 74; Friburgo: Herder, 1976); K. Grayston, *Dying, We Live: A New Enquiry into the Death of Christ in the New Testament* (Oxford Univ., 1990).

³⁴ Cf. G. Dellling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Gottinga: Vandenkoek & Ruprecht, 1972); J. Roloff, “Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. x45 und Lk. xxii.27)”, *NTS* 19 (1972-73) 38-64; M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu* (Friburgo: Universitätsverlag, 1977). Bartsch, en “Bedeutung”, estudia los más antiguos énfasis presinópticos en la muerte. De Jonge, con su “Jesús”, reflexiona sobre la relación de la primitiva concepción de la muerte de Jesús por los demás con la muerte de los mártires macabeos.

visiones de la pasión que no adquirieron relevancia en los evangelios; y aunque a veces los evangelistas tienen percepciones de la pasión presentes en otros escritos del NT, no siempre es posible extrapolar.

2. *La teología de la pasión de los evangelistas*

En lo concerniente a los RP de los evangelios propiamente dichos, aunque el Comentario estudiará horizontalmente las distintas versiones (i. e., comparando los cuatro evangelios escena por escena), haré un gran esfuerzo para realizar un cotejo vertical (del pensamiento en su paso consecutivo de una escena a otra dentro del mismo evangelio³⁵). Cada RP está recorrido por una perspectiva teológica discernible. En mi deseo de orientar al lector sobre cuestiones teológicas pertinentes a este Comentario, voy a ofrecer aquí una breve indicación previa de esas perspectivas; es decir, un escantillón o plantilla que el lector deberá llenar y enriquecer a medida que el Comentario avance de episodio en episodio.

Marcos y Mateo. Estos dos evangelios presentan un Jesús que es abandonado por sus seguidores y tiene que afrontar su hora solo, soportando así la cruz de un modo particularmente doloroso. Ambos están muy próximos a la teología de Heb 5,8: “Y aunque era Hijo, aprendió sufriendo lo que cuesta obedecer”. Ambos asimismo presentan un proceso judío y un proceso romano de Jesús. Valiéndose de un falso testimonio, las autoridades tratan de condenar a Jesús por planear la destrucción del templo. Y cuando él responde reconociendo que es el Mesías, el Hijo de Dios (Marcos: del Bendito), lo acusan de blasfemo, para luego maltratarlo y ridiculizarlo como un falso profeta. Sin embargo, en ese mismo momento se estaban mostrando verdaderas sus varias profecías acerca sus seguidores, especialmente sobre Pedro (y Judas en Mateo). El proceso romano gira en torno a Jesús como rey de los judíos. Pilato sabe que el hombre que comparece ante él le ha sido entregado por envidia (y, en Mateo, que se trata de un justo); pero deja en libertad a un criminal y entrega a Jesús para que sea crucificado, permitiendo que soldados romanos lo azoten y luego lo sometan a diversos malos tratos y burlas como rey de los judíos. Así pues, ninguna autoridad, ni judía ni romana, hace a justicia a Jesús, quien de ambas partes sufre maltrato físico. Ningún amigo o seguidor se encuentra

³⁵ Recuerdo al lector que los distintos RP aparecen escritos consecutivamente, uno por uno, en el ÍNDICE DE PASAJES al final de esta obra. En la BIBLIOGRAFÍA GENERAL (§3) hay una sección sobre el RP de cada evangelio, y muchos de los escritos allí citados pertenecen a la teología de la pasión de los respectivos evangelistas.

junto a la cruz; antes al contrario, los tres grupos que aparecen cerca de Jesús (incluidas las personas que pasaban por allí y que supuestamente no tenían nada contra él) lo escarnecen en relación con las acusaciones del proceso judío (pretensión de destruir el templo y de ser el Mesías [el Hijo de Dios]) y también con una del proceso romano, ésta en forma de inscripción: “El rey de los judíos”.

Tan doloroso camino de Jesús cobra adicional dramatismo mediante dos oraciones con las que Marcos/Mateo han flanqueado la pasión. Al comienzo, en Getsemaní, Jesús ruega en arameo y en griego a su Padre que haga pasar de él ese cáliz, plegaría que no obtiene perceptible respuesta. Más tarde, ya en el Gólgota, ruega por segunda vez en arameo y griego, pero ahora el vocativo es simplemente “Dios mío” (caso único en los evangelios), seguido de la pregunta “¿Por qué me has abandonado?”. Incluso esta exclamación patética es recibida con burlas. Finalmente, lanzando un grito similar a aquellos con los que obligaba a los demonios a salir de los posesos, Jesús expira, aparentemente vencido por sus enemigos. Pero es entonces cuando actúa el Padre de Jesús, el Dios que parecía no escuchar sus plegarias y haberlo abandonado; es entonces también cuando comprendemos que de ningún modo Dios había estado ausente. Dios hace que prevalezca el Hijo muerto en la cruz, dando cumplimiento a las palabras por las que las autoridades judías lo habían escarnecido como falso profeta. En el proceso judío se le acusó y en la cruz se le ridiculizó por haber hablado de destruir el templo; a su muerte, el velo del santuario se rasga de arriba abajo. También en el proceso judío se le acusó de presentarse como el Mesías, el Hijo del Dios Bendito, y en la cruz se le ridiculizó por ello; a su muerte, dice un centurión romano: “Verdaderamente, este hombre era el Hijo de Dios”.

Un tema principal, recogido en un lugar anterior de Marcos y de Mateo, es la doble necesidad de que el Hijo del hombre sufra y de que sus discípulos tomen la cruz y lo sigan. Si Jesús proclama el reino o gobierno de Dios, tanto en vida como con su muerte manifiesta a Dios, cuyo mismo ser no es adquisitivo sino autodonante³⁶. En sus RP, Marcos y Mateo ponen dramáticamente de relieve lo difícil que resulta a Jesús soportar la crucifixión y lo claramente que él es relacionado con Dios después de haber apurado el cáliz del sufrimiento. Con ello, ambos evangelistas hacen una advertencia gráfica a sus lectores, a la par que les envían un mensaje de consuelo. Si el maestro encontró difícil pasar por ese trance, si los discí-

³⁶ D. A. Lee-Pollard, “Powerlessness as Power: A Key Emphasis in the Gospel of Mark”, *SJT* 40 (1987) 173-88, subraya que el poder esencial de Dios es el poder de renunciar al poder.

pulos más cercanos no fueron capaces de seguir a Jesús cargando como él con la cruz, también los lectores de Marcos y Mateo lo encontrarán difícil y huirán. Pero el Dios que hizo prevalecer a Jesús, aunque a veces parezca haberlos abandonado, igualmente les dará a ellos el triunfo final cuando, llegada su última hora, vean ante sí su propio Gólgota si, como él en Getsemaní, se ponen en pie y tienen el valor de decir: “Vamos”.

He examinado juntos Marcos y Mateo; sus RP se asemejan en buena medida, por lo cual, inevitablemente, su significado teológico es también bastante similar. Pero no deja de haber entre ellos disparidades notables, ya que difieren en el contexto amplio. Echemos una rápida ojeada a los rasgos distintivos, primero de Marcos y luego de Mateo. En el relativamente breve evangelio de Marcos, aunque los demonios saben reconocer quién es Jesús, antes de su muerte en la cruz, no hay ningún humano capaz de comprender que es Hijo de Dios. Más que cualquier otro evangelio, Marcos insiste durante el ministerio en que los discípulos no pueden entender a Jesús, porque tampoco han entendido la necesidad de que él padezca. Así, el RP marciano, donde desde la salida del lugar de la cena hasta el momento de la muerte Jesús está aparentemente desasistido, por su misma crudeza concuerda con una persistente visión de lo que hay que pasar en el seguimiento de Jesús antes de llegar a la fe. Marcos es el evangelio que describe más gráficamente la angustia de Jesús en Getsemaní y el fallo de los discípulos, que culmina en la huida del joven desnudo. Al final, las mujeres que solían seguirlo en Galilea y que han observado a distancia su muerte fallan también (cf. 16,8). Tengo la intensa sospecha de que entre el público de Marcos debían de figurar cristianos que habían sufrido y fallado: una comunidad a la que este evangelio ofrece esperanza señalando que el mismo Jesús no quería beber el cáliz y que ni siquiera los discípulos más allegados mantuvieron la fidelidad debida. Puesto que la teología evangélica está dirigida a obtener una respuesta espiritual, éste es un RP que debió de tener un significado especial para quienes trataban de seguir a Cristo pero encontraban insoportable la cruz con que les pedía que cargasen en la vida, es decir, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”

La crudeza de la imagen marciana queda parcialmente atenuada en Mateo cuando consideramos el RP de este evangelio en continuidad con su relato del ministerio. Digo “parcialmente” porque, por un lado, los contrastes son aún más fuertes que en Marcos. Ya la circunstancia de que en Mateo (14,33) todos los discípulos hayan confesado que Jesús es el Hijo de Dios hace su desbandada en Getsemaní aún más reprobable. Igualmente, la anterior presentación de Pedro, la piedra angular de la fe, en su personal confesión de Jesús como “el Mesías, el Hijo de Dios vivo” (16,16-18) acentúa la ironía de su negación de Jesús en el momento en que el

sumo sacerdote está conjurando a Jesús por “el Dios vivo” a que diga si es “el Mesías, el Hijo de Dios”. En Mateo, cuando el centurión (acompañado por otros soldados de guardia) declara después de la muerte de Jesús que “verdaderamente éste era el Hijo de Dios”, no es ya el primer ser humano en hacer tal confesión, sino el primero entre los gentiles, convertido en continuador de la fe de los discípulos como es expresada en su ministerio. Por otro lado, en comparación con la imagen marcana, el Getsemaní mateano presenta de manera atenuada la angustia de Jesús y el fallo de los discípulos; allí, Jesús muestra con más claridad tener conocimiento de lo que va a sucederle, con lo cual queda resaltada su soberanía, y Pedro no es singularizado en lo referente a no haber sabido velar junto con el maestro.

Pero la mayor diferencia entre los dos RP es la obsesiva presencia en Mateo del tema de la responsabilidad, gráficamente descrito con el lenguaje veterotestamentario de la culpabilidad con respecto a la sangre del inocente que es injustamente condenado a muerte. En escenas peculiarmente mateanas, Judas, después de haber entregado a Jesús, trata de sacudirse la responsabilidad devolviendo las treinta monedas de plata; los jefes de los sacerdotes no quieren mancharse con el dinero pagado por la sangre y compran con las treinta monedas el terreno llamado en adelante “Campo de Sangre”; la mujer de Pilato, movida por un sueño, aconseja a su marido que no haga nada contra el justo que comparece ante él, y por eso, lavándose las manos, Pilato declara su inocencia de la sangre de ese hombre. Aunque no tiene éxito ninguno de estos intentos de librarse de culpa, y todos los personajes implicados están marcados por su participación en la muerte del justo, Mateo deja clara la idea de que el castigo divino cae principalmente sobre “todo el pueblo”, el único que, por paradoja, no rehúye la responsabilidad: “Su sangre, sobre nosotros y nuestros hijos”. Josefo nos explicará luego que la destrucción del templo en el año 70 provocó mucha autocrítica entre el pueblo de Dios, en el sentido de que lo que habían hecho podía ser la causa de ese castigo del Señor³⁷. Escribiendo después del 70 (§2, *infra*), Mateo se hace eco de un juicio causal surgido entre los judíos creyentes en Jesús, esto es, que el factor que contribuyó decisivamente a la catástrofe fue la entrega del Hijo de Dios, siendo inocente, para su crucifixión por los romanos. (En pp. 110, 469-85, 632, *infra*, se ofre-

³⁷ En el comentario señalaré que una respuesta basada en realidades puramente políticas, v. gr., “Cometimos un error táctico al rebelarnos; los ejércitos romanos eran más fuertes que nosotros, y el templo fue destruido” no habría sido propia de judíos, imbuidos como estaban de que un Dios justo guiaba su historia. Tampoco el cronista de la historia de Israel en lo correspondiente a la caída del primer templo (2 Cr 36,11-21) ofrece una respuesta política de ese tipo.

cerá una necesaria evaluación de tales juicios antijudíos; pero no se gana nada negando que Mateo y otros cristianos los hicieron³⁸.) En otras palabras, el RP de Mateo, compuesto después que el de Marcos, responde a las preocupaciones teológicas (y apoloéticas) de una época posterior. Tal respuesta aflora también en la referencia peculiarmente mateana de la guardia ante el sepulcro, que sirve para refutar una falsa versión que “ha corrido entre los judíos hasta hoy” (28,15).

Un ulterior elemento que caracteriza la teología de la pasión de Mateo es cierta correspondencia con su relato de la infancia. Allí, el notable fenómeno de la aparición de una nueva estrella ha proclamado el nacimiento del rey de los judíos y conducido a la fe a unos magos gentiles, mientras los aviesos planes de Herodes, los jefes de los sacerdotes y los escribas eran frustrados por la divina providencia. Pues bien, asimismo la muerte del rey de los judíos está acompañada por notables fenómenos (temblores de tierra, resquebrajamiento de piedras, apertura de sepulcros, resurrección de muertos) que llevan a la fe a unos gentiles (el centurión y los que están con él), en tanto que los aviesos planes de Pilato, los jefes de los sacerdotes y los fariseos para impedir la resurrección (27,62-66) son frustrados por la divina providencia. Dios es coherente desde el principio hasta el fin al planear el itinerario del Hijo.

Lucas. En su mayor parte, los principales episodios de la pasión lucana tienen paralelo en Marcos, con estas notables excepciones: Jesús ante Pilato, las mujeres de camino hacia el lugar de la crucifixión, y el “buen ladrón”. Sin embargo, tanto en la estructura como en el tono, Lucas diverge mucho más de Marcos que de Mateo. He recordado anteriormente que Marcos y Mateo se caracterizan (en grado diverso) por la soledad de Jesús y el fallo de los discípulos. No así Lucas. En su episodio del monte de los Olivos no es presentado Jesús, como en el Getsemaní marcano, con una congoja y una tristeza de muerte; de hecho, su oración al Padre obtiene una respuesta angélica y confortadora. Los lectores reciben la impresión de que Jesús está en comunión con su Padre hasta el final; por eso, muy adecuadamente, las últimas palabras del crucificado no son el angustiado grito dirigido a su Dios por alguien que se siente abandonado, sino un tranquilo “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”. En cuanto a sus se-

³⁸ El texto en cuestión, Mt 27,25, será discutido en el comentario; pero a quienes precipitadamente puedan juzgar que nuestro descuido, puesto que en la escena no dice Mateo nada sobre la destrucción de Jerusalén cuarenta años después de la crucifixión, les recomiendo que se fijen en el cuidado con que el texto extiende a la generación siguiente la responsabilidad por la muerte de Jesús. Véase cómo también Lc 23,28 incluye a la generación siguiente en el castigo que Dios enviará.

guidores, Jesús asegura a Pedro que ha rogado por él para que su fe no decaiga; y cuando Pedro niega a Jesús, el maestro se vuelve para recordárselo con una mirada. Los discípulos, en conjunto, son elogiados y premiados por haber permanecido con Jesús en sus pruebas (22,28-30); sólo un discreto silencio acerca de ellos después del prendimiento indica que Lucas sabe que huyeron.

Estas diferencias significan que la presentación lucana de la pasión tiene menos aspectos negativos. Si en Marcos/Mateo la persecución y la defección dominan una pasión donde el repentino cambio por obra de Dios no se produce hasta después de la muerte de Jesús, en Lucas ya está activo antes de ella el poder divino de sanar y perdonar. El Jesús que realizó curaciones a lo largo de su ministerio, ahora, mientras se encamina a la muerte, cura la oreja herida de uno de los que han ido a prenderlo, así como el antagonismo que existía entre sus jueces (Pilato y Herodes). El Jesús que perdonó a lo largo de su ministerio, ahora, mientras se encamina a la muerte, perdona a los que lo crucifican sin saber lo que hacen y recompensa con la promesa del paraíso a un malhechor compañero de crucifixión que le ha pedido que se acuerde de él. Similarmente, la pasión lucana ve de un modo menos negativo a los judíos que en ella participan. Los cuatro evangelios, al narrar el ministerio, encuentran entre los judíos unos que aceptan a Jesús y otros que lo rechazan; para los RP de Marcos/Mateo, en cambio, todos, exceptuados los seguidores de Jesús, son hostiles, ya se trate de autoridades o del pueblo llano. En Lucas, una multitud sigue a Jesús al lugar de la ejecución, no toma parte en ninguna burla y vuelve golpeándose el pecho. Las mujeres de Jerusalén también se golpean y se lamentan por él. Así pues, al final del evangelio hay judíos bien dispuestos hacia Jesús, en correspondencia con los que al principio mostraron simpatía por Jesús niño. El relato de la infancia de Lucas ofreció una visión más positiva de los judíos y lo mismo ocurre con su RP. Nada se dice en éste sobre la destrucción del templo judío (aunque Jesús avisa a las mujeres jerosolimitanas del castigo venidero, que tendrá consecuencias para ellas y sus hijos), porque este evangelio, que empezó con alabanza a Dios en el templo de Jerusalén, concluirá en el mismo versículo final (24,53) también con alabanza a Dios.

A la hora de discernir el mensaje que Lucas intenta transmitir a su público mediante esta perspectiva de la pasión, encontramos ayuda en Hechos. Allí Lucas se esfuerza en presentar los procesos de Esteban y Pablo como paralelos a los de Jesús (de hecho, la comparecencia de Jesús ante Herodes y ante Pilato, peculiar de Lucas, se corresponde con la comparecencia de Pablo ante un rey herodiano y un gobernador romano). Esteban muere perdonando a sus enemigos y encomendando su espíritu al Señor Jesús, del mismo modo que Jesús perdonó a sus enemigos y encomendó

su espíritu al Padre. En otras palabras, los cristianos serían perseguidos como Jesús fue perseguido; y si son verdaderos seguidores suyos deben manifestar capacidad de perdón y un sentimiento de unión inquebrantable con Dios y Jesús. Su sufrimiento y muerte resultan, por tanto, beneficios (para ellos mismos y para otros) como lo fueron los de Jesús. El éxito del mensaje de Lucas se percibe en lo que la mayor parte de las personas entienden por una “muerte cristiana”: morir perdonando a otros y en paz consigo mismo, como hizo el Jesús lucano.

Este RP presenta a Jesús también como profeta y mártir. Más que en Marcos, Jesús habla y actúa como profeta a lo largo de Lucas (4,24-27; 7,16; 9,8.19; 24,19), asemejándose frecuentemente a Elías y Eliseo³⁹. Esa actuación profética sirve a modo de presagio, porque los antepasados de la presente generación persiguieron y mataron a los profetas (6,23; Hch 7,52). Y Jesús va a Jerusalén porque no puede morir sino en la ciudad que mata a los profetas (Lc 13,33-34). De hecho, en el modo de asumir Jesús su muerte (que termina con su ascensión en 24,5) hay reminiscencias de Elías (9,51). El martirio es contemplado en 12,49-53; y con el reiterado énfasis de su RP en la inocencia de Jesús, Lucas indica que fue a la muerte por la causa de Dios como el justo doliente y el santo (cf. también Hch 7,52; 13,35)⁴⁰. Aliados contra él estaban no sólo reyes y magistrados (Hch 4,25-27), sino también Satanás, que había vuelto en ese momento oportuno (*kairós*), encarnando el poder de las tinieblas (Lc 4,13; 22,3.31.53). Aunque Jesús, a diferencia de algunos mártires judíos aproximadamente contemporáneos suyos, no grita contra sus perseguidores ni clama venganza de Dios sobre ellos⁴¹, su muerte tiene el efecto de hacer que los presentes, gentiles y judíos, reconozcan la justicia de su causa. Que la imagen

³⁹ Sobre la función profética pone el acento A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem: A Study of the Teaching of Saint Luke* (Baltimore: Helicon, 1958). Véase también Fitzmyer, *Luke* 1.213-15.

⁴⁰ Dibelius subraya la presentación lucana de la muerte de Jesús como martirio; buenos estudios del tema se encuentran en Beck, “Imitatio”; Stöger, “Eigenart”; Talbert, *Reading*, 212-20, y una crítica equilibrada en Green, “Jesus”, 39-41. Algunos autores reaccionan contra el enfoque martirial, porque frecuentemente se afirma que la muerte de Jesús como mártir constituye el sucedáneo lucano de su muerte expiatoria; pero tal implicación no es necesaria. En 4 Mac 6,27-30; 17,21-22 queda de manifiesto que cabe una combinación de las dos ideas. De un modo más amplio, Bartsch (“Bedeutung”, 93) rechaza una teología preevangélica del martirio de Jesús si fue entendido como garantía de gloria; pero tampoco en este caso es esencial ni necesaria tal implicación. El mártir es ante todo alguien que, aceptando la muerte, da testimonio de la supremacía de Dios, y esto concordaría con un Jesús que proclamó el reinado o reino de Dios.

⁴¹ Si Jesús habla del inevitable castigo divino que sobrevendrá a Jerusalén, lo hace a su pesar y con tristeza.

de mártir es intencional queda de manifiesto en los paralelos trazados por Lucas entre la muerte de Jesús y la de Esteban.

Un considerable debate ha girado en torno a otro aspecto teológico de la pasión según Lucas. El Jesús lucano sana y perdona mientras sufre y muere (Lc 22,51; 23,12.34a.43); pero ¿entendía Lucas la muerte de Jesús como reparación o expiación por los pecados? F. C. Baur y la escuela de Tubinga afirmaban que Lucas había vaciado la cruz de su valor salvífico y convertido a Jesús en un simple modelo parenético de perdón. Cuando Schneider sostenía aun la tesis de que había un RP lucano especial, escribió: “La más antigua referencia de la crucifixión, primera etapa en la tradición de la pasión, no entendía la muerte de Jesús en la cruz con el significado de ofrenda reparadora o muerte expiatoria” (*Passion*, 26)⁴². Un factor clave para los defensores de esta idea es que Lucas no copia Mc 10,45b, donde se dice que el Hijo del hombre ha venido a dar su vida en rescate por muchos. Tampoco en sus referencias al cuarto canto del siervo doliente de Isaías (52,13-53,12) cita nunca Lucas (22,37; Hch 3,13; 8,32-33) el texto de 53,5: “Con sus magulladuras fuimos curados”. No obstante, hay muchos especialistas en Lucas que encuentran la idea de la expiación en el RP lucano, aunque esa idea no aparezca muy subrayada ni formulada en el lenguaje a que Pablo nos tiene acostumbrados⁴³. Desde el comienzo de su vida, Jesús ha estado “puesto para elevación [*anastasis*] de muchos en Israel” (2,34); el mismo Jesús lucano habla de “mi sangre, que

⁴² Entre quienes sostienen que la expiación está ausente de la imagen lucana de la muerte de Jesús (lo que también es designado como una ausencia de la *theologia crucis*) figuran, con variaciones, Conzelmann, Creed, Dodd (para éste, la ausencia es de los sermones de Hechos), Haenchen, Käsemann, Kümmel, Marxsen, Rese, Vielhauer, Voss y Wilkens.

⁴³ Véase Feldkämper, *Betende*; Fitzmyer, *Luke* 1.22-23, 27-29; Fusco, “Valore”; George, “Sens”; Zehnle, “Salvific”. Hay también puntos de vista intermedios. D. A. S. Ravens, *ExpTim* 97 (1985-86) 291-94, sostiene que la muerte del Jesús lucano no era sacrificialmente expiatoria (porque Lucas recelaba de tales conceptos religiosos judíos), pero que Dios, mediante el papel desempeñado por Jesús, llevó a cabo la expiación requerida. Pilgrim (*Death*, esp. 374ss.) admite que Lucas no entiende la pasión como expiatoria o directamente salvífica, ni la muerte como de carácter vicario, pero afirma que Lucas considera la pasión y muerte como parte del plan de Dios para la salvación del mundo. M. Hengel, *BJRL* 62 (1980) 454-75, distingue el sacrificio expiatorio de Cristo de las ideas de expiación del mundo antiguo; fue un acto escatológico para la reconciliación de la creación caída. Véanse también las ideas actualizadas de Hengel en *The Atonement* (Filadelfia: Fortress, 1981). Criticando la concentración en la expiación como si fuera el único modelo para interpretar la muerte de Jesús, Garret (“Meaning”) afirma que Lucas retrató a Jesús en su muerte de “profeta como Moisés”, conduciendo un éxodo desde la esclavitud a Satanás, y como el segundo Adán que eliminó la maldición de muerte que pesaba sobre los descendientes del primer Adán.

es derramada por vosotros” (22,20), mientras que el Pablo lucano se refiere a “la Iglesia de Dios, que Él adquirió con la sangre de su propio Hijo” (Hch 20,28). Asimismo hay valor salvífico implícito en el anuncio de la pasión de que “el hijo del hombre debe *sufrir*” mucho, morir y resucitar (Lc 9,22)⁴⁴. Pero no pienso entrar a fondo, de ningún modo, en este debate. Es una discusión teológica cuyo origen no se encuentra directamente en el RP lucano, sino en una comparación de Lucas con Pablo. Sospecho que si hubiera sido considerado Lucas prescindiendo de Pablo, para muchos no habría existido tal cuestión.

Juan. En cuanto al contenido, el RP⁴⁵ joánico difiere notablemente del RP joánico: alrededor del cincuenta por ciento del material del primero no es equiparable al del segundo. Sin embargo, generalmente en secciones anteriores del evangelio, Juan suma otro cincuenta por ciento de similitudes con Marcos. Esto parece sugerir, quizá más insistentemente que en cualquier otro evangelio, la necesidad de que la teología del RP joánico sea interpretada en relación con anteriores episodios de hostilidad hacia Jesús. Las autoridades de Jerusalén han tratado de echar mano o matar a Jesús varias veces. Frente a tal hostilidad, el Jesús del cuarto evangelio adopta la actitud soberana que influirá en el intento definitivo de llevarlo a la muerte: “Yo soy mi vida... nadie tiene poder para quitármela; soy yo quien la doy por mi propia voluntad” (Jn 10,17-18). Después de la resurrección de Lázaro y antes del RP hay una reunión del sanedrín, donde, a instancias del sumo sacerdote, se llega a la decisión de matar a Jesús (11,47-53). Jesús ha dado vida; los enemigos de la luz responderán dándole muerte. Él y el Padre son uno, por lo cual no puede, como en los sinópticos, pedir que pase de él la hora del cáliz de la pasión; antes al contrario, su deseo es que llegue esa hora y beber tan amarga copa, para que el nombre de Dios sea glorificado y se cumplan las Escrituras (12,27; 18,11). Con pleno control de todo lo que va a suceder, Jesús ordena a Judas que lo que va a hacer lo haga cuanto antes, y luego estará esperando la llegada de este discípulo con el grupo encargado del prendimiento (13,27; 18,4). En el

⁴⁴ Para Schweizer (*Luke*, 338-39), la mayor parte de estos textos no aludirían realmente a la expiación; pero más adelante (p. 366) reconoce en cierto modo que, por expresarse Lucas a través del evangelio, resulta difícil el análisis de su pensamiento en este punto: “En este sentido él [Jesús] es crucificado ‘por’ tal delito. Cabe preguntarse si un relato puede dejar clara la cuestión. Si no fuera por la reserva de Marcos y la explicación didáctica de Pablo, esto quedaría demasiado vago”.

⁴⁵ Al igual que para los otros evangelios, empleo el término “relato de la pasión” para el cuarto, aun teniendo la sospecha de que Juan no veía esta sección como un relato de sufrimiento (pasión). Para él sería el relato de la ascensión del Hijo del hombre en victorioso regreso al Padre.

huerto, al otro lado del Cedrón, el Jesús joánico no se arrodilla ni se prostra rostro en tierra como el Jesús sinóptico; por el contrario, cuando Jesús dice “yo soy”, los que han ido a prenderlo, soldados romanos mandados por un tribuno de la cohorte, y sirvientes de los jefes de los sacerdotes y de los fariseos, son los que caen por tierra, impotentes.

El Jesús joánico es el Hijo del hombre bajado del cielo, a quien el Padre ha otorgado todo poder de juzgar y que no puede ser juzgado por hombres. Cuando es interrogado por el sumo sacerdote Anás, le devuelve la pregunta: “¿Por qué me preguntas a mí?”. Más tarde, ante Pilato, pone en tela de juicio su poder sobre él, y Pilato siente miedo al oír que Jesús dice ser el Hijo de Dios. De hecho, la escena tiene más de interrogatorio de Pilato por Jesús que a la inversa. Todo el que pertenece a la verdad escucha la voz de Jesús; la única duda es si Pilato la escuchará. Mientras va y viene entre “los judíos” que están fuera del pretorio y Jesús que está dentro, Pilato trata de evitar una decisión en favor de la verdad, por lo cual acaba decidiendo en favor de la mentira. Pero “los judíos” no han vencido, porque Pilato no condena a Jesús hasta que ellos niegan su esperanza mesiánica: “Nuestro único rey es el César”. Y condenando a Jesús al mediodía, la hora en que empezaban a ser sacrificados los corderos en las proximidades del templo, Pilato cumple al final del evangelio las palabras sobre Jesús con que al principio Juan Bautista lo identificó como el cordero de Dios que iba a quitar los pecados del mundo.

Mientras que en Marcos/Mateo vemos un Jesús escarnecido en la cruz, y en Lucas un Jesús que perdona, el de Juan es un Jesús triunfante. De hecho, ésta es la muerte prevista por él: el Hijo del hombre elevado de regreso al Padre. El título que Pilato ordena fijar en la cruz deviene una proclamación trilingüe de la realeza de Jesús. Los soldados cumplen la palabra de la Escritura, repartiéndose los vestidos tal como el salmista había anunciado. Jesús no muere solo: reunidos junto a la cruz hay seguidores suyos, incluidos su madre y el discípulo amado. Los vincula con lazos familiares, dejando así detrás una comunidad de creyentes. Luego, consciente de su pleno cumplimiento de la Escritura y de todo lo dispuesto por el Padre con respecto a él, dice Jesús: “Todo está cumplido”, y entrega su espíritu a esos creyentes, dando así su vida como dijo que lo haría. Y todavía después de su muerte permanece activo. Paradójicamente, la petición de sus enemigos judíos de que le quebrasen las piernas lleva a un soldado romano a darle una lanzada en el costado, del que sale sangre y agua. Esto cumple el anuncio de Jesús de que de su costado saldrían ríos de agua viva, así como la palabra de la Escritura de que ningún hueso del cordero sería roto. Jesús había dicho también que cuando el Hijo del hombre fuera levantado, empezaría a atraer a todos hacia sí; y ahora adeptos anteriormente tímidos, como José de Arimatea y Nicodemo salen a la luz y dan al crucificado una

magnífica sepultura. El Jesús sinóptico es sepultado apresuradamente; el Jesús joánico, en cambio, de manera digna de un rey que ha reinado desde la cruz. Se ha dicho que, hasta el momento de su muerte, el Jesús marciano es un vencedor sólo a los ojos de Dios, y el Jesús lucano un vencedor a los ojos de sus seguidores creyentes, mientras que el Jesús joánico es un vencedor a los ojos de todos.

Habrán lectores que, habiéndose identificado con los otros retratos evangélicos de Jesús en su pasión, encuentren difícil identificarse con el Jesús triunfante cuyo poder procedente de Dios anula todo lo que sus enemigos puedan hacer contra él. Quizá a algunos les parezca poco humano su modo de morir. Pero éste es el relato que ha dado su grandeza al Viernes Santo. Un relato para todos los que en el curso de la historia han sufrido persecución por parte de los poderosos, pero cuyo sentimiento de tener a Dios de su lado les ha permitido comprender cuán escaso es realmente el poder de cualquier autoridad de humana. Los que creen en Jesús alcanzan vida eterna y pueden decir como él: “Nadie tiene poder para quitármela”. Se trata de una pasión vista tan absolutamente con los ojos de la fe que la víctima ha pasado a ser el vencedor. Una elocuente frase de 1 Jn 5,4 ha recogido el mensaje teológico que el cuarto evangelista quería enviar a sus lectores mediante la elevación del Hijo de Dios en la cruz: “Todo el que ha nacido de Dios vence al mundo, y la fuerza misteriosa que ha vencido al mundo es nuestra fe”.

(La bibliografía para esta sección de la INTRODUCCIÓN se encuentra en §3.)

**Jesús crucificado, parte 1ª:
El comienzo
(Mc 15,22-27; Mt 27,33-38;
Lc 23,33-34; Jn 19,17b-24)**

TRADUCCIÓN

Marcos 15,22-27: ²²Y lo llevan al lugar del Gólgota, que es traducido como Lugar de la Calavera; ²³y le daban vino con mirra, pero él no lo tomó. ²⁴Y lo crucifican; y se reparten sus vestidos, echando suertes por ellos para ver quién debía tomar qué. ²⁵Era la hora tercia, y lo crucificaron. ²⁶Y había una inscripción del cargo contra él, inscrita: “El rey de los judíos”. ²⁷Y con él crucifican a dos bandidos, uno a la derecha y uno a su izquierda*.

MATEO 27,33-38: ³³Y habiendo llegado a un lugar llamado Gólgota, que es llamado Lugar de la Calavera, ³⁴le dieron a beber vino mezclado con hiel; y habiéndolo gustado, no quiso beber. ³⁵Pero, habiéndolo crucificado, se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes. ³⁶Y habiéndose sentado, lo guardaban allí. ³⁷Y pusieron por encima de su cabeza el cargo contra él, escrito: “Éste es Jesús, el rey de los judíos”. ³⁸Entonces son crucificados con él dos bandidos, uno a la derecha y uno a la izquierda.

LUCAS 23,33-34: ³³Y cuando llegaron al lugar llamado de la Calavera, allí lo crucificaron a él y a los malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda. ³⁴[Pero Jesús decía: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”.] Pero, repartiendo sus vestidos, echaron suertes.

* La tradición griega koiné, la latina y la Peshitta siríaca añaden un v. 28: “Y se cumplió la Escritura que dice: ‘Y fue contado con los delincuentes’”. Éste es el texto de Is 53,12 citado por Lucas en 22,37. *MTC*, 119, comenta que muy raras veces cita Marcos expresamente el AT y que, si este versículo estaba originalmente en su evangelio, no había razón para que Mateo o los copistas lo omitiesen. Pese a la opinión de Rogers (“Mark”), las diferencias menores en el contexto marcano no demuestran falsa la idea de que este versículo fue copiado de Lucas, y la referencia que se encuentra en Orígenes, *Contra Celso* 2.44, puede aludir al *cumplimiento* de la predicción del tercer evangelio.

[23,38: Porque había también una inscripción sobre él: “El rey de los judíos (es) éste”].

JUAN 19,17B-24: ^{17b}Salió hacia lo que es llamado el Lugar de la Calavera, que es llamado en hebreo Gólgota, ¹⁸donde lo crucificaron, y con él otros dos, aquí y allí, pero Jesús en medio.

¹⁹Pero Pilato escribió un letrero y lo puso en la cruz. Y estaba escrito: “Jesús el Nazareno, el rey de los judíos”. ²⁰Así que muchos de los judíos leyeron este letrero, porque el lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad, y estaba escrito en hebreo, latín y griego. ²¹Por eso los jefes de los sacerdotes de los judíos decían a Pilato: “No escribas ‘El rey de los judíos’, sino que éste dijo: ‘Yo soy rey de los judíos’”. ²²Respondió Pilato: “Lo que he escrito, escrito está”.

²³Así que los soldados, cuando crucificaron a Jesús, tomaron sus vestidos e hicieron cuatro partes, una parte para cada soldado; y [tomaron] la túnica. Y la túnica era sin costura, de arriba tejida toda ella. ²⁴Por eso se dijeron: “No la rasguemos, sino juguémonosla [para ver] de quién es”, a fin de que se cumpliera la Escritura:

*Se repartieron mis vestidos entre ellos,
y por mi vestido echaron a suertes.*

Así pues, los soldados hicieron estas cosas.

EVPE 4,10-12: ¹⁰Y llevaron dos malhechores y crucificaron al Señor en medio de ellos. Pero él estaba callado, como si no tuviera dolor alguno. ¹¹Y cuando hubieron puesto la cruz en pie inscribieron en ella: “Éste es el rey de Israel”. ¹²Y habiendo colocado sus vestidos ante él, hicieron divisiones con ellos y se los jugaron.

COMENTARIO

Anteriormente, al tratar sobre la comparecencia de Jesús ante las autoridades judías, antepuse a cada una de esas divisiones principales (“actos”) del RP una sección dedicada al trasfondo o contexto de lo estudiado a continuación. Tal procedimiento no me ha parecido aquí adecuado. Lo que llamo “Jesús crucificado, parte 1ª” consiste en Marcos/Mateo y (menos) en Lucas casi exclusivamente en una lista de elementos sueltos correspondientes a la crucifixión. Los datos históricos, geográficos y arqueológicos relativos a cada uno de esos elementos son más útiles al lector como parte del COMENTARIO sobre los versículos que los mencionan que en una sección introductoria, la cual se encontraría necesariamente muchas páginas antes del pertinente versículo. La naturaleza del material me

ha inducido también a omitir un ANÁLISIS al final de esta sección. En los sinópticos, aunque algunos de los elementos referidos cumplen la Escritura o corresponden a la visión general del respectivo evangelista, otros son presentados sin una clara indicación de finalidad. De hecho, ninguna explicación única justifica la presencia de todos los elementos, y los diferentes evangelistas podrían haber efectuado sus inclusiones por razones diferentes. Por tanto, también la investigación acerca de finalidad y composición resultará más práctica unida a mi comentario sobre los distintos elementos que reunida como un estudio analítico al final.

En Marcos se encuentran siete elementos: 1) nombre del lugar; 2) ofrecimiento de vino; 3) crucifixión; 4) repartición de los vestidos; 5) mención de la hora; 6) inscripción con el cargo; 7) dos bandidos. Uno de los elementos (5) es peculiar de Marcos. Mateo tiene seis de ellos, en el mismo orden que Marcos, de donde los copió introduciendo sólo pequeñas adaptaciones. Lucas presenta al menos cuatro: 1, 3, 7, 4 aquí, al comienzo, y 6 (la inscripción) más adelante, en 23,38¹. Considerado en conjunto, este material da poco pie para pensar que Lucas necesitó otra fuente que Marcos. Pero mientras que Marcos y Mateo simplemente enumeran los elementos sin intentar explicar implicaciones teológicas ni ecos veterotestamentarios, Lc 23,38 entreteje uno de ellos en el relato (6), y 23,39-43 amplía otro (7), convirtiéndolo en un importante episodio teológico.

Juan tiene un total de cinco elementos. Al comienzo enumera 1, 3 y 7 simplemente como datos, pero luego amplía 6 y 4, que devienen importantes episodios con significado teológico. Aunque teóricamente es posible que Juan hiciera una selección de los siete elementos de Marcos, incluso en los que son paralelos hay bastante diferencia para pensar que estamos ante elementos fijados con anterioridad en la tradición y que Marcos y Juan reflejan esa tradición independientemente uno del otro². Examinemos los siete elementos en el orden marcano y, seguidamente, procedamos a considerar la autenticidad del debatido texto de Lc 23,34a, donde Jesús otorga perdón.

¹ Se puede disartir la presencia de (2) [el ofrecimiento inicial del vino] en Lucas, puesto que él tiene solamente un ofrecimiento, y éste está más cercano al segundo ofrecimiento de Marcos.

² Por ejemplo, tanto Mc 15,29-32 como Jn 19,19-27 tienen tres grupos individuales que reaccionan ante Jesús en la cruz, pero el único componente compartido son los jefes de los sacerdotes, que aparecen como el integrante principal de uno de los grupos en ambos evangelios. Las tres reacciones de Marcos son independientes de la lista introductoria formada por los siete elementos y subsiguientes a ella, y las tres contienen hostilidad hacia Jesús. Las dos primeras reacciones de Juan están relacionadas con los elementos de Marcos 6 y 4, y la tercera reacción es favorable a Jesús, no hostil.

1. El nombre del lugar (Mc 15,22; Mt 27,33; Lc 23,33a; Jn 19,17b)

La escena comienza con la llegada de Jesús. Aquí, Marcos (y sólo él) emplea el presente histórico para el verbo inicial, “llevar”, como hizo en 15,20b-21 con los verbos “sacar” y “obligar”. Volverá a la utilización de presentes históricos en los vv. 24 y 27. Hay, pues, un fuerte estilo narrativo en la enumeración de esos elementos. Mateo y Lucas usan *erchesthai* (“llegar”), y Juan *exerchesthai* (“salir”, que apareció antes en Mt 27,32). Los estudiosos debaten sobre el matiz de *pherein* en Marcos. ¿Significa siempre “llevar” en el sentido de “conducir”, no el de “transportar”?³ Por el contrario, ¿indica aquí que Jesús tuvo que ser llevado (virtualmente arrastrado) porque estaba demasiado débil, y, en tal caso, es ésta la razón por la que Mateo y Lucas evitaron tal verbo?⁴ ¿O está empleado “llevar” simplemente en el sentido de conducir a Jesús de manera coercitiva?

El Gólgota o Lugar de la Calavera. En cuanto al nombre del sitio donde Jesús fue crucificado, tanto la forma semítica (*Gólgota*) como la griega (*kranion*), ambas con el significado de “calavera, cráneo”, parecen haber estado en la tradición⁵. Lucas omite la forma semítica, pero esto no es inesperado: también omitió “Getsemani”, seguramente porque esos términos foráneos carecían de significado para sus lectores griegos. Marcos y Mateo ofrecen primero el nombre semítico, mientras que Juan coloca el griego en primer lugar⁶.

El verbo que expresa la equivalencia en Marcos es *methermēneuein* (“interpretar”, “traducir”, empleado de nuevo en 15,34). Lucas lo sustituye por *kalein* (“llamar, nombrar”, que como participio pasivo en esta si-

³ El verbo es menos frecuente en Mateo y Lucas, donde tiene el sentido de “transportar”. Lc 23,26 solo lo usa para el transporte de la cruz por Simón. Véase C. H. Turner, *JTS* 26 (1924-1925) 12, 14.

⁴ ¿Fue una actitud similar lo que indujo a los escribas a cambiar el verbo marcado por *agein* (“conducir”) en el código Bezae y el de minúsculas de Ferrar?

⁵ Pese a que Juan emplea la palabra “hebreo” (como anteriormente con referencia a “Gábbata” en 19,13, Gólgota (“Golgoth” en el código Vaticanus) está más cerca del arameo *Gulgultā* que del hebreo *Gulgōlet*. En la transliteración griega de la segunda sílaba (*gul*) ha sido disimilada de la primera (*BDF*, 396). Para la equivalencia con *kranion* véase la traducción de los LXX de Jue 9,53; II Re 9,35. El equivalente latino es *calvaria*, de ahí el nombre “Calvario”.

⁶ Probablemente, la forma más conocida de la comunidad de Juan era la griega, puesto que el evangelista parece creer necesario ofrecer una traducción griega incluso para términos comunes transliterados (Mesías, Rabí). Marcos da la impresión de estar siguiendo una secuencia tradicional aramea/griega transliterada, ya ilustrada en *abba, ho patēr* de 14,36.

tuación es exclusivamente lucano). Mateo y Juan usan formas de *legein* (“decir”, pero vertido aquí como “llamar”). El cambio de Mateo con respecto a Marcos es torpe, puesto que con ésta son dos veces las que Mateo escribe “llamado” en la misma frase. Por este último uso se podría tener la impresión de que *kranion* no era simplemente la traducción de “Gólgota”, sino el nombre que realmente se utilizaba en ámbitos de lengua griega, una impresión fomentada por Lucas. La relación gramatical entre *topos* (“lugar”) y *kranion* o “Gólgota” varía en cada evangelio y no es siempre clara. En Marcos/Mateo, por ejemplo, se podría colegir que “lugar” era parte de la designación: “Lugar de una Calavera” o “Lugar de la Calavera”⁷. Lucas no pensaba que “lugar” fuera parte del nombre. La frase literal de Juan en 19,17 es: “Salió hacia lo que es llamado ‘de la Calavera’ lugar que es llamado en hebreo Gólgota”. Los antiguos copistas discrepaban sobre si este segundo “que” tiene como antecedente “calavera” (lo cual es lo más probable) o “lugar”⁸.

Dejando aparte estas cuestiones menores, pasemos a considerar qué indica la denominación. Todas las formas del nombre que acabamos de ver son conciliables con la idea de que el lugar recordaba la forma de una calavera por elevarse sobre la superficie circundante como un montículo redondeado⁹. En parte por la información de Juan de que allí había un sepulcro (19,41), muchos han pensado que las entradas a los sepulcros excavados a modo de cuevas podían dar a esa elevación del terreno el aspecto de una calavera. En el próximo párrafo nos ocuparemos del lugar de Jerusalén que, según la tradición, correspondía al Gólgota. Peregrinos del siglo IV describieron el Calvario como un *monticulus* (véase Jeremias, *Golgotha*, 2), y lo que hoy queda de él (dentro de una iglesia) alcanza una

⁷ Véase H. Koester, *TDNT* VIII, 203. El doble uso por Marcos de “lugar”, es decir, “al *lugar* del Gólgota” (con el primer artículo determinado omitido en algunos mss.) y “*Lugar* de la Calavera”, ha llevado a algunos estudiosos a pensar que combinó dos informaciones. Pero es más probable que se trate simplemente de tautología marcana.

⁸ Téngase en cuenta que, con función atributiva, adjetivo griego va normalmente delante del nombre. También la frase de Juan podría ser traducida como “Salió hacia un lugar llamado ‘calavera’”, tal como hace P⁶⁶ y como propone Jeremias (*Golgotha*, 1).

⁹ A la denominación “Calavera” se le atribuyó otro significado en la tradición cristiana posterior, en algunos casos derivándolo de una tradición judía relativa a la zona del templo de Jerusalén. Orígenes (*In Matt.* 27,33; 126; GCS 38.265 y 411.226) refiere la tesis de que Adán fue enterrado allí; y, un siglo más tarde, Seudo-Basilio (*In Isa.* 5,1; §14; PG 30.348C) menciona la calavera de Adán. Jerónimo (*In Matt.* 4; CC 77.270) habla de la tradición sobre la calavera de Adán, pero no la acepta. Sin embargo, el cráneo y las tibias de Adán figuran al pie de la cruz en muchas pinturas y tallas. Otra explicación del nombre es que el Cerro de la Calavera era el lugar de ejecución pública, en cuya superficie o cerca de ella se podían encontrar cráneos.

altura de poco más de cuatro metros (L. E. C. Evans, “Holy”, 112). La utilización de un montículo como lugar de ejecución seguramente servía al propósito romano de convertir el castigo en advertencia pública.

La ubicación. ¿En qué punto, fuera de las murallas de Jerusalén (p. 1058, *supra*), aconteció la crucifixión de Jesús? Puesto que Juan refiere que Jesús fue sepultado en las proximidades (hecho que encuentra cierta confirmación en el apresuramiento sugerido por la referencia sinóptica de la sepultura), esto viene a ser lo mismo que preguntarse por el sitio del sepulcro. El debate se ha venido desarrollando en torno a si fue acertada o no la elección de los arquitectos de Constantino (guiados por la tradición local) de construir en 325-335 d. C. un gran enclave sagrado consistente en la basílica del Martyrion, un atrio interior (el Santo Jardín) contiguo a una rotonda con columnas que rodeaba el sepulcro (la Anástasis) y una roca aparte (el Calvario), de la que se decía que era la colina del Gólgota. Lo que hoy resta de la reconstrucción efectuada por los cruzados en 1099-1149 es lo que generalmente se conoce como iglesia del Santo Sepulcro. Dado que (como su nombre indica) ese lugar ha sido considerado ante todo como el del sepulcro donde estuvo depositado el cuerpo de Jesús, dejaré el estudio de su historia y de sus iglesias para la última parte del análisis de §47, *infra*, la sección dedicada a la referencia evangélica de la sepultura de Jesús por José de Arimatea. Aquí voy a ocuparme solamente de lo que ese sitio (cuya tradicional conexión con la crucifixión debe ser considerada seriamente como una posible reminiscencia histórica) puede decirnos sobre el escenario de la muerte de Jesús.

Una cuestión fundamental en el debate es el emplazamiento, según Josefo, de los varios muros defensivos construidos a lo largo de la historia de Jerusalén (*Guerra* 5.4.2; §142ss). La segunda muralla norte existía en tiempos de Jesús, y la posible autenticidad del lugar ocupado por la iglesia del Santo Sepulcro depende de si se encontraba fuera de esa muralla (y no intramuros, como es su situación actual). Las excavaciones realizadas desde la segunda guerra mundial han arrojado luz sobre el asunto¹⁰, porque, al parecer, el sitio tradicional se hallaba fuera de la muralla en una zona que se había utilizado como cantera desde el siglo VIII o VII a. C., y que en el siglo I a. C. había sido rellenado en parte para que sirviera de huerto y de lugar de enterramiento. El sitio no está lejos de la Puerta del Huerto, en la muralla norte, y concuerda con la referencia de Jn 19,41: “Pero había en el lugar donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que nadie había sido puesto todavía”. Lo que es ahora el

¹⁰ En §37, parte 2ª, véanse especialmente los escritos de Bahat, Benoit, Evans, Kretschmar, Lux-Wagner, Riesner, Schein y Wilkinson (“Tomb”).

Calvario se elevaba de diez a trece metros sobre el suelo de la cantera, formando un montículo que debía de ser fácilmente visible desde las murallas. Se han hallado indicios de sepulcros excavados en la roca del montículo¹¹. Así pues, trabajos arqueológicos sistemáticos han venido a potenciar el sitio tradicional como lugar de la crucifixión.

La iglesia del Santo Sepulcro que se alza ahora allí tiene inconvenientes tales como los desagradables enfrentamientos entre sacerdotes o monjes representantes de las antiguas Iglesias que celebran allí actos religiosos, una mugre bochornosa, oscuridad y (a lo largo del último siglo) un feo andamiaje debido a la incapacidad de los cristianos para ponerse de acuerdo sobre las reparaciones. A los protestantes evangélicos en particular, el incienso y la música de liturgias exóticas les han parecido siempre casi idolátricos. Inevitablemente ha habido intentos de encontrar un sitio con el que dejar atrás tales problemas. El más famoso de esos lugares es el "Sepulcro del Huerto" (relacionado en el siglo XIX con Thenius, Conder y el general británico Gordon), que se encuentra unos doscientos cincuenta metros al norte de las murallas turcas aún existentes y de la Puerta de Damasco. Un montículo con figura de calavera, un huerto ajardinado y un sepulcro antiguo han hecho esta elección atractiva para visitantes que sienten rechazo por la iglesia del Santo Sepulcro. Argumentos como que el "Sepulcro del Huerto" no tiene una sólida tradición procedente de la antigüedad, que el aspecto de calavera se generó después del siglo I, que hay muchos sepulcros de diferentes épocas en la zona y que las murallas turcas están muy lejos de las del tiempo de Jesús han convencido a la gran mayoría de los especialistas de que este lugar propuesto para el Gólgota no es digno de serio debate¹². Una tesis también improbable es la que ha propuesto E. L. Martin en trabajos sucesivos: el monte de los Olivos, cerca de la cumbre, fue lugar de la ejecución¹³. Su principal argumento parte de una interpretación literal de Mt 27,51-54, donde se tiene la impresión de que el centurión y los que con

¹¹ Bahat, "Does", 32. Probablemente cabe pensar que, habiendo sufrido la roca de ese afloramiento las consecuencias de un terremoto (todavía es visible una grieta), la cantera fue abandonada al dejar de proporcionar los valiosos bloques de piedra caliza *melek* que se extraían en la zona.

¹² Véase Vincent, "Garden"; Barkay, "Garden".

¹³ Afirma en su *A.S.K. Historical Report* que su tesis es revolucionaria porque las Iglesias tradicionales, incluida la católica, "han admitido de hecho en su enseñanza del dogma (supuestamente por inspiración del Espíritu Santo) que la iglesia del Santo Sepulcro construida por Constantino y su madre es realmente el lugar de la crucifixión". En el pensamiento católico, el lugar físico de ella no tiene nada que ver con el dogma, con la doctrina ni con la fe. Si uno lee los escritos de los especialistas que he enumerado en la nota 10, se da cuenta de que sus conclusiones no están basadas en prejuicios religiosos. Eso es un modo de desviar la atención de sus propios fallos.

él estaban vieron el temblor de tierra, la rasgadura del velo del santuario, la apertura de las tumbas y la resurrección de los santos que descansaban. Sólo desde el monte de los Olivos se podía ver la entrada del santuario o “lugar santo” del Templo. Tal tesis supone que Mateo sabía de qué velo se trataba, que Martín ha leído con acierto su mente respecto a cuál y que todo esto sucedió realmente. (Marcos no especifica que el centurión viese la rasgadura.) Fuera de Mateo, no hay el menor indicio de que alguna de esas cosas sucediera: como explicaré en §43, estamos ante simbolismo apocalíptico. El intento de interpretar Heb 13,10-13 literalmente como una indicación del lugar donde Jesús fue “sacrificado” procede también de no saber reconocer el simbolismo. La formulación de Juan en 19,20 es particularmente oscura (literalmente: “porque cerca estaba el lugar de la ciudad donde Jesús fue crucificado”). Martín pretende interpretar esto en el sentido de que Jesús fue crucificado cerca del “lugar [templo] de la ciudad”, porque el monte de los Olivos estaba enfrente del templo. A mi juicio, tal interpretación es totalmente improbable: “lugar” fue usado tres versículos antes en el “Lugar de la Calavera” (Gólgota) y, seguramente, es lo que significa también aquí. La tesis más inverosímil es la de Barbara Thiering¹⁴: Gólgota era la explanada sur del asentamiento de Qumrán junto al mar Muerto, a más de treinta kilómetros de camino de Jerusalén (tanto Pilato como Caifás habían ido allí). Nunca se podrá probar fuera de toda duda dónde estaba el Gólgota, pero no parece que vaya a surgir hipótesis más creíble que la que preconiza el sitio de siempre. Las tradiciones de los siglos II y IV que apuntan hacia el Santo Sepulcro tienen más valor que esas conjeturas modernas carentes de verdadero soporte arqueológico.

2. El ofrecimiento inicial de vino (Mc 15,23; Mt 27,34)

En Marcos/Mateo se ofrece a Jesús dos veces bebida. Aquí, *al comienzo* de la crucifixión, “ellos”, i. e., los soldados romanos, le dan *oinos* (vino) mezclado con mirra/hiel, pero él no lo toma. (Para el primer verbo, Marcos usa el imperfecto en un sentido posiblemente conativo: intentaban dárselo.) *Al final*, después del grito de desolación de Jesús e inmediatamente antes de su muerte, “uno” de los presentes empapa una esponja en

¹⁴ *The Qumran Origins of the Christian Church* (Sydney: Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion, 1983) 216; publicado de nuevo en su libro *Jesus and the Secret of the Dead Sea Scrolls* (San Francisco: Harper, 1992) 113-15. La muerte ocurrió un viernes de 33 d. C., después de haberse casado Jesús con María Magdalena por segunda vez el miércoles por la tarde.

oxos (vino agrio), la sujeta a una caña y se lo da a beber (Mc 15,36; Mt 27,48). Esto se realiza en un contexto de burla, pero no es claro que sea una burla la acción misma. No se nos dice si Jesús lo bebió.

En Lucas hay un solo ofrecimiento de este tipo: hacia la mitad de la permanencia de Jesús en la cruz, los soldados (mencionados por primera vez) se burlan de él, se acercan y le ofrecen *oxos*, de modo semejante a como sucede en Mc 15,36 (pero sin la esponja). Los agentes son los soldados; pero quizá esto no sea suficiente para afirmar que aquí hay un reflejo del primer ofrecimiento marcano, puesto que Lucas tiende a tratar favorablemente a los espectadores y podría estar corrigiendo la descripción ofrecida por Marcos.

En Juan hay solo un ofrecimiento: de vino agrio. Al final (19,29-30), inmediatamente antes de morir Jesús, “ellos” (¿los soldados?) ponen en un hisopo una esponja empapada en *oxos* y la acercan a los labios de Jesús; él lo toma. Claramente, esto es un paralelo del ofrecimiento de vino agrio en Marcos/Mateo.

Vemos, pues, que sólo en Marcos/Mateo se narra el ofrecimiento inicial de *oinos*, mientras que más tarde, o ya hacia el final de la crucifixión, los cuatro evangelios refieren el ofrecimiento de *oxos*, como hace *EvPe* (véase *infra*). Pero sólo Juan especifica que Jesús tomó ese *oxos*. ¿Figuraban dos ofrecimientos en la tradición preevangélica, y varios evangelistas simplificaron el relato independientemente unos de otros? ¿O había en la tradición un solo ofrecimiento, situado hacia el final, en un contexto de burla y con un antecedente escriturístico? Esta última es la solución más simple; pero, dada por buena, obliga a explicar por qué Marcos (o la tradición premarcana inmediata) añadió el *oinos* inicial. No hay ni un solo claro eco escriturístico de los salmos de la pasión en el ofrecimiento inicial marcano (Mateo añade uno, como veremos). Ciertamente, Marcos tiene tendencia a duplicar escenas y dichos, y el ofrecimiento crea una especie de inclusión (vino al comienzo, vino agrio al final); pero ¿hay un motivo teológico?

La intención de Marcos. Lo que refiere aquí Marcos no es demasiado inverosímil. La idea del benevolente ofrecimiento de vino para mitigar el dolor se encuentra ya en Prov 31,6-7, donde, después de recomendar a los que están en el poder que no beban, se prescribe como excepción: “Dad bebidas fuertes al que va a perecer y vino [*oinos*] a los que están en amarga desolación; cuando beban, olvidarán su miseria”. Pasajes de escritos judíos posteriores atestiguan el ofrecimiento a los reos, como paliativo, de vino aromatizado¹⁵. Marcos habla de vino con mirra, empleando el parti-

¹⁵ El Talmud babilónico (*San* 43a) menciona la existencia en Jerusalén de un grupo de mujeres que, como un acto de piedad, daban a los condenados vino que contenía

cipio pasivo de *smyrnizein*, verbo relacionado con *smyrna* (“mirra”)¹⁶. La mirra era utilizada por los antiguos egipcios para embalsamar, y pasajes bíblicos hablan de su uso externo en la preparación de un cuerpo para la sepultura (Mc 14,3; Lc 23,56; Jn 12,3; 19,39). Su extendido empleo como perfume está atestiguado en Sal 45,9; Prov 7,17, y Cant 5,5. Algunos autores sostienen que se añadía al vino como anestésico o narcótico, citando el tratado de farmacopea de Pedacio Dioscórides (siglo I d. C.). Sin embargo, aunque en el libro primero (§77) de esa obra se encuentra una larga lista de aplicaciones de la mirra (menstruación, catarros, disentería, caída del cabello, mal aliento, olor corporal, etc.), sólo aparece una palabra dicha de pasada sobre el efecto soporífero. Apuleyo (*Asno de oro* 8.14) habla de una mujer que drogó a un hombre con un vino fuertemente narcótico para agredirlo en el sueño, pero no hace la menor mención de la mirra. Por tanto, el efecto anestésico esperado de la bebida podría haber estado asociado no con la mirra, sino con el vino mismo. En cuanto a la finalidad de la adición de mirra conviene recordar que, por lejos que pueda estar de los gustos actuales, el vino aromatizado era muy apreciado en la antigüedad. Ya en el siglo I, Plinio el Viejo (*Historia natural* 14.15; §92) refiere: “El mejor vino en los días de antaño era el aromatizado con mirra”. Y continúa: “Veo también que para el vino aromático se emplean normalmente los mismos ingredientes que para los perfumes, como la mirra, como he dicho” (14.19; §107).

Todo esto nos permite hacernos una idea de cómo los contemporáneos de Marcos debían de entender el ofrecimiento de vino. La única sorpresa en la descripción marcana es que quienes lo ofrecen son soldados romanos, puesto que, en esta parte del relato, los otros personajes son presentados en general como familiares, amigos o asistentes piadosos. Esta descripción evangélica, en la que quienes han maltratado y escarnecido a Jesús le ofrecen un paliativo, explica por qué “él no lo tomó”. En Getsemaní, el Jesús marcano rogó al Padre que apartase de él la copa de una muerte dolorosa, pero enseguida entendió que hacer la voluntad del Padre implicaba apurar esa copa (14,36). Beber el vino mezclado con mirra que

un grano de incienso, para embotarlos. El tratado talmúdico menor *Semahot* (*Ebel Rab-bati*) 2.9 (44a) informa: “A los condenados... se les da a beber vino que contiene incienso para que no se sientan angustiados”. Tertuliano (*De jejunió* 12.3; CC 2.1271) refiere que, en la mañana en que un catecúmeno cristiano fue condenado, sus amigos le dieron vino “preparado” para ayudarlo en ese trance; pero el pobre hombre llegó a tal estado de embriaguez que fue incapaz de confesar a qué Señor servía.

¹⁶ Esta sustancia era llamada *myrra* o *myron* y, mezclada con aceite, recibía el nombre de *stactē*. Es la gomorresina del arbusto conocido como *Balsamodendron myrra* o, más precisamente, como *Commiphora myrrha* o *abyssinica*. Para detalles, cf. W. Michaelis, *TDNT* VII, 457-59; G. W. Van Beek, *BA* 23 (1960) 83-86.

le daban sus enemigos para mitigar el dolor habría sido echarse atrás en el compromiso asumido. Para el Jesús marcano el ofrecimiento de vino es otra manifestación del *peirasmos* (la prueba) que comenzó en Getsemaní.

A mi juicio, este análisis del propósito teológico de Marcos en que el rechazo de la bebida sirve para subrayar la determinación de Jesús de darse por completo es más probable que cualquiera de las otras hipótesis elaboradas al respecto. Por ejemplo, algunos relacionan el rechazo del vino con la declaración de Jesús en la última cena, de Mc 14,25: “En verdad os digo que no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios”. Pero ese negarse a beber el vino mezclado con mirra difícilmente tiene que ver con el aplazamiento hasta que el reino de Dios haya sido establecido plenamente: éste no es un vino positivo, que bebido por Jesús hubiera producido la venida del reino. Davies (“Cup”) tiene otra teoría: Jesús considera su muerte como una expiación, y la Misná (*Yom* 8,1) prohíbe beber en el Día de la Expiación. Pero nada indica que Marcos interprete la muerte de Jesús sobre el telón de fondo de esa imagen, como hace la carta a los Hebreos.

La intención de Mateo. Algunos opinan que Marcos ha aludido a Sal 69,22, donde se menciona algo de lo que hacen sus enemigos al justo doliente:

Diéronme hiel [*cholē*] en vez de mi pan,
y para mi sed me dieron a beber vinagre [*oxos*].

Pero, de las quince palabras de este versículo en los LXX, sólo se encuentran en Mc 15,23 “y” más el verbo “dar” (en un tiempo diferente). Si hay un eco del salmo en Marcos es en el segundo ofrecimiento, el de *oxos* (15,36).

Un análisis del primer ofrecimiento en Mateo (27,34) conduce a un resultado diferente, porque este evangelista ha sustituido el “vino con mirra” de Marcos por “vino mezclado con hiel”, por lo cual la *cholē* de la primera línea de Sal 69,22 está en el primer ofrecimiento de Mateo, y el *oxos* de la segunda línea constituye el segundo. Por paralelismo, las dos líneas del salmo estaban diciendo lo mismo con diferente vocabulario: la hiel (*cholē*) y el vino agrio o vinagre (*oxos*) eran ofrecimientos desagradables hechos al justo, que reflejaban odio o desprecio. Pero Mateo (como otros autores del NT; véase Jn 19,24, *infra*) tiene una tendencia a dividir el paralelismo de pasajes veterotestamentarios en dos declaraciones distintas, las cuales se muestran como cumplidas en Jesús¹⁷. Es, pues, Mateo, no Mar-

¹⁷ Su más famoso ejemplo está en Mt 21,5, donde un paralelismo con dos nombres del mismo animal en Zac 9,9 (asno, pollino) pasa a ser la referencia a dos animales, en los cuales se sienta Jesús al mismo tiempo (!).

cos, quien deja percibir en el primer ofrecimiento un eco de Sal 69,22¹⁸. Esto representa un abandono de la línea marcana; porque si los lectores de Marcos podían ver en el vino aromatizado con mirra el tradicional lenitivo, a los de Mateo no podía sugerir lo mismo el vino mezclado con hiel. Más bien verían que, como Dios había predicho por medio del salmista, el justo era maltratado por sus enemigos¹⁹. Ya he explicado que el motivo más probable de que el Jesús marcano no tomase el vino que se le ofrecía era que había decidido hacer la voluntad del Padre bebiendo la copa. Esta razón no es aplicable a Mateo, como el evangelista reconoce al insertar una nueva explicación para la reacción de Jesús: “Habiéndolo gustado, no quiso beber”. Probó la hiel que había sido mezclada con el vino para mortificarlo y se dio cuenta de la burla²⁰.

*La sustitución de la mirra por hiel ¿es obstáculo para la verosimilitud del relato de Mateo? ¿Resulta creíble la adición de hiel al vino? Cholē significa algo amargo (hiel, acíbar, ajenjo; cf. Prov 5,4; Lam 3,15). También hay cierto amargor en el gusto aromático de la mirra²¹, y el ajenjo se mezclaba en la antigüedad con el vino (Plinio, *Historia natural* 14.19; §109), como se hace modernamente con el vermut. Por tanto, la referencia mateana no es absurda, aunque los lectores perciban como hostil la acción en el presente contexto.*

Aunque sobre toda esta cuestión no es posible la certeza, creo que la siguiente hipótesis es la que mejor explica la presencia de los ofrecimientos de vino en los evangelios. En la tradición primitiva había *un solo* ofrecimiento de vino corriente (o de vinagre, *oxos*), probablemente como elemento escarnekedor de Jesús sediento en la cruz. Esto se ha conservado en el único ofrecimiento de Juan y en el segundo de Marcos/Mateo. Fue probablemente el propio Marcos quien introdujo en el relato de la crucifixión el vino con una sustancia lenitiva, ofrecido frecuentemente a los reos en ese tipo de ejecuciones. La tendencia de Marcos a formar duplicados está

¹⁸ El texto koiné de Mt 27,34 va más allá en esta dirección, leyendo *oxos*, en vez de *oinos*, en el primer ofrecimiento.

¹⁹ Como he señalado anteriormente, creo que la argumentación del NT sobre predicación y sus referencias a ella justifican nuestra idea de que a los gentiles convertidos al cristianismo se les familiarizaba considerablemente con la Escritura. Cabe suponer, que, por su educación, la mayor parte de los judíos que pasaron a creer en Jesús estaban ya familiarizados con ella.

²⁰ Encuentro totalmente improbable la suposición de Willcock (“When”) de que Jesús probó el vino para mostrar que era consciente de la buena intención con que le había sido ofrecido. Buena intención hay en Marcos, no en Mateo.

²¹ Es forzada, sin embargo, la postura de R. C. Fuller (“Drink”) y Ketter (“Its Jesus”), quienes sostienen que Mateo se refería a algo amargo no diferente de la mirra de Marcos.

bien atestiguada; aquí, la introducción creó un paralelismo inclusivo entre el comienzo y el final de la escena. Y lo que es más importante: permitió a Marcos señalar al lector el rechazo por Jesús de lo que podía evitarle el sufrimiento, mostrando así al final del drama la disposición de Jesús a beber la copa del sufrimiento que el Padre le había dado. Mateo, al adaptar Marcos, habiendo reconocido el eco de Sal 69,22 en el segundo ofrecimiento, introdujo otro eco (“hiel”) en el primero; así la crucifixión de Jesús cumplía las dos líneas de lo que el salmista había dicho sobre el sufrimiento del justo. En cuanto a Lucas, su único ofrecimiento (23,26) deriva de la descripción marcana del segundo (no de una tradición preluca; véase pp. 1184, *infra*); su omisión del primer ofrecimiento de Marcos es un ejemplo de su tendencia a la simplificación, que lo lleva a prescindir de la duplicación marcana.

Hay un factor que añade ulterior complicación. En *EvPe* 5,16, hacia el final de la permanencia de Jesús en la cruz y inmediatamente antes (no después, como en Marcos/Mateo) del grito de desolación de Jesús, “uno de ellos [el pueblo judío, que lo ha crucificado] dijo: ‘Dadle a beber hiel con vino agrio [*oxos*]’. Entonces, habiendo hecho una mezcla, se la dieron a beber”. Ya veremos en el APÉNDICE I los (relativamente pocos) autores para los que el *Evangelio de Pedro* es anterior a los RP canónicos. Siguiendo de una manera exagerada la idea de Dibelius de que el RP surgió de reflexión sobre la Escritura, esos estudiosos sostienen que el fuerte eco de Sal 69,22 que se encuentra en *EvPe* era la forma original de la tradición y que Marcos atenuó el sabor bíblico omitiendo la referencia a la hiel y añadiendo el ofrecimiento inicial de vino. Mateo habría restaurado parcialmente el tono original reintroduciendo la hiel y conectándola con el primer ofrecimiento. A mi parecer, esta teoría hace inverosímil la actuación de Marcos. Yo veo más bien una tendencia a aumentar gradualmente los ecos del salmo. En Mc 15,36 figuraba ya el *oxos* (“vino corriente, vinagre”); Mateo añadió la hiel en el primer ofrecimiento; *EvPe*, eliminando todos los elementos no mencionados en el salmo, juntó la hiel y el *oxos* en un solo versículo. Lo que aparece en *EvPe* se encuentra también en escritos del siglo II, por lo cual no se puede saber con certeza si *EvPe* es la fuente de la combinación de ambos elementos o si la refleja. La *Carta de Bernabé* (6,3), al describir la crucifixión del Hijo de Dios, refiere: “Se le dio a beber vino agrio y hiel”. Unas pocas líneas después (7,5), en el contexto de cómo todo esto cumplía los anuncios veterotestamentarios efectuados por Dios a través de los profetas, encontramos: “Porque me vais a dar a beber *hiel con vino agrio*” (expresión idéntica a la de *EvPe*). Ireneo (*Ad. haer.* 4.33.12) menciona la predicción de que a Jesús se le daría a beber vino agrio y hiel. En el siglo II, pues, el eco del salmo ha pasado a ocupar ya un puesto central.

3. La crucifixión

(Mc 15,24a; Mt 27,35a; Lc 23,33b; Jn 19,18a)

Llegamos ahora al punto culminante de la pasión: la crucifixión misma. En el arte, esta escena ha sido recogida más veces que ninguna otra de la historia, aunque con gran variación respecto a la forma y posición de las cruces, el tipo de fijación de Jesús a la suya, los paños que lo cubren, sus expresiones de angustia, etc. Pero, en todos los escritos comparables, ¿ha sido un momento tan decisivo narrado siempre de manera tan breve y carente de detalles?

Marcos: Y lo crucifican [presente histórico]

Mateo: Pero habiéndolo crucificado

Lucas: Allí lo crucificaron

Juan: Donde lo crucificaron

Ni una palabra sobre la forma de la cruz, sobre cómo fue fijado a ella, sobre la intensidad del dolor. De hecho, en Mateo, la crucifixión está subordinada a la repartición de los vestidos y, en Juan, a la denominación del lugar. En Lucas y Juan se dedica cuantitativamente la misma atención a la crucifixión de Jesús que a la de los dos criminales. Para lo que sigue tendremos que basarnos, por tanto, en datos obtenidos fuera del NT²².

La crucifixión en general. El término “cruz” condiciona nuestro concepto de ella, porque proporciona la idea de dos líneas que se cortan. Pero ni la voz griega *stauros* ni la latina *crux* tienen necesariamente ese significado; ambas se refieren a una estaca o poste al que una persona podía ser fijada de varios modos: empalándola, colgándola, clavándola o atándola²³. Cuando la estaca o poste se utilizaba para empalar, la víctima solía morir de manera instantánea o al menos rápida; cuando se utilizaba para crucificar, normalmente la muerte llegaba lenta, puesto que no era perforado ningún órgano vital.

²² En §37, parte 3^a, véanse las útiles contribuciones de Brandenburger, Fitzmyer, Hengel y H.-W. Kuhn (“Kreuzesstrafe”).

²³ *Skolpos* (“poste, estaca”) y *xylon* (“árbol”) también aparecen en referencias a la crucifixión. En cuanto a verbos, además de *stauroun*, empleado en los evangelios, se encuentran *anastauroun*, *anaskolpizein* (“fijar a una estaca”), *kremannynai* (“colgar”) y *proseloun* (“clavar”). Deliberadamente o no, Heródoto emplea *anastauroun* (3.125) para la acción de crucificar cadáveres, y *anaskolpizein* (1.128; 3.132) cuando se trata de personas vivas. Pero los matices de significado acabaron perdiéndose a causa de preferencias y costumbres estilísticas: Filón usa *anaskolpizein*, y Josefo (*ana*)*stauroun*. Véase Hengel, *Crucifixion*, 24. Entre las raíces hebreas que se encuentran en el vocabulario de la crucifixión, figuran *tlh* (“colgar”), *zap* (“levantar”) y *sbl* (“colgar, empalar”).

La arqueología ofrece indicios de que en el puerto de Atenas se practicaba ya en época tan temprana como el siglo VII a. C. Pero Heródoto (*Historia* 1.126; 3.132,159) parece asociar la crucifixión principalmente con medos y persas, siendo probablemente estos últimos los primeros en emplearla a gran escala como castigo. Con la expansión por Alejandro Magno del poder griego hacia el este en la última parte del siglo IV a. C., la crucifixión se convirtió en una práctica helenística corriente. Los cartagineses, emparentados con los fenicios, la practicaron también, y el contacto con ellos en las guerras púnicas parece explicar su difusión entre los romanos. Si en Oriente se crucificaba a veces a los que se había dado muerte de otros modos, la crucifixión por los romanos de personas vivas pasó a ser el castigo en sí. Plauto (250-184 a. C.), quien en sus obras nos ofrece un mundo poblado de esclavos, soldados y pícaros, es el primer autor latino que proporciona vivas –aunque breves– referencias a la crucifixión. Ésta era aplicada sobre todo a gente de la clase baja, a esclavos y a extranjeros. Tácito (*Historia* 2.72.1-2) habla de un castigo *servile modum*, i. e., del tipo aplicado a un esclavo, y Cicerón (*In Verrem* 2.5.63; §163,170) expresa retóricamente horror ante la idea de osar crucificar a un ciudadano romano. En realidad, sin embargo, eso se hacía a veces (Hengel, *Crucifixion*, 39-40; H.-W. Kohn, “Kreuzesstrafe”, 736-40); pero en general, a diferencia de los cartagineses, los romanos no aplicaban el castigo de crucifixión a miembros de la clase alta o de la nobleza. Reflejo de esto puede ser la referencia a Jesús en Flp 2,7-8, que conecta tomar la condición de esclavo con la muerte en cruz.

En lo tocante a la crucifixión entre los judíos, una de las primeras de que se tiene noticia es la de ochocientos prisioneros llevada a cabo en los comienzos de siglo I a. C. por Alejandro Janeo²⁴. Cuando los ejércitos romanos empezaron a intervenir en Judea, la crucifixión de judíos se convirtió en una política; p. ej., el gobernador de Siria crucificó dos mil judíos en 4 a. C. (Josefo, *Ant.* 17.10.10; §295). En el siglo I, Jesús fue el primer judío (que sepamos) en sufrir la crucifixión. Fuera de ella, Josefo no da noticia de ninguna crucifixión de judíos durante la primera parte de la prefectura romana en Judea (6-40 d. C.); abundan, en cambio, los tes-

²⁴ Josefo, *Guerra* 1.4.6; §97; *Ant.* 13.14.2; §380. Es improbable que Josefo se refiera a un empalamiento que, *ipso facto*, habría matado a las víctimas; cf. §35, n. 4. Véanse pp. 639-50, *supra*, para otros ejemplos de crucifixión entre los judíos y para la interpretación de Qumrán que parece recomendar ese castigo. Halperin (“Crucifixion”, 40-42) opina que los judíos tomaron de los romanos la práctica de la crucifixión e intentaron legalizarla relacionándola con Dt 21,22-23. Supone además que la crucifixión, que era ya una legítima forma de castigo en la época de Qumrán, fue sustituida en los tiempos rabínicos por la estrangulación, una pena capital menos atroz.

timonios sobre crucifixiones realizadas durante la segunda parte de esa prefectura (44-66 d. C.)²⁵.

Si bien en la literatura secular abundan las referencias a crucifixiones, es excesivamente parca en cuanto a los detalles. En comparación, los lacónicos relatos evangélicos resultan informativos (Hengel, *Crucifixion*, 25). Este hecho puede deberse, en parte, a que los romanos cultos seguramente consideraban la crucifixión como un castigo bárbaro, del que había que hablar lo menos posible. (En ningún período de la historia, los practicantes de la tortura son muy explícitos sobre los detalles.) “La relativa escasez de referencias a la crucifixión en la antigüedad y su carácter incidental derivan de un problema no tanto histórico como estético” (*ibid.*, 38). El *Digesto* de Justiniano (48.19.28) considera la crucifixión como la más agravada forma de pena capital (*summum supplicium*; véase H.-W. Kuhn, “Kreuzstrafe”, 746-51). Cicerón (*In Verrem* 2.5.64,66; §165,169) la describe como “la pena más cruel y horrorosa” y “la pena última y extrema para un esclavo”. Considera también (*Pro Rabirio perduellionis* 5.16) que “la cruz debe estar lejos no sólo del cuerpo de un ciudadano romano, sino también de sus pensamientos, de sus oídos y de sus ojos”. Séneca (*Epístola* 101.14) habla del “árbol infame”. Josefo (*Guerra* 7.6.4; §203) juzga la pena de cruz como “la más deplorable de las muertes”. Junto con las referencias neotestamentarias a la ignominia de la muerte de Jesús en la cruz (1 Cor 1,18.23; Heb 12,2), encontramos el constante desprecio de los escritores paganos por una religión que tanto estima a un hombre que tuvo la peor de las muertes al ser ejecutado en la cruz nefanda²⁶.

Se podría pensar que la reserva de los escritores sobre los detalles de la crucifixión puede ser contrarrestada con el arte cristiano de los primeros siglos, cuando todavía se practicaba la crucifixión. Ese arte mostraría la idea de aquellos artistas sobre cómo fue crucificado Jesús. El simbolismo de una cruz (sin cuerpo) aparece ya en el arte de las catacumbas, p. ej., en el hipogeo de Lucina, y pasa a ser corriente en el siglo IV. Pero con frecuencia el signo de la cruz consiste en una abstracción que no nos dice nada sobre qué tipo de cruz pensaban aquellos cristianos que había sido utilizada para Jesús. La situación se complica por la tendencia de los antiguos arqueólogos a identificar como cristiano todo lo que siquiera remo-

²⁵ H.-W. Kuhn, “Kreuzstrafe”, 733. Observa (pp. 686-87) que los episodios de crucifixión están poco documentados en lo relativo a otras partes (Grecia, Asia Menor, Siria...) y al período 1-150 d. C., excepto para la crucifixión de cristianos en Roma durante la época de Nerón.

²⁶ Justino, *Apología* 1.13.4; Orígenes, *Contra Celso* 6.10; Agustín, *Civitas Dei* 19.23 (CC 48.690) en referencia a Porfirio.

tamente se semejaba a una cruz²⁷. En cuanto a representaciones de Jesús crucificado, hay sólo como media docena de los siglos II al V (Leclecq, “Croix”, con reproducciones). Una de las más antiguas, una pequeña talla del siglo II realizada en una piedra de jaspe –posiblemente obra gnóstica–, muestra una figura desnuda y contorsionada, sin espectadores, lo cual constituye quizá una burla de la creencia cristiana ortodoxa en la muerte de Jesús. Otra talla, procedente de Rumania, también del siglo II y en piedra semipreciosa, muestra en la cruz a un Cristo sobrehumano, casi el doble de alto que los doce apóstoles, que lo rodean. La representación del siglo III hallada en la colina romana del Palatino, en lo que fue la Domus Gelotiana (una escuela de pajes) del palacio imperial, consiste en el dibujo de un asno crucificado; se trata de un grafito que hace burla del Dios adorado por los cristianos y, al parecer, es una aplicación de la forma habitual de mofa contra los pretendientes al trono (Polibio, *Historia* 8.21; §3; véase *NDIEC* 3 [1979] §34, p. 137). Tales representaciones no tienen, por desdicha, nada que decirnos acerca de cómo fue crucificado Jesús. De todas formas, pese a la escasa información, vamos a tratar de responder a varias preguntas.

¿En qué tipo de cruz fue crucificado Jesús? Séneca (De consolatione ad Marciam 20.3) escribe: “Veo allí cruces, no de una sola clase, sino hechas de diferentes maneras. Unas tienen a sus víctimas boca abajo, con la cabeza hacia el suelo; otras empalan sus partes pudendas; otras los sostienen con los brazos estirados en el madero horizontal”. Josefo (Guerra 5.11.1; §451) informa de que los soldados romanos al mando de Tito clavaban a sus prisioneros en diferentes posturas. En ocasiones se empleaba tan sólo el palo vertical, y entonces se levantaba al condenado los brazos, que eran clavados al poste por encima de su cabeza. (No ocurrió así en el caso de Jesús²⁸, puesto que cuando menos llevó el madero horizontal hasta el lugar de la ejecución.) En las crucifixiones en masa, numerosos reos eran fijados a una estructura de madera o pared de planchas verticales a modo de tímpano. La representación (siglo V) de la crucifixión de Jesús en la puerta principal de iglesia de Santa Sabina, en Roma, muestran una estructura de ese tipo. Como se supone que los dos criminales descritos a cada lado de Jesús fueron los únicos crucificados con él, se suelen imaginar tres cruces individuales para la escena del Gólgota. Por lo que respecta a la forma de

²⁷ Posibles ejemplos de esta exageración son el famoso cuadrado de Pompeya (anterior, por tanto al año 79 d. C.), constituido por el palíndromo SATOR-AREPO-TENET-OPE-RA-ROTAS, donde “tenet” forma una cruz (W. Barnes, *NTS* 33 [1987] 469-76); los signos de algunos osarios de Judea, datados en el siglo I, y la cruz de Palmira, de 134 d. C.

²⁸ Pese a la Biblia de los Testigos de Jehová; véase J. F. Mattingly, *CBQ* 13 (1951) 441-42.

la cruz, la idea de que Jesús llevó el madero horizontal ha dejado casi siempre fuera del debate la forma de aspa (X, *crux decussata*), aunque también se empleaba. Si el palo vertical estaba ya levantado en el Lugar de la Calavera, el horizontal era sujetado a él de una de dos maneras. A veces, en el extremo superior del poste se practicaba una incisión en forma de V, en la que descansaba el madero horizontal, de lo que resultaba una cruz en tau (T, *crux commisa*), en la que nada del poste se elevaba por encima la cabeza del crucificado²⁹. La *Carta de Bernabé* da por supuesto que la de Jesús fue una cruz en forma de tau, y Justino (*Diálogo* 91.2) precisa que el palo horizontal de la cruz fue encajado en el extremo del vertical, punta que tenía forma de cuerno. (Conviene señalar, sin embargo, que Justino está interesado en el cumplimiento de un pasaje del AT relativo a cuernos, lo cual podría haber influido en su descripción.) Otro tipo de cruz resultaba de encajar el madero horizontal en una hendidura practicada en el vertical más abajo de su extremo. Se obtenía así una cruz latina (†, *crux immisa*). A esta forma de cuatro brazos correspondía la cruz de Jesús, según Ireneo (*Adv. haereses* 2.24.4), quien añade a ella una pieza de apoyo, a modo de asiento. Tertuliano (*Ad nationes* 1.12.7; CC 1.31) compara la cruz de Jesús con un hombre que, en posición vertical, tiene los brazos extendidos. Este tipo de cruz ha sido la preferida del arte cristiano, porque Mt 27,37 refiere que “pusieron por encima de su cabeza el cargo contra él” (véase Lc 23,38).

¿Qué altura alcanzaba una cruz desde el suelo? Por supuesto, encontramos frecuentemente la expresión “subir a la cruz” (*anabainein, epibainein, ascendere*). Pero muchas veces era la cruz tan baja como para que los animales provocasen al crucificado tremendos destrozos en los pies, que podían estar a tan sólo treinta centímetros del suelo. Suetonio (*Galba* 9.1) informa de que un hombre que decía ser ciudadano romano fue colgado, por burla, más alto que el resto. Tres de los evangelistas imaginan que se necesitó una caña (en Juan, un hisopo) para elevar una esponja empapada en vino corriente hasta los labios de Jesús. Una *conjetura* común es que la cruz de Jesús alcanzaba desde el suelo en torno a 2,30 m de altura.

¿Cómo fue fijado Jesús a la cruz? Los reos eran atados o clavados al madero transversal, que, ya con el cuerpo pendiente, era elevado mediante palos dotados de dos púas en un extremo (*furcillae*) e insertado en la hendidura del madero vertical. Hewitt (“Use”, 40) menciona indicios de que atar era en Egipto lo más frecuente. Plinio (*Historia natural* 28.11.46) in-

²⁹ Ésta es designada a veces como cruz de tres brazos, en la que el brazo vertical descende del palo transversal y los dos brazos horizontales se extienden a un lado y otro del punto de unión de los dos palos.

cluye entre la parafernalia mágica cuerda (*spartum*) procedente de una cruz, y Livio (*Historia* 1.26.6) habla de criminales atados a un árbol que son golpeados estando en esas condiciones. Por otro lado, Filón (*De posteritate Caini* 17; §61) hace referencia a hombres crucificados y clavados a un árbol. Lucano (*Guerra civil* 6.547) habla de hierros que sujetan las manos. Un esclavo en una obra de Plauto (*Mostellaria*, 2.1; §360) ofrece una recompensa a quien quiera ocupar su puesto en la cruz, siempre que sus pies sean clavados dos veces y sus brazos (*brachia*) otras dos. La Misná (*Sab.* 6,10) menciona los clavos de un crucificado. Y Séneca (*De vita beata* 19.3) habla figuradamente de gente que hunde sus clavos en las propias cruces.

De estas referencias surgen preguntas concernientes a Jesús. Ningún relato evangélico de la crucifixión detalla si fue atado o clavado. Por eso dependemos de descripciones de escenas posteriores a su muerte. En Lc 24,39 dice Jesús resucitado: “Ved mis manos y mis pies”, lo cual induce a suponer que habían sido horadados. Más específicamente, Jn 20,25.27 habla de señales de los clavos en las manos de Jesús. *EvPe* 6,21, narrando la bajada del cuerpo desde la cruz, habla de sacar “los clavos de las manos del Señor”. Ignacio (*Esmirn* 1.2) afirma que Jesús fue “realmente clavado”. Con un claro interés simbólico, Efrén, *Comentario al Diatessaron* 20.31 (armenio; SC 121. 365.), refiere que las manos de Jesús fueron clavadas y sus pies atados. ¿Hasta qué punto son tales pasajes históricos respecto a esta cuestión y en qué medida reflejan el salmo de la pasión (22,17): “Han taladrado mis manos y mis pies”? Digamos como respuesta que ninguno de los anteriores que hablan de clavos sólo en las manos refleja las palabras ni las imágenes del salmo de los LXX. De hecho, algunos estudiosos, extrañados de que no se haya explotado ese pasaje de la Escritura, han supuesto que los evangelistas no utilizaron el salmo en la versión de los LXX; pero Mt 15,34 cita claramente los LXX de Sal 22,2. Quizá Lc 24,39 (el único pasaje que menciona los pies) sí refleja Sal 22,17, y en el siglo II este versículo veterotestamentario era citado explícitamente³⁰.

Se puede juzgar históricamente posible que las manos de Jesús fueron clavadas, con tal que se tenga presente que esta terminología no es exacta desde un punto de vista médico. Atravesando las palmas, los clavos no habrían soportado el peso del cuerpo, sino que habrían desgarrado las manos. De las referencias clásicas antes mencionadas, la de Plauto es la más exacta, puesto que habla de “brazos”; y la mayor parte de los especialistas dan por supuesto que los clavos le fueron puestos a Jesús en las muñecas (la palabra hebrea *yād* designa tanto la mano como el antebrazo). Aún mayor

³⁰ Justino, *Apología* 1.35.5-7; *Dialogo* 97.3-4; Tertuliano, *Adversus Iudaeos* 13.10-11 (CC 2.1386).

problema es la historicidad de los pies clavados. En 1932, Hewitt ("Use", 45) escribió: "Es asombrosa la escasez de indicios de que alguna vez fueran clavados los pies de una persona crucificada". La mayor parte de los clavos de crucifixión encontrados en excavaciones realizadas en las regiones periféricas del Imperio romano no ofrecen el menor indicio de qué miembro atravesaron. Pero H.-W. Kuhn ("Gekreuzigte", 303-4) menciona el descubrimiento en el antiguo puerto de Atenas (Falero) de diecisiete esqueletos de piratas con clavos en manos y pies, reflejo de una ejecución llevada a cabo en el siglo VII a. C. Mucho más importante para nuestro estudio fue el hallazgo, en junio de 1968, de un sepulcro en el barrio jerosolimitano de Giv'at ha-Mivtar, inmediatamente al norte de la tumba de Simón el Justo. Dentro había ocho osarios, que contenían los huesos de al menos veinte individuos. En uno de los osarios, entre los huesos de tres personas (una de ellas un niño pequeño), estaban los de un hombre de veinticinco a treinta años que había sido crucificado. Tanto el niño como el hombre se llamaban Yehohanan (YHWHNN); pero también figuraba en el osario la designación *BN HGQWL*, para desconcierto de los estudiosos. Así, Yadin ("Epigraphy") ha propuesto la lectura *h'qwl*³¹, "el de piernas arqueadas", en la idea de que el niño podía ser hijo de un hombre crucificado con las piernas separadas. H.-W. Kuhn ("Gekreuzigte", 312) encuentra un eco de la palabra griega *agkylos* [latín, *ancyla*], "curvo, torcido", empleada con referencia a los huesos. La fecha de crucifixión del mayor de los Yehohanan se calcula en unos decenios antes de 70 d. C. Una descripción de los huesos y los clavos fue publicada por V. Tzaferis, J. Naveh y N. Haas en *IEJ* 20 (1970) 18-59, y en ella se han basado muchas presentaciones de Yehohanan en la cruz (véase el vol. suplemento [1976] de *Interpreters Dictionary of Bible*, 200). En los datos publicados en 1970, H. W. Kuhn ("Gekreuzigte"), así como Zias y Sekeles ("Crucified"), han encontrado importantes errores (incluso en lo relativo a la longitud de los clavos). Los brazos fueron atados, no clavados al madero transversal³²; las piernas del hombre parecen haber sido clavadas *cada una a un lado* del palo vertical (no las dos delante); muy probablemente se utilizaron dos clavos, cada uno de los cuales perforó primero una tablilla de madera de olivo, luego el hueso calcáneo, y finalmente la madera de la cruz (la tablilla tenía como objeto impedir que el pie se liberase del clavo). No parece

³¹ Naveh ("Ossuary"), que publicó la inscripción, no encontraba un significado satisfactorio a *HGQWL*. En la propuesta de Yadin no hay certeza de si una 'ayn (') mal escrita aparece como gimel (g) o si la 'ayn era pronunciada y, por tanto, escrita como gimel.

³² Para explicar el hecho de que los huesos de las muñecas no han aparecido dañados, Haas ("Anthropological", 57-58) expuso en un principio la teoría de que eran los brazos los que habían sido clavados.

que al hombre en cuestión le fueran rotas deliberadamente las piernas estando vivo en la cruz, como primero se dijo³³. Cuando menos, los datos de esta crucifixión aproximadamente contemporánea a la de Jesús deben servir para eliminar el escepticismo respecto a que los pies de Jesús pudieron haber sido clavados.

Hewitt ("Use", 30-39) examina el modo en que los clavos fueron concebidos en el subsiguiente arte cristiano. Sorprendentemente, algunas representaciones muy antiguas de Jesús en la cruz, como la que figura en una caja de marfil del siglo V conservada en el Museo Británico y la ya mencionada de la puerta de Santa Sabina (Leclercq, "Croix"), no parecen mostrar clavos en los pies. Gradualmente, los clavos ganan longitud en las representaciones, alargamiento que refleja el interés teológico por la sangre de Jesús. Cuatro es el número más habitual de clavos en la época antigua³⁴. Al parecer, Helena, la madre de Constantino, halló sólo tres³⁵, y ese número (que contó, p. ej., con el apoyo de Gregorio Nacianceno y Buenaventura) acabó volviéndose habitual: un clavo para cada mano, y un tercero traspasando ambos pies (el pie derecho sobre el izquierdo, excepto en el arte español).

Jesús debió de sufrir mucho al ser clavado en la cruz: "Castigados con los miembros estirados... Atados y clavados al palo en el más terrible de los tormentos, sirven de vil comida para las aves, de macabro pasto para los perros" (traducción libre de Seudo-Maneto [siglo III d. C.], *Apotelesmática* 4.198-200; Hengel, *Crucifixión*, 9). Ningún evangelio canónico menciona el sufrimiento de Jesús. Sin embargo, al informar de que "crucificaron al Señor", *EvPe* 40,10 comenta que "él estaba callado, como si no tuviera dolor alguno"³⁶.

³³ Haas ("Anthropological", 57) informó de que la tibia derecha había sido rota mediante un solo y fuerte golpe asestado probablemente como golpe de gracia. A la luz del análisis más reciente, la rotura del hueso pudo haber ocurrido en el proceso de colocación de los restos en el osario.

³⁴ Número que encuentra apoyo en Cipriano, Ambrosio, Gregorio de Tours y en el *Oráculo sibilino* 8.319-20.

³⁵ Sobre los aspectos dudosos de ese hallazgo, cf. J. W. Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding the True Cross* (Leiden: Brill, 1991).

³⁶ Éste puede haber sido uno de los pasajes que indujeron a los ortodoxos a desconfiar del *Evangelio de Pedro* (cf. APÉNDICE I), porque podía ser entendido como que prestaba apoyo a la tesis de que Jesús no era verdaderamente humano o incluso no real el momento de la crucifixión. Pero lo más probable es que el autor simplemente refleje el tema del silencio de Jesús (ya visto dentro de diferentes contextos en los evangelios canónicos) combinado con el tema de la entereza relacionado con la presentación de Jesús como mártir. Por ejemplo, Policarpo (*Martirio* 13.3) ruega a Dios que le conceda permanecer impasible en las llamas.

Es necesario considerar otras dos cuestiones menores relativas a Jesús en la cruz. Al cuerpo del crucificado se le podía dar apoyo físico de varias maneras, no como un acto de misericordia sino para que durase más el sufrimiento. Si el crucificado estaba en condiciones de respirar libremente sobrevivía más tiempo que si la respiración era dificultada por el peso del propio cuerpo colgado de los brazos clavados o atados. El dato de que Jesús tuvo una muerte rápida hace difícil pensar que su cuerpo encontrara apoyo en alguno de los dos siguientes soportes, aunque los menciono porque aparecen en producciones artísticas y literarias cristianas. 1) A veces se fijaba un *suppedaneum* o reposapiés en la parte inferior del madero vertical. En los siglos VI y VII, los artistas y los escritores cristianos empezaron a suponer que Jesús había tenido tal tipo de soporte³⁷. En la cruz rusa, éste se convierte en un otro madero, que atraviesa en sesgo el vertical. 2) Algunas cruces contaban hacia la mitad de su altura con un *sedile* (“asiento”) o *pēgma* (“algo fijado”), es decir, un trozo de madera para apoyo de la parte inferior del tronco. Séneca (*Epístola* 101.12) habla de tomar asiento en la cruz; otra expresión es “montar” en la cruz casi como si se tratara de montar un caballo (*inequitare*). El asiento podría haber sido útil cuando el reo, atado o clavado al madero horizontal, era bajado para colocarlo en la cruz: el *sedile* quitaría algo de peso durante el momento en que ese madero era encajado en el lugar preparado al efecto en el palo vertical³⁸.

4. La repartición de los vestidos (Mc 15,24b; Mt 27,35b; Lc 23,34b; Jn 19,23-24)

En Marcos/Mateo, la acción de crucificar a Jesús va seguida de inmediato por la repartición de sus vestidos; de hecho, en Mateo, la crucifixión está gramaticalmente subordinada a la repartición, casi como si ésta fuera más importante. En Lucas y en Juan, a la declaración de que Jesús fue cru-

³⁷ E. Grube, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 20 (1957) 268-87. Una de las representaciones más antiguas de la crucifixión, el grafito del Palatino con el asno crucificado (siglo II o III; p. 1127, *supra*) tiene un *suppedaneum*, señal de que su utilización se consideraba normal. Pero representaciones correspondientes al siglo V (las que aparecen en la caja de marfil del Museo Británico y en la puerta de Santa Sabina de Roma) carecen del reposapiés.

³⁸ Justino (*Dialogue* 91.2) describe ese lugar como un resalte en la cruz de Jesús similar a un cuerno de rinoceronte; pero Justino está interesado en el cumplimiento de un pasaje del AT relativo a cuernos (Dt 33,17). Como he mencionado en la p. 1128, *supra*, constituye el quinto brazo de la cruz para Ireneo, mientras que Tertuliano (*Ad nationes* 1.24.4; CC 1.31) entendía como quinto brazo la pieza saliente a modo de asiento.

cificado sigue la referencia a la crucifixión de dos criminales, y la repartición de los vestidos se encuentra un poco después. En Juan, ésta es preparada por una segunda referencia a la crucifixión (19,23a); en Lucas aparece incidentalmente, como simple confirmación de que Jesús estaba siendo tratado como un criminal.

Los cuatro evangelios indican que “sus vestidos” fueron repartidos. Como ya ha quedado dicho, normalmente se conducía al reo desnudo hasta el lugar de la crucifixión; por tanto, ya fuera en consideración a Jesús, a Jerusalén o a los judíos, se hizo una excepción en este caso. Además, esa ropa es la suya, no la que le pusieron para burlarse de él. El nuevo cambio ha sido indicado en Mc 15,20a; Mt 27,31a, pero no en Lucas ni en Juan. (Aunque Lucas no habla de que los soldados romanos pusieran a Jesús prenda alguna por motivo de burla, en la última referencia a su indumentaria [23,11] llevaba Jesús el ropaje espléndido con que lo vistió Herodes.)

Antes de proceder a examinar la repartición descrita en los evangelios, debemos preguntarnos si esa acción significa que Jesús fue fijado desnudo a la cruz. Los evangelistas no aclaran esta cuestión, que acaso desconocían: tenemos que limitarnos a movernos en el terreno de lo probable. Ciertamente Juan, quien más atención presta a la escena, es tan específico acerca de cada prenda que se podría pensar que Jesús quedó expuesto en la cruz sin nada encima. El procedimiento normal de los romanos era crucificar a los reos desnudos, como atestigua Artemidoro Daldiano (*Oneirokritika* 2.53). Pero ¿hicieron una concesión especial al horror judío a la desnudez (*Jubileos* 3,30-31; 7,20) y permitieron el uso de alguna prenda similar a un taparrabo (*subligaculum*)? Que los evangelistas pensasen que los romanos habían permitido a Jesús ir vestido al Gólgota parece favorecer una respuesta afirmativa. La Misná (*San.* 6,3) recoge diferentes opiniones sobre si un hombre debe ser lapidado desnudo o con algo que lo cubra por delante. El midrás *Sifré* 320 sobre Dt 32,21 ve como una de las cosas más vergonzosas del mundo ser castigado (desnudo) en la plaza del mercado. Entre las representaciones más tempranas de Jesús crucificado (véase p. 1127, *supra*), hay varias tallas en piedras semipreciosas donde Jesús aparece desnudo. En la última parte del siglo II, Melitón de Sardes (*Sobre la Pascua* 97; SC 123.118) habla de “su cuerpo desnudo y ni siquiera juzgado digno de que una prenda lo cubriese. Por eso se apagaron las luces del cielo y el día se oscureció a fin de ocultar al que estaba desnudo en la cruz”. Padres de la Iglesia como Juan Crisóstomo y Efrén de Siria aceptan tal idea. Pero en los *Hechos de Pilato* se describe a Jesús con una tela ceñida en la parte inferior del tronco después de la repartición de los vestidos, y tanto la caja de marfil del Museo Británico como la puerta de ciprés de Santa Sabina lo representan también de esa manera. Creo que no hay

modo de zanjar esta cuestión, si bien los datos apuntan más bien en dirección a la desnudez completa.

La repartición y el salmo 22. Lo que los evangelistas refieren sobre la repartición de los vestidos y el sorteo de ellos es notablemente similar en los cuatro evangelios³⁹. Cabe preguntarse en qué medida refleja su lenguaje Sal 22,19:

Se repartieron (1) mis vestidos (2) [pl. de *himation*] entre (3) ellos, y por (4) mi ropa (5) [*himatismos*] echaron (6) suertes (7).

Los LXX de este salmo es citado exactamente (como cumplimiento de una profecía) sólo en Jn 19,24; pero los siete elementos numerados arriba tienen una fuerte presencia en las *descripciones* evangélicas de la repartición⁴⁰:

Mc 15,24b: núms. 1, 2, 4, 6, 7
Mt 27,35b: núms. 1, 2, 6, 7
Lc 23,34b: núms. 1, 2, 6, 7
Jn 19,23b-24a: núm. 2

De la comparación de estas estadísticas resulta una situación curiosa. Sin citar el versículo sálmico, los sinópticos (con Lucas algo más distante de él que Marcos/Mateo) utilizan la mitad de su vocabulario para describir la repartición. Juan cita literalmente Sal 22,19 para reforzar su propia descripción de lo que hacen los soldados, la cual tiene poco que ver con el vocabulario del salmo.

Cabe suponer (cf. Oswald, “Beziehungen”, 56) que, en la etapa preevangélica, los cristianos incluían en el RP el habitual desnudamiento del reo, pero expresándolo en el lenguaje de un salmo sobre el justo doliente. Esto ayudaba a ilustrar sobre la minuciosa preparación de Dios para el destino de su Hijo. Marcos siguió ese modelo preevangélico, y Mateo y Lucas copiaron a Marcos, suprimiendo el presente histórico (reparten) y el torpe final “para ver quién debía tomar qué”. Juan estaba familiarizado con una tradición similar, que dejó reflejada con una cita exacta de Sal 22,19. Convirtió, además, este episodio en uno de los principales del relato de la crucifixión, narrando una escena que da detallado cumplimiento al salmo sin usar su vocabulario. En el salmo no se buscó diferenciar la acción descrita en la primera línea de la referida en la segunda: con “se di-

³⁹ Peculiar de Marcos es la frase final (“por ellos para ver quién debía tomar qué”), donde figura el verbo *airein*, que ya fue empleado tres versículos antes para la acción de Simón de “tomar” la cruz.

⁴⁰ Hubo un intenso debate entre los Padres de la Iglesia sobre si el salmista tenía a Jesús en la mente al escribir esto. Tertuliano afirmaba tal cosa (*Adv. Marcion* 4.42.4; CC 1.659), como hizo el segundo concilio de Constantinopla (4ª sesión, 12-13 de mayo de 533), contra Teodoro de Mopsuestia.

vidieron” y “ echaron suertes” se trató de decir lo mismo; del mismo modo, con “vestidos” y “ropa” se aludió en el salmo un conjunto de prendas. Pero Juan pasó por alto el paralelismo (como Mateo en la referencia a la hiel y al vinagre) y describe dos acciones diferentes sobre dos diferentes categorías de ropa: los vestidos en general, con los que los soldados hacen cuatro partes, y el vestido en particular (= la túnica), que los soldados se juegan⁴¹.

Parte del desarrollo joánico más allá del salmo representa simbolismo teológico, como se puede ver ya por la disposición estructural de los episodios (cf. p. 1083, *supra*). Éste es el episodio 2 en el relato joánico de la crucifixión. En el episodio 1, *Pilato* ha dado testimonio de la soberanía de Jesús mediante una declaración trilingüe. Ahora, los *soldados*, pese a que su misión de ejecutar a los reos los alinea con las fuerzas hostiles a Jesús, dan cumplimiento a las Escrituras. (Nótese que la repartición de los vestidos está flanqueada de referencias a los soldados.) El próximo episodio estará relacionado con *seguidores* de Jesús⁴². Donde Juan va más allá del salmo (y donde puede haber tradición prejoánica y no sinóptica) es en la división de los vestidos en cuatro partes, una para cada soldado (19,23b). Las escuadras de cuatro soldados (gr. *tetradion*, lat. *quaternion*) parecen haber sido comunes⁴³. Uno de los cuatro podría haber sido un oficial, y posteriormente los sinópticos hablan de un centurión (Mc 15,39 y par.). Hay aquí, pues, posible tradición joánica sin ninguna clara orientación teológica⁴⁴.

¿Hasta qué punto es verosímil que los vestidos⁴⁵ fueran a parar a manos de los soldados que custodiaban a los reos? En *DJ* 48.20.1, el principio

⁴¹ El arameo de un targum realizado posteriormente sobre este salmo ha sido invocado a veces como base para la exégesis de Juan, porque habla de *lēbūšā*, “vestidos”, en una línea, y *pētāgā*, “manto”, en la siguiente; pero no hay prueba de que tal lectura existiera en el siglo I.

⁴² En la nota 2, *supra*, señalé que, como Marcos, Juan presenta una tríada de personas que reaccionan ante Jesús (Pilato, soldados, seguidores), si bien la composición de esta tríada difiere de la marcana.

⁴³ Hch 12,4 refiere que el rey Herodes Agripa I apresó a Pedro y lo hizo custodiar por cuatro escuadras de cuatro soldados.

⁴⁴ Me parece rebuscado el intento de relacionar las cuatro partes en que son divididos los vestidos con las mujeres que en número de cuatro (según el cálculo más probable) aparecen en 19,25 (cf. I. de la Potterie, “Tunique non divisée”, 135).

⁴⁵ Especulase o no el evangelista sobre qué constituía la indumentaria de Jesús dividida en cuatro partes, no han faltado estudiosos dispuestos a subsanar la falta de especificación en Juan. A. Edersheim (*The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 vols. [Nueva York: Longmans, Green, 1897] I, 625) propone: prenda de cabeza, sandalias/zapatos, larga faja y un burdo *talith* o manto. Kennedy (“Soldiers”) opina que Jesús debió de ser conducido descalzo al Gólgota; y, basándose en Jn 13,4, donde Jesús lleva otra prenda debajo de su *chitōn*, sustituye las sandalias por una camisa o túnica interior (lo que en la Misná recibe el nombre de *hālūq*).

general es que los bienes de los condenados deben ser confiscados, pero 48.20.6. contiene una distinción efectuada por Adriano: los vestidos que lleva el reo no pueden ser pedidos por quienes le aplican el castigo. Tácito (*Historia* 4.3) habla de un esclavo crucificado que todavía lleva anillos. ¿Indica esta referencia del siglo II una mejora con respecto a una práctica más rapaz del siglo I? En cuanto al método empleado para repartirse los vestidos de Jesús, los tres sinópticos usan *ballēin kleron* (“echar [a] suertes”). Esta expresión se encuentra en Sal 22,19⁴⁶, donde, como en Marcos, está acompañada de la expresión *epi* (“sobre” = por). En referencia a la túnica, no a los otros vestidos, Jn 19,24 emplea *lagchanein* (“obtener por suerte” = “jugar[se]”) ⁴⁷, acompañada de la preposición *peri* (aquí traducida por la forma pronominal). En cuanto a la clase de juego, la mayor parte de los especialistas piensa en los dados o algo por el estilo. Pero de Waal (“Mora”) duda de que los soldados hubieran sido tan previsores como para llevar no ya un cubilete (*pyrgos*) sino los solos dados al lugar de la crucifixión. Y piensa que se jugó al juego de la morra, en el que se trata de adivinar el número de dedos extendidos en las manos, ocultas, del contrario. Al parecer, también así entendió Nono de Panópolis (ca. 440) *lagchanein* en su paráfrasis de Juan: “sacando los dedos de la mano por ella [la túnica]”.

La túnica sin costura. En 19,23-24 Juan da especial importancia a un *chitōn* que, evidentemente, él identifica con el *himatismos* (“ropa”) de Sal 22,19 y distingue de las otras cuatro partes de los “vestidos” de Jesús. El término *chitōn*, por lo general traducido como “túnica”, hacía normalmente referencia a una larga prenda que se llevaba en contacto con la piel⁴⁸. ¿Significa la descripción ofrecida por Juan de *chitōn arraphos*, “sin costura, de arriba [abajo] tejida toda ella”⁴⁹, que ésta era una prenda sumamente inusitada, o simplemente que era de especial calidad? H. Th. Braun⁵⁰ enfoca la

⁴⁶ Sin embargo, en el caso de Lc 23,34, el códice Alexandrinus y la familia Lake de minúsculas tienen una lectura divergente con el plural *klērous*, que podría ser la original.

⁴⁷ La expresión afín *ballein lachmon* se encuentra en *EvPe* 4,10 (con *epi*) y en Justino, *Diálogo* 97,3 (aunque en *Apología* 1.35.8 utiliza *ballein klēron*). *Lachmos* es una palabra rara, que aparece principalmente en reflexiones sobre este pasaje.

⁴⁸ J. Repond, “Le costume du Christ”, *Biblica* 3 (1922) 3-14, hablando de Jn 19,23.

⁴⁹ He tratado de seguir el orden de Juan. No está claro con qué conecta la expresión “de arriba”. La mayor parte de los intérpretes la entienden vinculada a la expresión precedente, “sin costura”; pero Nestle (“Coat”) la une con la palabra siguiente, “tejida” (como hacen el códice latino c y algunos testimonios siríacos). Cree que Juan habla de una túnica sin costura en la parte de arriba. En un pasaje que será examinado más adelante, Josefo (*Ant.* 3.7.4; §161) describe una túnica sacerdotal “no compuesta de dos piezas [de paño], cosida en los hombros y en los lados”.

⁵⁰ *Fleue bleue. Revue des industries du lin* (1951) 21-28, 45-53.

cuestión desde el punto de vista técnico: una prenda sin costura no era necesariamente un artículo de lujo, porque podía ser realizada por un artesano de habilidad no excepcional. Hacia 400 d. C. Isidoro de Pelusio (*Epístola* 1.74; PG 78.233B) afirmaba que ese estilo de prenda era característico de los pobres de Galilea. ¿Partía Isidoro de simples conjeturas, o se basaba en una tradición antigua a cuyo conocimiento él había llegado de algún modo? Según Aubineau (“Tunique”, 105), la mayor parte de los Padres de la Iglesia, juzgando por los vestidos de su tiempo, consideraban que la prenda descrita por Juan debía de haber sido realmente inusitada y una muestra de la majestad de Jesús o de su pobreza.

Se ha barajado la idea de que la prenda tenía carácter sagrado y que un temor supersticioso impidió a los soldados destruirla rasgándola. Algunos autores encuentran en ella un eco simbólico de la historia de José⁵¹. Nestle (“Un-genähte”) apunta hacia la prenda especial de José (Gn 37,3), que los LXX entendieron como un *chitōn* de muchos colores. El texto hebreo describía allí, probablemente, una larga túnica, que los traductores al siríaco interpretaron al parecer como dotada de mangas largas⁵². Ya vimos en el tomo I (p. 784) la tesis de que José sirvió en el RP de tipo o imagen de Jesús. Gottlieb Klein (“Erläuterung”) dirige la atención hacia el Talmud babilónico, *Taa.* 11b, donde interpreta que Moisés llevaba una túnica sin costura (sin ribete).

En conjunto, dos interpretaciones simbólicas destacan de las demás⁵³ por el número de adhesiones alcanzado: una alusión a la vestidura del sumo sacerdote y un símbolo de unidad. Cada una de ellas debe ser examinada en detalle.

a) La vestidura del sumo sacerdote. Desde Grocio, en 1641, los eruditos han venido recurriendo, en la interpretación de Juan, a la descripción

⁵¹ Otros piensan en un origen pagano. Saintyves (“Deux”, 235-36) señala que el atuendo de los dioses de la vegetación revelaba su naturaleza cósmica y que los mantos de las estatuas de los dioses tenían un significado (p. ej., Macrobio, *Saturnalia* 1.18.22 habla de prendas puestas en la estatua de Dioniso o Líber para imitar el sol). La obra gnóstica *Pistis Sophia* (1.9-11) presta gran atención a la vestidura de luz en que Jesús quedó envuelto. Es difícil saber cómo los lectores de Juan, presumiblemente de procedencias diversas, interpretaban la atención de Juan a los vestidos de Jesús; pero la manifiesta vinculación con los salmos hace difícil pensar que el autor cambie de pronto a un origen totalmente distinto en el caso de la túnica.

⁵² Tal parece ser el sentido que tiene en el *Midrás Rabá* 84.8 sobre Gn 37,3 (“le llegaba hasta las muñecas”). Sin embargo, Murrelstein (“Gestalt”, 55) cita el texto siríaco y el midrás como prueba de que José llevaba una túnica sin costura. G. Klein (“Erläuterung”) niega que haya prueba temprana de ello.

⁵³ Aparte de estas dos se puede mencionar la túnica sin costura como símbolo de Cristo, dentro de quien todo (incluido lo celestial y lo terreno) estaba en armonía (Rutherford, “Seamless”).

de la vestidura talar (*chitōn*) del sumo sacerdote (*Ant.* 3.7.4; §161): “no compuesta de dos piezas”, cosida (*raptos*) en los hombros y en un lado, un solo y largo paño tejido (*hyphasmenos*). Aunque básicamente esta prenda no es muy distinta de la mencionada en Juan, el vocabulario de la descripción varía casi por completo: sólo *chitōn* figura en ambos textos. Además, la prenda del sumo sacerdote debió de ser exterior, a diferencia de la de Jesús, que probablemente era interior. ¿Tal vez Juan y Josefo nos han dado versiones independientes griegas de una tradición sobre “la túnica tejida de fino lino” (Ex 39,27; LXX Ex 36,35)? Un factor coadyuvante al interés en ello podría haber sido el cuidado romano por mantener bajo control las vestiduras del sumo sacerdote, dejándoselas sólo para fiestas (Josefo, *Ant.* 15.11.4; §403-8; 20.1.1; §6)⁵⁴. Los que invocan este origen sugieren que, habiendo presentado a Jesús proclamado como rey por el letrero de la cruz, Juan lo simboliza ahora como sacerdote⁵⁵. Algunos autores patrísticos comparan a Jesús con el sumo sacerdote de Lv 21,10, de cuya vestidura se dice que no será rasgada⁵⁶. En general, sin embargo, I. de la Potterie (“Tunique sans couture”, 256-57) acierta al señalar que la interpretación de la túnica de Jn 19,23 como vestidura de sumo sacerdote es relativamente moderna⁵⁷. (Algunos de sus valedores comparten también la interpretación siguiente, porque ambas no son incompatibles.)

b) Un símbolo de unidad. El hecho de que la túnica sin costura no fuera rasgada (*schizein*) –elemento no incluido en el salmo– se ha entendido como símbolo de unidad entre los seguidores de Jesús. De la Potterie (“Tunique non divisée”, 131) apunta a 1 Re 11,30-31, donde el profeta Ajías rasga en doce trozos su *himation* nuevo, para simbolizar el desmembramiento del reino unido de David y Salomón. Juan ha mostrado más interés en la unidad que en el sacerdocio (10,16: “Un solo rebaño, un solo pastor”; 11,52: “Para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos y hacer de ellos uno”; 17,21-22: “Para que todos sean uno”). Un símbolo pa-

⁵⁴ Notable es también la alegorización por Filón del sumo sacerdote, que tenía una vestidura especial; ésta está relacionada con la identificación del sumo sacerdote como símbolo del *Logos*, que todo lo abarca (*De ebrietate* 21; §85-86; *De fuga* 20; §108-12; véase Bacon, “Exegetical”, 423; Conybeare, “New”).

⁵⁵ Para posibles referencias a Jesús como sacerdote en Juan, véase *BGJ* II, 765-67, 907-8, 993. También se invoca Ap 1,13, donde uno como un Hijo de hombre lleva vestiduras que posiblemente simbolizan al sumo sacerdote y al rey. Heb 8-10 presenta un Jesús que va a la muerte de manera comparable a la del sumo sacerdote que ofrece sacrificio en el Día de la Expiación.

⁵⁶ Isidoro de Sevilla (*Quaestiones in Vet. Test. Lev.* 12.4; PL 83.330); también Severo de Antioquía.

⁵⁷ Entre los valedores de esta interpretación están Barrett, W. Bauer, Calmes, Durand, Haenchen, Hoskyns, Lightfoot y Loisy.

ralelo podría ser la red de 21,11, que, aunque llena de peces grandes, no se rompió (el único otro uso joánico de *schizein*). El nombre afín *schisma* aparece en Jn 7,43; 9,16; 10,19 para divisiones producidas por Jesús entre el pueblo. La idea, pues, sería que los soldados romanos, tan prominentes al comienzo y al final de este episodio, no fragmentaron lo que pertenecía a Jesús. De la Potterie (“Tunique non divisée”, 136-37), un resuelto proponente de esta interpretación⁵⁸, cree que Juan pensaba aquí en la unidad del pueblo mesiánico de Dios. En la Iglesia de Occidente, la interpretación relativa a la unidad está tempranamente representada con Cipriano (*De Ecclesiae Cath. Unitate* 7; CC 3.254), quien ve en la túnica sin costura, tejida de arriba, un símbolo de la Iglesia indivisa, unida de arriba, desde el cielo. Algo más tarde, en Oriente, Alejandro de Alejandría critica a los arrianos por haber desgarrado la túnica inconsútil de Jesús⁵⁹.

Quizá no sea posible determinar con exactitud qué tipo de simbolismo quiso ofrecer Juan en este pasaje (como sucede con otros simbolismos joánicos), si bien son más los indicios que llevan a interpretarlo como referente a la unidad que a conectarlo con el sacerdocio. Pero, en cualquiera de ambas lecturas, queda en pie la cuestión del significado simbólico de presentar esa túnica indivisa *quitada* a Jesús. Lo cierto es que Juan ha ido más allá de los sinópticos tanto en este como en los otros episodios de la crucifixión.

5. La hora tercia (Mc 15,25); los soldados se quedan de guardia (Mt 27,36)

Aquí vamos a tratar sobre dos breves frases de diverso significado, que se encuentran (sólo) en Marcos y Mateo, ambas situadas inmediatamente después de la repartición de los vestidos: Mc 15,25: “Era la hora tercia, y lo crucificaron”; y Mt 27,36: “Y habiéndose sentado, lo guardaban [*tērein*] allí”. Surgen tres cuestiones: la hora tercia de Marcos; la segunda referencia de Marcos a la crucifixión; los soldados de guardia en Mateo.

La hora tercia. Marcos viene incluyendo una larga y minuciosa serie de indicaciones temporales que dividen el día a partir de la última cena (véase tomo I, p. 750). En particular, ésta es la primera de las indicaciones

⁵⁸ También propugnada por Bernard, Bultmann, Dauer, Lagrange y van den Busche.

⁵⁹ Teodoro, *Hist. Eccl.* 1.4.3-5; GCS 19.9. En interpretaciones centradas en la unidad, a veces el énfasis es cristológico: p. ej., la unidad de naturalezas en una sola persona (Aubineau, “Tunique”, 126).

temporales en el curso de la crucifixión, que irá seguida de la “hora sexta”, cuando la oscuridad caiga sobre toda la tierra en 15,33, y de la “hora nona”, cuando grite Jesús en 15,34. (Flaqueando estas tres indicaciones, Marcos utiliza *prōi* [temprano = 6 a. m.] al hablar de la conducción y la entrega de Jesús a Pilato en 15,1 y *opsia* [“atardecer”] al referir la petición del cuerpo en 15,42.) Mateo y Lucas, que conservan otros esquemas ternarios y otras indicaciones temporales de Marcos, omiten esta referencia a la hora tercia, con lo cual parecen rechazar la descripción marcana según la cual Jesús habría sido crucificado hacia las nueve de la mañana o poco después. Ya Jn 19,14 ha presentado a Jesús de pie y en silencio ante Pilato a la “hora sexta”, i. e., a las doce del mediodía⁶⁰.

En relación con ese pasaje joánico (tomo I, p. 994-95) he mencionado y rechazado una serie de intentos de armonizar Marcos y Juan (postura que comparto con J. V. Miller, “Time”). Junto con ellos menciono seguidamente otros (cada uno acompañado de una objeción o dificultad principal). Los argumentos son:

- Que la hora sexta de Juan debe ser contada a partir de medianoche y no del amanecer, por lo cual equivale a las seis de la mañana. (Este argumento ya ha sido discutido y rechazado.)⁶¹
- Que se debe descartar la hora sexta de Juan como una declaración teológica. (Y lo es; pero la hora sexta es también la primera indicación relativa a la crucifixión en Mateo y Lucas.)
- Que la hora tercia de Marcos equivale a la hora sexta. Los defensores de esta idea la defienden: a) leyendo *hote* (“cuando”) por *kai* (“y”), como algunos testimonios textuales de Mc 15,25, ello combinado con una interpretación incoativa del aoristo (“empezaron a crucificarlo”), con lo cual Marcos estaría indicando que a las nueve comenzó una serie de acciones relacionadas con la crucifixión; b) alegando que la hora tercia de Marcos abarca desde las nueve hasta el mediodía. (Esta tesis es impugnada por el esquema marciano de las horas tercia, sexta y nona, que exige distinguir entre tercia y sexta. Además, Marcos expresa duración cuando lo cree conveniente, p. ej., desde la hora sexta hasta la nona en 15,33.)⁶²

⁶⁰ Esta discrepancia es importante a la luz de las coincidencias de Juan con Marcos en cuanto al tiempo de las negaciones de Pedro (el canto del gallo), la conducción y entrega a Pilato (“temprano”) y la sepultura de Jesús (tarde en el día de la preparación, inmediatamente antes del sábado).

⁶¹ §35, n. 45. J. P. Louw (*Scriptura* 29 [1989] 13-18) es enfático al afirmar que no se puede armonizar mediante el argumento de que Mc 15,25 representa el modo romano de contar las horas, mientras que Jn 19,14 representa el griego. “Todos los datos de los textos griegos y latinos antiguos prueban que existía un sistema unificado de contar las horas del día desde el amanecer hasta el ocaso” (*NTA* 34 [1990] §88).

⁶² En un desesperado intento de sostener esta posición, Cowling (“Mark’s”) reconoce que aunque la hora tercia de Marcos era un espacio de tres horas (de nueve a

- Que la hora tercia de Marcos hace referencia al punto en que Pilato decidió crucificar a Jesús, mientras que la hora sexta de Juan corresponde al momento en que es ejecutada esa decisión⁶³. (Realmente, Marcos dio por concluida la presencia y acción de Pilato diez versículos antes de mencionar la hora tercia.)
- Que la hora “tercia” de Marcos es una lectura equivocada de la “sexta”⁶⁴. (Tendríamos, por tanto, dos referencias marcanas a la hora sexta.)
- Que en muchos pasajes “hora” tiene un sentido escatológico, por tratarse de la hora de la lucha final de Jesús, como en Mc 14,35.41. (Pero, una vez más, la sucesión de las horas tercia, sexta y nona denota indicaciones temporales específicas dentro de esa lucha.)

A la vista de todo lo anterior concluyo que no es posible conciliar de ninguno de los modos citados las nueve de la mañana de Marcos y las doce del mediodía de Juan. Ambas indicaciones pueden ser teológicas; una puede ser cronológica y la otra teológica o litúrgica; pero las dos no pueden ser cronológicamente exactas.

La única indicación temporal que aparece en los cuatro relatos de la crucifixión es “la hora sexta” (12 h). Posiblemente figuraba en la tradición preevangélica, pero luego fue utilizada de modos distintos: en los sinópticos, para la oscuridad que cayó sobre toda la tierra; en Juan, para la sentencia de Jesús a morir en la cruz. Si consideramos la cuestión desde el punto de vista histórico, debemos reconocer que las nueve de la mañana de Marcos es una hora menos probable para la crucifixión que las doce del mediodía. Quizá el propio Marcos indica que Jesús fue crucificado a una hora posterior, porque, al atardecer (¿entre las 16 y 18 h?), Pilato se extraña de que Jesús haya muerto tan pronto (Mc 15,44).

Si la “hora tercia” no formaba parte de la tradición primitiva, Marcos (o la tradición premarcana inmediata) debió de añadirla para obtener el esquema ternario de las horas tercia, sexta y nona. ¿Fue por una finalidad puramente estructural, o había un motivo teológico? Gnilka (*Markus* II, 317) cree encontrar aquí el determinismo cronológico del pensamiento apocalíptico, con sus tiempos fijados por Dios (años, estaciones, meses y semanas), aunque no hay un estrecho paralelo con las referencias marcanas a las horas del día. Sin compartir por completo esa tesis, en la precisa

doce), la sexta y la nona mencionadas por Marcos eran horas reales (doce del mediodía y tres de la tarde). Blinzler (*Trial*, 266) duda que a alguna de estas “horas” pueda dársele el valor de tres.

⁶³ Véase Teofilacto, *Enarratio in Ev. Joannis* (sobre Jn 19,14; P 124.269A) y Eutimio Zigabeno, *Commentarium in Marcum* (sobre Mc 15,25; PG 129.845A).

⁶⁴ Tesis inversa de la que sostiene que “sexta”, en Juan, es un error de copista por “tercia”. Ya he mencionado ambas propuestas en §35, nota 46.

ordenación temporal marcana de esa jornada fatídica se puede reconocer cómo Dios se ocupó cuidadosamente de los acontecimientos que rodearon la muerte de su Hijo.

Una segunda posibilidad es que tal ordenación responda a tiempos litúrgicos de la iglesia de Marcos. El más famoso de varios intentos de explicar toda la estructura del evangelio marcano desde ese punto de vista es el de P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar* (Cambridge Univ., 1952), donde este autor sostiene que Marcos consistía en lecciones ordenadas con arreglo a un calendario litúrgico. Menos inverosímil es que la iglesia de Marcos tuviera en sus orígenes unas horas fijas de oración⁶⁵, quizá especialmente para una conmemoración anual de la muerte. Hechos señala horas de oración cristiana: hora nona, en 3,1; hora sexta, en 10,9, y hora nona, 10,30. (Según la misma perspectiva, el Gólgota podría haber sido recordado por la tendencia judía a honrar, quizá con fiestas anuales, lugares asociados con la muerte de mártires.) La proposición litúrgica es atractiva, pero es poco más que una conjetura⁶⁶.

La segunda referencia de Marcos a la crucifixión. En Mc 15,24 encontramos “y lo crucifican”; en 15,25, “era la hora tercia, y lo crucificaron”; en 15,27, “y con él crucifican a dos bandidos”. Mateo tiene la primera y tercera referencias a la crucifixión, no la segunda. ¿Por qué la reiteración marcana? No es necesario pensar que haya incorporado una tradición ajena a este pasaje con la segunda referencia temporal, ni que ésta, la única que usa un aoristo, deba ser traducida como “empezaron a crucificarlo”. Más probablemente, estamos ante otro caso marcano de estilo narrativo libre. En 15,34.37 veremos dos referencias al grito de Jesús. (Nótese también la doble referencia a la crucifixión en Jn 19,18.23.)

De todos modos, queda un problema. Mateo y Lucas no copiaron ninguno de los dos elementos de 15,25: ni “la hora tercia”, ni la segunda referencia a la crucifixión. Algunos especialistas explican esas omisiones en Mateo y Lucas como producto de crítica textual. Blinzler (*Trial* 268-69) opina que en la forma de Marcos leída por Mateo y Lucas (independientemente uno del otro) no figuraba 15,25, por ser este texto una adición efectuada más tarde. En tal caso habría que atribuir al autor de ella y a la

⁶⁵ Karavidopoulos (“Heure”) y otros pueden estar en lo cierto al considerar que ésta era la práctica de la Iglesia de Roma, pero pudo haber una práctica judeocristiana más extendida. Daniel (6,11) oraba tres veces al día, y el Talmud babilónico (*Ber.* 26b) atribuye a los patriarcas ese orar a horas fijas.

⁶⁶ Aunque Gnllka (“Verhandlungen”, 9) reconoce que hubo una influencia litúrgica en Marcos, cree que las referencias temporales marcanas fueron añadidas para imprimir un sello de historicidad.

correspondiente época el interés litúrgico del que antes hemos hablado. También cabría suponer que la adición fue debida a una interpretación equivocada. Por ejemplo, en escritos cristianos se encuentra la idea de que Jesús estuvo seis horas en la cruz, presumiblemente contadas desde la hora sexta hasta el atardecer, en que llegó José de Arimatea. ¿Contó erróneamente el hipotético corrector de Marcos las seis horas hacia atrás desde la muerte de Jesús en la hora nona (tres de la tarde), viéndose así en la necesidad de señalar para la crucifixión la hora tercia? Con toda su atractiva sencillez, la hipótesis de una forma diferente de Marcos disponible para Mateo y Lucas es una proposición desesperada⁶⁷.

La ausencia de los dos elementos de Mc 15,25 en Mateo y Lucas se explica mejor como una omisión deliberada. Si sólo el tercer evangelio no contara con ellos, su falta constituiría un problema menor, puesto que Lucas ya ha eliminado el primer ofrecimiento de vino. Pero Mateo ha conservado todos los otros incidentes marcados preliminares: ¿por qué inopinadamente prescindió los dos elementos de Mc 15,25? Seguramente se podría explicar la omisión de la segunda referencia a la crucifixión señalando la tendencia de Mateo y Lucas a evitar la reiteración marcana, como en el caso de la oración repetida de Mc 14,35-36, cuya primera parte eliminaron independientemente uno del otro. Pero se necesita otra explicación para la omisión de “la hora tercia” (cuando han sido conservadas las menciones de las horas sexta y nona). ¿Decidieron Mateo y Lucas, cada uno por su lado, que situar la crucifixión en una hora tan temprana como la de Marcos iba contra una tradición muy aceptada que asociaba la hora sexta con la crucifixión de Jesús? Bien pudieron considerar la introducción de esa estructura temporal completa una innovación demasiado radical; o, si la estructura marcana tenía un origen litúrgico, quizá no quisieron repetirla porque no correspondía al modelo litúrgico de sus respectivas iglesias.

Los soldados de guardia (Mt 27,36). Precisamente donde Mc 15,25 debería haber concluido (después de la repartición de los vestidos y antes de la inscripción), Mateo contiene un versículo distinto, no presente en Mar-

⁶⁷ Tampoco me inspira mucha confianza la tesis de J. P. Brown (*JBL* 78 [1959] 223) de que en el lugar de Marcos donde ahora está 15,25 había originalmente un texto distinto, relativo a *mirar a Jesús en la cruz*, y que ese versículo sirvió de base a Mt 27,36 (quizá mediante adaptación por Mateo). Para establecer la existencia de tal versículo marcano, además de Mt 27,36 con su *tērein*, se puede recurrir a Lc 23,35, que en la misma posición secuencial que Mc 15,25 y Mt 27,36, tiene: “Y el pueblo estaba mirando [*theōrein*]”. También se podría argüir en favor de una lectura alternativa de Mc 15,25 (apoyada por el códice Bezae y la VL), que sustituye “y lo crucificaron” por “y lo guardaban [*phylassein*]”. Pero el vocabulario de estos tres testimonios textuales del hipotético versículo marcano perdido es muy divergente, y la lectura de Marcos que se encuentra en el códice Bezae podría ser fruto de un intento de armonizar con Mateo.

cos: “Y habiéndose sentado, lo guardaban [*tērein*] allí [*ekei*]”. No carece de verosimilitud lo narrado en esta frase. Petronio (*Satyricon* 111) habla de un soldado encargado de guardar a unos ladrones crucificados (véase Mt 27,38), para impedir que sean bajados sus cuerpos (cf. también Fedro, *Fábulas de Esopo*, apéndice de Perotti 15.9). El presente versículo encaja en el plan del RP mateano: a estos mismos soldados recurrirá Mateo en 27,54 para que junto con el centurión proclamen la filiación divina de Jesús. En otros detalles, 27,36 concuerda con estilos y motivos de este evangelista. Respecto a la vigilancia de los soldados en posición sedente, ya Mateo, y sólo él, relató así la presencia de Pedro en el patio del sumo sacerdote: “Se sentó con los guardias para ver [*idein*] el final” (26,58; cf. 26,69). También es Mateo el único que emplea el verbo *tērein* en el RP (27,36; 27,54, y 28,4 [para la custodia del sepulcro]). A la vista de todo ello, con *SPNM*, 279-80, se puede explicar este versículo como una creación mateana. Los soldados aumentarán el valor del testimonio romano sobre Jesús, porque el reconocimiento de su filiación divina estará basado no sólo en los sucesos inmediatamente posteriores a su muerte, sino también en lo ocurrido a lo largo de la crucifixión, bien conocido por quienes tenían la misión de guardarlo.

6. La inscripción y el cargo (Mc 15,26; Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,19-22)

Los cuatro evangelios coinciden en que el cargo que había conducido a la condena de Jesús aparecía escrito en el lugar de la crucifixión. Marcos y Lucas hablan de *epigraphē* (“inscripción”), con la adición marcana de *epigrammenē* (“inscrita”), en una típica construcción perifrástica. Mateo y Juan emplean el participio pasivo *gegrammenos* (“escrito” [también coinciden en incluir “Jesús” en el texto del cargo]); Juan usa *titlos* (“letrero”), traducción griega del término técnico latino *titulus* (quizá a través del vocablo *titlus*, del latín vulgar). La más precisa terminología de Juan está en armonía con su tendencia a hacer de éste un episodio formal. *Titlos* parece abarcar para Juan tanto el mensaje como su soporte material, pero el término podría hacer referencia sólo al mensaje⁶⁸. Hay otro significado de *titlos*, “título” real, que acaso no esté completamente ausente de Juan.

Tres evangelios mencionan la existencia de la inscripción/letrero en su material introductorio correspondiente a la crucifixión. Lucas lo hace también, pero después, como base para la burla de los soldados (por analogía

⁶⁸ Véase F. R. Montgomery Hitchcock, *JTS* (1930) 272-73.

con Marcos, donde la *sustancia* de la inscripción da pie a la burla de los judíos en 15,32). Lo que describen aquí los evangelistas no es una notificación oficial relacionada con actas romanas, sino un modo de informar al público en general: si la crucifixión tenía un objetivo disuasorio, era útil dar a conocer su causa. Con tal fin se preparaba una tablilla (*tabula*, gr. *pinax*) que indicaba la *causa poenae*, es decir, el delito por el que se aplicaba el castigo. Marcos y Mateo hablan de *aitia*, el término usado por Juan (18,38; 19,4.6) para las declaraciones de Pilato en que éste no encuentra *causa* contra Jesús. Blinzler (*Trial*, 254) imagina que la inscripción debió de hacerse con letras rojas o negras sobre la superficie blanca del yeso de la tablilla. A juzgar por las principales referencias a un *titulus* fuera del NT⁶⁹, las inscripciones de este tipo eran frecuentes, pero no necesarias, podían ser expuestas de diversas maneras, y para la redacción de su texto había considerable libertad (permitían incluso una nota de sarcasmo). Eusebio ofrece uno de esos textos: “Éste es Atalo, el cristiano”. En ocasiones, el *titulus* era llevado delante del reo en su camino hacia la crucifixión o paseado alrededor del anfiteatro; otras veces era colgado de su cuello. En el Talmud babilónico (*San.* 43a) se supone que un heraldo estuvo pregonando el delito de Jesús (cf. tomo I, p. 461, *supra*).

Las referencias evangélicas. Marcos no dice dónde estaba colocada la inscripción; Juan refiere que fue puesta en la cruz; Lucas, que estaba “sobre [*epi*] él”; Mateo especifica que lo “pusieron [*epitithenai*] por encima [*epanō*] de su cabeza”. Armonizando estos datos, la mayor parte de los artistas han imaginado una *crux immisa* (†) con la tablilla colocada en la parte del palo vertical visible por encima de la cabeza de Jesús. Probablemente, esto es lo que la mayor parte o la totalidad de los evangelistas quisieron dar a entender, puesto que todos piensan que las personas que pasaban por allí podían leer la inscripción. El hecho de que entre las (escasas) referencias seculares a la colocación del rótulo no haya ninguna que indique esa posición ha llevado a algunos estudiosos a desecharla como imaginaria. Ahora bien, si los evangelistas hubieran creado libremente, alguno de ellos habría ubicado la inscripción en un lugar donde pudiera ser más leída aún con más facilidad. Parece razonable pensar que si en el siglo I tal posición era totalmente inusitada, aquellos escritores de la época tendrían alguna razón teológica para coincidir en señalarla.

La inscripción/letrero contiene las únicas palabras relativas a Jesús consideradas como escritas estando él aún en vida. Pero observamos (divertidamente si pensamos las maneras demasiado literales de enfocar los

⁶⁹ Suetonio, *Caligula* 32.2; *Domiciano* 10.1; Tertuliano, *Apología* 2.20 (CC 1.91); Dión Casio, *Historia* 54.3.7; Eusebio, *HE* 5.1.44.

evangelios) que cada uno de los cuatro evangelistas (y *EvPe* 4,11) las recoge de distinta manera:

- Marcos: El rey de los judíos
 Mateo: Éste es Jesús, el rey de los judíos
 Lucas: El rey de los judíos (es) éste
 Juan: Jesús el Nazareno, el rey de los judíos⁷⁰
EvPe: Éste es el rey de Israel

Marcos no informa sobre quién hizo la inscripción; pero, en esta parte del relato, los que actúan son los soldados romanos. Mateo atribuye la acusación escrita a un sujeto plural que no puede ser otro que los soldados encargados de guardar a Jesús. Lucas habla de la inscripción dentro de un contexto en que menciona a los soldados (romanos) por primera vez. Ninguno de los sinópticos sugiere que el rótulo hubiera sido realizado con fines de burla, aunque luego se utilizase para escarnecer a Jesús. Por la inscripción, así como por el uso que se hizo de ella, se tiene la impresión de que hasta el último momento Jesús fue víctima de una acusación falsa.

El episodio en Juan. Juan no sólo hace mención de la inscripción en un episodio principal, sino que cambia su sentido. Aquí es Pilato quien escribe el letrero, lo cual no está en clara contradicción con las referencias sinópticas, porque la mayor parte de los lectores entenderían que había sido escrito por Pilato pero colocado por los soldados. Sin embargo, la atribución directa a Pilato y la subsiguiente impresión de que él y los jefes de los sacerdotes están en el Gólgota permite a Juan convertir la escena de la cruz en un enfrentamiento directo entre ellos, como prolongación del que hubo durante el proceso romano. Una vez más, Pilato y “los judíos” debaten acerca de Jesús. En la aparente conclusión del proceso, los jefes de los sacerdotes forzaron a Pilato a condenar a Jesús, a quien él consideraba inocente; por ironía, ahora Pilato hace que cambien las tornas, declarando verdadera la acusación que ellos presentaron⁷¹. La implicación de esta deliberada reutilización por el gobernador romano de la acusación judía es

⁷⁰ En Jn 19,21 se repite el título como “el rey de los judíos”, forma que coincide con la de Marcos y acaso figuraba también en la tradición preevangélica.

⁷¹ Juan juega con las complejidades de la acusación. En el proceso romano, la pregunta de Pilato “¿Eres tú el rey de los judíos?” (18,33) no provenía de él mismo, sino de la nación judía y los jefes de los sacerdotes, que le entregaron a Jesús (18,34-35). Jesús no respondió: “Yo soy rey”, sino “Tú dices que yo soy rey” (18,37), para subrayar que su reino no era de este mundo, como se había dado a entender. Pero ahora, en la escena de la cruz, los sumos sacerdotes subrayan: “Éste dijo: ‘Yo soy el rey de los judíos’”. Y precisamente para responder a su protesta de que fue el mismo Jesús quien se atribuyó la realeza, Pilato sostiene que en efecto es rey (presumiblemente, del reino en el sentido en que lo entendía Jesús).

referida en los *Hechos de Pilato* 10,1: “Después de la sentencia, Pilato ordenó que el cargo contra él fuera escrito como un letrero en griego, latín y hebreo, tal como los judíos habían dicho: ‘Él es el rey de los judíos’”. En la dramatización joánica, Pilato ha recuperado su actitud imperiosa después de haberse acobardado por amenazas oblicuas al final del proceso. La lacónica respuesta (dada en griego) a los jefes de los sacerdotes judíos puede ser traducida en un latín epigramático digno de un prefecto autoritario: *Quod scripsi, scripsi*. Los jefes de los sacerdotes han aceptado al César como rey; ahora deben aceptar la denegación del representante del César.

La fórmula joánica de la inscripción es la más solemne y memorable, como atestigua la representación artística tradicional de la cruz con su INRI procedente del supuesto latín *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*. La solemnidad es potenciada con la indicación de que el letrero estaba escrito en tres lenguas⁷². Inevitablemente ha habido intentos de argüir que la fórmula que se encuentra en Juan, junto con su presentación trilingüe, es histórica. Una peculiar variante de esta tesis es la de Regard (“Titre”), quien sostiene que Mateo conserva en traducción literal la forma hebrea de la inscripción, Lucas la forma griega y Juan la forma latina (!). Igualmente fantástica es la tesis de Lee (“Inscription”), según la cual todo el texto del letrero –“Éste es Jesús de Nazaret, el rey de los judíos”– estaba escrito en consonantes semíticas (arameas); pero, dada la mayor extensión de las versiones griega y latina (por incluir vocales), sólo formas abreviadas de la inscripción aparecían en estas dos lenguas, y de ahí la menor extensión de sus variantes evangélicas. Para el texto invoca el testimonio de Simón el Cirineo, algo que los evangelios no hacen. Ha habido intentos de reconstruir las palabras hebreas⁷³, e incluso discusiones sobre si la reliquia del letrero (forma joánica) venerada en la iglesia romana de Santa Croce in Gerusalemme podría no ser auténtica⁷⁴.

Dejando a un lado todo esto, podemos estar razonablemente seguros de que los soldados no se ocuparon de copiar en tres lenguas una acusación

⁷² La tradición textual koiné de Lc 23,38 tiene “inscrito sobre él en griego, [en] latín y [en] letras hebreas”. Fitzmyer (*Luke* II, 1505) expresa la opinión mayoritaria entre los especialistas: “Casi con seguridad se trata de una glosa tomada de Jn 19,20”.

⁷³ La mayor parte de las pinturas medievales muestran una inscripción en hebreo, a veces vocalizado, con base en el texto griego de Juan (cf. Wilcox, “Test”). S. Ben-Chorin, *Bruder Jesus* (Múnich: Deutscher Taschenbuch, 1977) 180, reconstruye de una manera peculiar el texto hebreo: *Yeshu Hanozri Wumelek Hayehudim*, con cuyas letras iniciales se forma el tetragrámaton *YHWH*. Blinzler (*Trial*, 254) se vuelve hacia el arameo (que es las más veces, si no siempre, lo que significa el “hebreo” de Juan): *Yēšūā Nazorayā malkā diyehūdayē* (= mi modificación de la transcripción alemana de Blinzler).

⁷⁴ *The Month* 155 (1930) 428.

criminal. Las inscripciones plurilingües eran frecuentes en la antigüedad, pero sólo en contextos solemnes como, p. ej., proclamaciones imperiales. El sepulcro de Gordiano III, erigido por soldados, tenía una inscripción en griego, latín, persa, hebreo y egipcio. (Los habitantes de Jerusalén estarían familiarizados con el edicto contra el acceso a las zonas prohibidas del templo, escrito en griego y en latín [Josefo, *Guerra* 6.2.4; §125], y no sería imposible que, por ironía, ese edicto hubiese inspirado en cierto modo a Juan.) Si los sinópticos han señalado la existencia de una inscripción porque su texto va a ser ocasión de mofa de Jesús, Juan se ha movido en otra dirección, que en parte hace burla de “los judíos”. Sólo en la escena joánica del proceso fue explorado el alcance del título “el rey de los judíos”: es un título falso si se refiere a un reino de este mundo, pero Jesús es rey en el sentido de que ha venido de arriba a este mundo para dar testimonio de la verdad (Jn 18,36-37). Aquí el Pilato joánico, que no tiene ningún poder sobre Jesús, excepto el que le ha sido dado de arriba (19,11), se ve en la necesidad de hacer una proclamación formal de la verdad. Cuando Jesús le dijo en el proceso: “Todo el que es de la verdad oye mi voz”, Pilato se evadió preguntando qué es la verdad (18,38a). Pero nadie se libra tan fácilmente de pronunciarse en presencia de Jesús, y ahora Pilato, se encuentra impelido a declarar públicamente lo que no quiso en privado.

En esa declaración, IËSOUS NAZÖRAIOS tiene toda la formalidad de “Tiberio César”, y la formulación trilingüe aumenta la atmósfera imperial o real. Para los lectores cristianos, “Jesús el Nazareno” modifica el significado de “el rey de los judíos”, ofreciendo una imagen más completa. La segunda de ambas designaciones, debidamente entendida, encierra verdad; en cuanto a la primera, el mismo Jesús con aceptó tal identificación con un “yo soy” en 18,5.7-8. Así pues, en el título en que culmina el juicio del gobernador romano sobre Jesús se encuentra el eco de una designación de Jesús pronunciada cuando los soldados romanos aparecieron por primera vez en la escena del RP para arrestarlo. Las tres lenguas del letrado tienen fuerza simbólica. El hebreo es la lengua sagrada de las Escrituras de Israel; el latín, la lengua del conquistador romano (de hecho, para referirse al latín, Juan emplea la palabra *rōmaistî*); el griego, la lengua en que es proclamado y escrito el mensaje sobre Jesús. Los antiguos escribas vieron posibilidades en el simbolismo, y algunos testimonios textuales koiné cambiaron el orden a hebreo, griego y latín, dejando el lugar final, el de mayor dignidad, a la lengua imperial; pero, en Juan, la primacía no está determinada por quién es más poderoso aquí abajo. Podríamos comparar el presente papel de Pilato al de Caifás en Jn 11,49-52; 18,14. Siendo sumo sacerdote aquel año y estando como tal capacitado para profetizar, Caifás fue inducido inconscientemente por Dios a expresar la verdad acerca de Jesús: “Es mejor que muera un solo hombre por el pueblo”. Y Pila-

to, habiendo encontrado la verdad (Jesús), es inducido a realizar una proclamación imperial proféticamente verdadera en su formulación⁷⁵. En Jn 19,16, “los judíos” dijeron: “No tenemos más rey que el César”; pero se da la ironía de que los romanos han proclamado otro rey (y más grande) que el César. Con mayor claridad aún que los sinópticos, Juan utiliza a Pilato para articular una valoración teológica.

En Jn 19,20 se nos dice que ese letrado fue leído por muchos judíos porque “el lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad”⁷⁶. Los relatos sinópticos de la crucifixión refieren tres burlas de que es objeto Jesús con base en anteriores de declaraciones suyas; el más cercano paralelo joánico por lo que respecta al contenido es la presente escena, donde “los jefes de los sacerdotes de los judíos” muestran su disconformidad con que Pilato haya escrito “el rey de los judíos”. En la triunfal presentación joánica de la crucifixión, Pilato se muestra tenazmente favorable a Jesús. La frase “lo que he escrito, escrito está”, literalmente “lo que he escrito, he escrito”, tiene los dos verbos en pretérito perfecto, el primero equivalente a un aoristo y el segundo con una connotación durativa (*BDF*, 342⁴). Compárese con la respuesta del rey seléucida Demetrio en 1 Mac 13,38: “Las cosas que os hemos garantizado han sido garantizadas”. En labios de Pilato encuentran expresión la autoridad romana y el respeto romano a lo declarado por escrito.

En Juan, éste es el encuentro final de Jesús con sus adversarios judíos, y los “los jefes de los sacerdotes de los judíos” aún le niegan todo reconocimiento. Lo recibe del representante de los gentiles. Jesús dijo (12,32) que cuando fuera levantado de la tierra empezaría a atraer a todos hacia sí; y, en efecto, eso ya ha comenzado a ocurrir. La descripción joánica de Jesús crucificado está en armonía con la famosa interpolación cristiana en Sal 96,10: “El Señor reina *desde el árbol [de la cruz]*”⁷⁷.

⁷⁵ Según Seudo-Cipriano (*De montibus Sion et Sinai* 9; PL 4.915C), Pilato formuló un dicho profético.

⁷⁶ Literalmente, “cerca estaba el lugar de la ciudad donde Jesús fue crucificado”. Martin (“Place”, 3) usa el confuso orden griego para afirmar que la crucifixión ocurrió en el monte de los Olivos, cerca del lugar (i. e., el templo; cf. 11,48) de la ciudad. Pero no hay nada en el contexto que permita entender aquí “lugar” como el templo; más lógicamente es el Lugar de la Calavera de 19,17b. No necesariamente apoya la gramática la lectura efectuada por Martin, puesto que *eggys* (“cerca”) puede regir la locución de genitivo “de la ciudad”. En la separación de palabras que en una construcción normal estarían unidas, encuentra Schnackenburg (*John* III, 271) una marca del estilo de Juan y una prueba de que la escena fue compuesta en círculos joánicos.

⁷⁷ Esta lectura no se encuentra en el TM ni en los LXX pero está implícita en *Bernabé* 8,5 y fue conocida por Justino (*Diálogo* 73.1) y Tertuliano (*Adv. Marcion* 19.1; CC 1.533), así como por la tradición latina.

EvPe. La inscripción sobre la cruz se emplea en *EvPe* 4,11 de un modo que difiere de las presentaciones sinópticas y joánica. Puesto que quien crucifica a Jesús es el pueblo judío, no los soldados romanos, se lee: “Éste es el rey de Israel”. Antes, los judíos se han burlado de Jesús: “Juzga con justicia, rey de Israel”; pero nada indica que la inscripción misma sea una burla. “El rey de Israel” no es un título político como “el rey de los judíos”. Para el cristiano que escribió *EvPe*, Jesús es verdaderamente el rey de Israel, y por eso los judíos han proclamado la verdad en esa inscripción, aunque la presentación de Jesús como tal les sirva para burlarse de él.

Volviendo a los evangelios canónicos, ¿hay un núcleo histórico en la inscripción? Como señala Bammel (“Titulus”, 355-56), muchos estudiosos la consideran una invención cristiana: p. ej., Bousset, porque muestra desprecio hacia los judíos; Haenchen, porque contiene una confesión judeo-cristiana de Jesús⁷⁸. Tales objeciones son más oportunas referidas a los desarrollos joánicos del título que a la simple existencia de la inscripción “el rey de los judíos” relacionada con la crucifixión de Jesús⁷⁹. El uso aquí del título está conectado con el que se hizo de él en el proceso romano. Ahora, bien, ¿fue el uso del proceso romano lo que quedó recordado en la inscripción, o fue el recuerdo de un letrero de la crucifixión lo que configuró el relato del proceso? ¿O son históricos uno y otro uso? ¿O son ambas formulaciones de fe? No resulta verosímil que el “el rey de los judíos” sea una pura invención, puesto que nunca aparece como una confesión cristiana⁸⁰. La reacción de Jesús ante ese título, tal como es referida (“Tú lo dices”), indica que él no lo habría elegido para sí. Por otro lado, nada parece descartarlo como acusación que un gobernador romano, al juzgar un caso con arreglo a procedimientos extraordinarios de la administración provincial en una provincia menor como Judea, pudo relacionar con la política general de la *Lex Iulia de maiestate*, incluida en la jurisprudencia ordinaria de Roma (cf. tomo I, pp. 848-50). Que presentarse como rey po-

⁷⁸ Por el contrario, el estudioso judío Winter (“Marginal”, 250-51) argumenta que el texto evangélico de la inscripción es histórico, porque, de haberlo creado los cristianos, éstos habrían sido más precisos sobre la identidad teológica de Jesús. Y apunta hacia la frase cristiana sobre la que ha tratado la nota anterior: “El Señor reina desde el árbol [de la cruz]”.

⁷⁹ La forma marcana de la inscripción es seguramente la más próxima a la original entre las sinópticas, puesto que Mateo y Lucas se han limitado a ampliar el texto de Marcos. La misma forma se encuentra en la discusión entre los jefes de los sacerdotes y Pilato en Jn 19,21.

⁸⁰ Que los magos empleen tal título en Mt 2,2 no contradice esta afirmación, porque lo hacen antes de ser ilustrados al respecto por las Escrituras. Los magos, como Pilato, han reconocido cierta verdad acerca de Jesús; pero en 2,2 difícilmente pueden ser considerados cristianos.

día desencadenar una violenta reacción romana lo demuestran las crucifixiones en masa llevadas a cabo por Varo, el gobernador romano de Siria, contra autoproclamados reyes y sus seguidores después de la muerte de Herodes el Grande (cf. Josefo, *Ant.* 17.10.8,10; §285,295). H.-W. Kuhn (“Kreuzesstrafe”, 735) ve la inscripción como la conversión en episodio histórico de la valoración personal de Jesús por los romanos. Pero ¿cómo empezó esa valoración? ¿Es posible que los cristianos no conservasen recuerdo de los detalles elementales del acontecimiento más importante en su fe? Las objeciones contra la historicidad han estado basadas a menudo en la (dudosa) afirmación de que los cristianos no tuvieron acceso a lo que se dijo en los procesos judío y romano; pero aquí se trata de una inscripción a la vista de todos. No encuentro razón para negar su historicidad como expresión del cargo por el que los romanos ejecutaron a Jesús.

7. Dos bandidos o malhechores (Mc 15,27; Mt 27,38; Lc 23,33c; Jn 19,18b)

Marcos tiene otro presente histórico en 15,27, “y con él crucifican a dos bandidos”, que forma una inclusión con “y lo crucifican” de 15,24. Esto no indica que lo que hay entremedias haya sido insertado (pese a la opinión de Matera, *Kingship* 27), sino que Marcos cierra su lista de incidentes preliminares. A continuación reanudará su narración secuencial. En Mateo, “entonces son crucificados con él dos bandidos” (27,38) forma una inclusión menos manifiesta con “habiéndolo crucificado” de 27,35; pero la enumeración mateana de los incidentes preliminares ha sido ya secuencial, como indica el “entonces” que da inicio al v. 38. Mientras que Mateo y Marcos sitúan la referencia a los dos crucificados junto con Jesús al final de esa lista de incidentes pertenecientes a la crucifixión, Lucas y Juan coinciden en colocarla al comienzo, en la frase que anuncia la crucifixión de Jesús en el Lugar de la Calavera. De este modo hacen que la presencia de los crucificados con él sea más episódica o menos relevante. Merece ser subrayado que los cuatro evangelios mencionan la crucifixión de los otros dos y coinciden en su posición a cada lado de Jesús⁸¹. Pero los sinópticos no añaden más detalles sobre la crucifixión de los bandidos/malhechores, y ello ha dejado a los comentaristas patrísticos y a los artistas en libertad de presentarla como diferente de la crucifixión de Jesús, subrayando así la unicidad del Señor. Por ejemplo, a menudo los dos crimina-

⁸¹ En los sinópticos, a la derecha y a la izquierda; en Juan, aquí y allí, con Jesús en medio.

les aparecen fijados a un tipo diferente de cruz, o atados en vez de clavados, o sin inscripciones de su delito⁸². Incluso se les da nombres. Por ejemplo, el bueno (representado a la derecha de Jesús) y el malo (a su izquierda) son llamados, respectivamente, Joatas y Magatras (Capnatas, Gamatras) en mss. de la VL de Lc 23,32 (y derivados); Zoatán y Camma en un ms. de la VL de Mt 27,38, y Dimas y Gestas en los *Hechos de Pilato* 9,4⁸³. Todo esto va más allá de los evangelios, tan lacónicos en la referencia a los dos hombres, pero a la vez tan poco embarazados porque Jesús, entre ellos, sea tratado como un criminal más⁸⁴. Digno de mención es que el código penal de la Misná no estaba vigente: *San.* 6,4 establece que dos personas no pueden ser juzgadas el mismo día.

¿Por qué fueron incluidos los dos malhechores en los relatos evangélicos? La respuesta más simple es que su presencia hace patente la ignominia sufrida por el inocente Jesús. En Mc 14,48 y par., él protestó de que se le arrestaba como si fuera un bandido (*lēstēs*); ahora, en el lenguaje de Marcos/Mateo, es crucificado entre bandidos. Lucas ha tenido buen cuidado de mostrar que Jesús es *dikaïos* (“inocente, justo”); pero es crucificado entre *kakourgoi* (“malhechores”, término que Lucas pudo haber elegido pensando en las connotaciones políticas de *lēstēs* en los años ochenta y noventa, después de la violencia habida en Judea durante los dos decenios inmediatamente anteriores a la caída de Jerusalén).

Hay otros motivos⁸⁵. Así como Marcos y Mateo mencionan la inscripción entre los elementos preliminares y luego vuelven al texto de la inscripción como una fuente de burla, también estos dos bandidos reaparecerán posteriormente en Mc 15,32b y Mt 27,44 para hacer burla de Jesús. En Lucas, el motivo de la utilización futura es aún más fuerte. Este evangelio ya ha mencionado a los dos malhechores en el camino hacia la cru-

⁸² Crisóstomo, *Homilía sobre Juan* 84 (85); PG 59.461.

⁸³ También se encuentran Tito y Dúmaco (¿a quienes Jesús conoció de niño!) en el *Evangelio árabe de la infancia* 23; véase Metzger, “Names”, 89-95. La denominación más curiosa es la ofrecida por Thiering (nota 14, *supra*): ¡Judas Iscariote y Simón el Mago!

⁸⁴ Matera (*Kingship*, 62) encuentra aquí un eco de la petición de Santiago y Juan de sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su gloria, petición (Mc 10,35-37) que sigue inmediatamente a la tercera predicción de la pasión. Pero la imagen de un lugar de privilegio o trono es tan diferente de la que tenemos aquí que la mención de la izquierda y la derecha no basta para establecer un paralelo y, de hecho, el vocabulario para “izquierda” no es el mismo.

⁸⁵ Además de los antes mencionados, Paton (“Kreuzigung”) cree ver aquí una continuación de la broma que se gastaba en la fiesta de los Sacios, propuesta por algunos como origen del escarnio romano de Jesús (cf. tomo I, p. 1029). Pero Dión Crisóstomo (*De Regno* 4.66-70), la mayor fuente de información acerca de esa fiesta, habla sólo de un hombre que, después de haber sido objeto de burla, es desnudado, azotado y colgado.

cifixión (Lc 23,32); la referencia de ahora a su presencia (23,33) es, pues, una reiteración, y tiene una finalidad preparatoria para el importante episodio de 23,39-43, donde uno de ellos se burlará de Jesús, pero el otro hará una confesión de fe en él que le valdrá la recompensa eterna. En Juan, la utilización futura de los “otros dos” en el relato de la crucifixión (aunque diferente de la que se hace de ellos en los sinópticos) es también, probablemente, un motivo. De su boca no saldrá ni una palabra; pero, una vez muerto Jesús, les serán quebradas las piernas, cosa que no se hará con él (19,31-36). Tal diferencia subrayará un pasaje de la Escritura relativo a Jesús. El futuro de los malhechores (terminología lucana) en *EvPe* 4,13-14 lleva aparejados elementos similares a los de Lucas y Juan, como veremos.

¿Cuál es la relación entre las referencias evangélicas a los dos crucificados con Jesús e Is 53,12: “Fue contado entre los sin ley [*anomos*]”? Claramente, los evangelistas veían la crucifixión de Jesús entre criminales como una ignominia sufrida por el Hijo de Dios; pero ¿fue este preciso pasaje isaiano lo que dio origen a la presencia de los hombres en el relato evangélico? No todos los incidentes relativos a la crucifixión provienen de reflexiones sobre textos veterotestamentarios: p. ej., el primer ofrecimiento de vino en Marcos, a juzgar por el vocabulario (cf. p. 1121, *supra*). Aquí tampoco hay similitud de vocabulario entre el pasaje de Isaías y la descripción evangélica de los crucificados con Jesús. (Lo mismo se podría decir de una pretendida semejanza con Sal 22,17: “Una banda de malvados [*ponērouomenoi*] me rodea”.) Lucas es el único evangelio que cita Is 53,12 (en 27,37, durante la última cena), pero no hay en el vocabulario indicación alguna de que Lucas viese cumplido ese pasaje en la crucifixión de Jesús entre dos malhechores⁸⁶. Uno de ellos será presentado luego bajo una luz muy favorable y no como un *anomos*. El único otro uso lucano de *anomoi* (Hch 2,23) da a entender que los malhechores eran los que crucificaron a Jesús, no los que fueron crucificados con él. La aplicación de Is 53,12 a la presente escena está ya clara en la variante textual que constituye Mc 15,28 (véase nota en p. 1111, *supra*). Se supone que ésta es una interpretación efectuada en el siglo II, época en que había tendencia a encontrar, para pasajes de los de los evangelios, conexiones veterotestamentarias hasta entonces inadvertidas.

⁸⁶ La primera referencia a los malhechores (Lc 23,32) presenta indicios de redacción lucana en el vocabulario y en la sintaxis, y lo mismo ocurre en el presente versículo (23,33), donde los dos malhechores son crucificados. Untergassmair (*Kreuzweg*, 42) señala que el inicial *kai + hote + verbo* conjugado (“y cuando llegaron”) aparece siete veces en Lucas-Hechos. La construcción *men... de* (“uno... otro”) en la última parte del versículo es también lucana (Fitzmyer, *Luke* I, 108), aun cuando *hon men... hon de* sólo se encuentra aquí.

¿De qué delito estaban acusados los dos hombres? Juan es el más parco en la información, ya que se limita a mencionar a “otros dos”. Ese silencio no ofrece medio de asociarlos con Barrabás, a quien Juan definió como *lēstēs*. Según Marcos/Mateo son “dos bandidos” (*lēstai*, pl. de *lēstēs*); pero estos dos evangelios nunca han empleado tal término para Barrabás, individuo de mala fama que había sido tomado preso junto con unos amotinados. Por su parte, Lucas habla de “dos malhechores”, y una vez más éste no es el término que fue empleado para Barrabás. En 7,26, *EvPe*, que ya ha mencionado a los “malhechores” crucificados (4,10), dice Pedro acerca de sí y de sus compañeros: “Nos buscaban [los judíos] como malhechores y como acusados de querer incendiar el santuario”. Puesto que, según Marcos, esa Pascua había gente en prisión a causa de un motín, muchos estudiosos han concluido que los dos bandidos/malhechores eran de ese grupo; pero ningún evangelio apoya tal interpretación mediante similitud léxica. ¿Fueron crucificados también los otros? El silencio de los evangelios podría implicar una respuesta negativa. Pero la razón para especificar dos es de carácter escenográfico: para que Jesús pueda ser presentado en el centro, en medio de ambos. Si el empleo de *lēstēs* en Marcos/Mateo para designar a los dos hombres puede dar la impresión de que eran violentos (desde luego no delincuentes como el “buen ladrón” descrito por Lucas) y llevar a relacionarlos con los amotinados, es interesante observar que la inscripción/letrero que indica el delito por el que Jesús fue condenado no sugiere nada de eso. Aun cuando el cargo romano contra Jesús fue político, no tenía el mismo tono que la descripción de Marcos/Mateo de los crucificados con él.

8. “Padre, perdónalos” (Lc 23,34a)

Antes de examinar cómo sitúa e interpreta Lucas las palabras “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”, vamos a reflexionar sobre esta frase como la primera que hemos encontrado de las comúnmente llamadas “las siete palabras de Jesús”. Después de haber sido crucificado, Jesús habla una vez en Marcos/Mateo, tres veces en Lucas y tres veces en Juan. Voy a presentar esas siete frases en el orden evangélico, que es el orden en que aparecen en el NT, y en las consideraciones subsiguientes se hará mención a ellas por el número ordinal utilizado aquí: (1ª) “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34; Mt 27,46); (2ª) “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34a); (3ª) “En verdad te digo: este día estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23,43); (4ª) “Padre, en tus manos pongo mi espíritu” (Lc 23,46); (5ª) “Mujer, he ahí a tu hijo; hijo, he ahí a tu madre” (Jn 19,26-27); (6ª) “Tengo sed” (Jn 19,28); (7ª) “Está concluido” (Jn 19,30).

Si tratamos Marcos/Mateo como una unidad, ninguno de los dichos que aparecen en una de las tres unidades evangélicas se encuentra en otra. Ni siquiera la última palabra pronunciada por Jesús antes de morir es la misma en Marcos/Mateo, Lucas y Juan: funcionalmente se trata de tres diferentes intentos de reflejar con una frase la visión última que tenía Jesús de su papel en el plan de Dios. Sin embargo, en la idea de que Jesús habló siete veces después de ser puesto en la cruz, las armonizaciones realizadas a partir del siglo II han conservado esas frases como distintas aunque ordenadas de modos variables. Nestle ("Seven"), basándose en la forma árabe del *Diatessaron*, reconstruye así el orden del siglo II: 3ª, 5ª, 1ª, 6ª, 7ª, 2ª, 4ª. Refiere, además, el orden que se ha convertido en tradicional en la vida de la Iglesia alemana, p. ej., en Württemberg, como 2ª, 3ª, 5ª, 1ª, 6ª, 7ª, 4ª, con la más frecuente variación centrada en el orden de 3ª y 5ª⁸⁷. Los estudiosos modernos que sostienen la prioridad de Marcos podrían dar por supuesto que la frase 1ª, única de las siete palabras presente en Marcos/Mateo, debía de figurar como *la* última pronunciada por Jesús antes de su muerte. Pero, evidentemente, la negatividad de ese dicho causó problemas, y por eso una de las frases más suaves, especialmente la 4ª, ha sido colocada tradicionalmente en último lugar. Y ahora, tras la reflexión sobre estos dichos de Jesús en general, pasemos a considerar el primero de los que aparecen en Lucas.

Al comienzo de mis comentarios sobre toda esta sección relativa a los elementos que integran la primera parte la crucifixión de Jesús señalé que Lucas tiene cinco de los siete elementos marcanos, cuatro de los cuales (1, 3, 7, 4) se encuentran aquí, y el quinto (6, la inscripción) después. Centrándonos en los cuatro, llama la atención cómo los ordena Lucas. En una compleja frase que constituye un versículo entero (23,33) vemos tres elementos (1, 3, 7): el nombre del lugar, la crucifixión de Jesús y la crucifixión de los dos malhechores. Luego, el otro elemento (4, la repartición de los vestidos) aparece en la segunda parte del versículo siguiente (27,34), cuya primera parte es un ruego o plegaria de Jesús al Padre para que otorgue perdón. La primera parte del relato lucano de la crucifixión sigue, pues, este orden: a) en el Lugar de la Calavera, crucifixión de Jesús y de los dos malhechores; b) ruego de perdón al Padre; c) repartición de los vestidos de Jesús. Los elementos primero y tercero son probablemente abreviaciones efectuadas por Lucas en material marcano; el segundo se encuentra solamente en Lucas. Schweizer (*Luke*, 359) llama mucho la atención sobre este orden, porque percibe tres esquemas ternarios más en 23,35-43, 23,44-46

⁸⁷ Para un típico enfoque homilético en siete artículos, véase *ExpTim* 41 (1929-30). Allí, el orden de tratamiento es también 2ª, 3ª, 5ª, 1ª, 6ª, 7ª, 4ª.

y 23,47-49. Y señala que si en la presente secuencia se omitiera la plegaria, se echaría a perder el característico esquema ternario lucano.

Esa observación nos conduce a dos cuestiones que debemos considerar, pertinentes a 23,34a: *primera*, el significado del versículo en lo relativo a quiénes son aquellos por los que Jesús ruega y el sentido moral de la súplica; *segunda*, su autenticidad, en cuanto a si fue pronunciada por Jesús o creada por Lucas. Dado que la omiten los principales testimonios textuales, se hace imprescindible abordar la segunda cuestión⁸⁸.

Significado del versículo. En medio de las reacciones hostiles de los que crucifican a Jesús y se reparten sus vestidos, en v. 34a ruega Jesús de manera inesperada y espontánea por unos que “no saben lo que hacen”. ¿Quiénes son? Ya he intentado hacer ver (tomo I, pp. 1006-9) que aunque Lucas no ha mencionado todavía a los soldados romanos, da por supuesto que la generalidad de los lectores saben que los romanos crucificaron a Jesús. Por eso creo con Harnack, Flusser y otros que el perdón es pedido cuando menos para los romanos que han fijado a Jesús a la cruz sin saber que estaban cometiendo esa atrocidad con el Hijo de Dios. Ahora bien, Lucas nunca presenta a los romanos como los responsables únicos de la crucifixión; ellos han sido sus autores materiales, pero fueron “los jefes de los sacerdotes, los magistrados y el pueblo” (el grupo judío de 23,13, que constituye el último antecedente mencionado del sujeto plural agente de la crucifixión) quienes pidieron a gritos ese castigo para Jesús (23,21). En el camino hacia el lugar de la crucifixión, Jesús dijo a las hijas de Jerusalén: “Si en el leño verde *hacen esto...*”, frase que tenía que aludir a los adversarios judíos simbolizados por Jerusalén. En Hch 3,17; 13,27 los que actuaron por ignorancia cuando ejecutaron a Jesús son identificados explícitamente como el pueblo judío y sus jefes. Por consiguiente, en Lc 23,34a, aquellos por los que ruega Jesús son los romanos y los judíos, en proporción a su respectiva responsabilidad.

Algo más es preciso añadir sobre el ruego del Jesús lucano por los judíos que han sido constantes en su hostilidad hacia él. ¿Cómo puede decir que “no saben lo que hacen”? Los jefes de los sacerdotes y sus satélites, habiendo oído a Jesús predicar, han rechazado con toda intención sus palabras. Son parte de una Jerusalén a la que Jesús ha acusado de matar a los profetas (13,34). A los impenitentes jerosolimitanos, sin embargo, les ha atribuido ignorancia: “Si supieras tú también hoy lo que conduce a la paz;

⁸⁸ En el estudio de 23,34a son útiles los artículos (citados en la BIBLIOGRAFÍA, 37, parte 4ª) de que son autores Dammers, Daube, Démann, Epp, Flusser, Harris, Moffatt, Nestle; véase también Feldkämper (*Betenkende* 257-67); Harnack (“Probleme”, 255-61) y Wilkingson, “Seven”.

pero ahora está oculto a tus ojos” (19,42). Al parecer, desde la perspectiva de Lucas, con independencia de lo malvados que puedan ser unos designios, siempre se puede decir de sus perpetradores que no sabían (i. e., que no habían sabido apreciar la bondad de Dios o su plan), porque, de lo contrario, no habrían obrado así. Hablando de cuando, aliado a los jefes de los sacerdotes, se oponía a los seguidores de Jesús hasta el punto de lapidarlos, Pablo confiesa: “Yo estaba convencido de que era necesario *hacer* muchas *cosas* contra el nombre de Jesús el Nazareno” (Hch 26,9). Pero, seguramente, Lucas juzgaba que Pablo no sabía lo que estaba haciendo. Quizá, con Daube (“For they”, 60) se puede resumir la actitud de Lucas de este modo: había quienes no sabían porque no les habían enseñado, pero también quienes no sabían porque, aun habiendo sido enseñados, no habían comprendido. Hay que subrayar, no obstante, que aunque tampoco el último grupo sabe lo que hace, necesita perdón.

En cuanto al castigo, Lc 12,48 establece una distinción: “La persona que no sabiendo hiciere cosas merecedoras de azotes, recibirá pocos”. Supuestamente, esto se refiere a la falta más elemental de conocimiento, porque las palabras de Jesús a las hijas de Jerusalén muestran que el castigo puede llegar a ser inevitable en los casos más graves. Por tanto, si Lc 23,34a es auténticamente lucano, hay que distinguir entre un perdón posible y un castigo inevitable. Pero ¿no era una llamada al perdón mezclada con un sentido de castigo ineludible el mensaje de los profetas del AT en el período inmediatamente anterior a la caída de los reinos de Israel y de Judá?

El ruego de que unas personas sean perdonadas porque no saben lo que hacen ¿concierta con las actitudes éticas del mundo contemporáneo al NT? Como nota Daube (“For they”, 61-62, 65), algunos citan el principio socrático de que nadie hace nada malo sino por ignorancia de sí mismo, de su lugar en el mundo o del bien esencial. Luego, demasiado precipitadamente, pasan a señalar un origen griego para esa plegaria atribuida a Jesús. No tienen en cuenta la complejidad de la actitud judía con respecto a la ignorancia en el pecado. Hay pasajes que reflejan benevolencia si el desconocimiento es tal que las acciones pueden calificarse de inadvertidas o impremeditadas. Al describir la expiación que realizan los sacerdotes por el pueblo de Israel, Nm 15,25-26 ofrece la seguridad de que el perdón para los pecados cometidos por inadvertencia se extenderá incluso a los extranjeros residentes en Israel, “puesto que la falta por inadvertencia afecta a todo el pueblo”⁸⁹. Pero las acciones condenables realizadas de forma deliberada eran juzgadas con severidad, y la falta de pleno entendimiento no se

⁸⁹ Heb 5,2 alaba al sumo sacerdote por tratar con clemencia a los que no saben y son engañados.

entendía en general como circunstancia eximente. En 1QS 10,16-21, aunque un salmista de Qumrán dice: “A ningún hombre pagaré con mal”, con lo cual parece rechazar la venganza, enseguida hace ver que espera impacientemente el castigo divino para todos los que se apartan del camino recto. Mayor benevolencia muestra el TM de Is 53,12, donde el siervo intercede por los pecados de todos, sin hacer distinciones respecto al modo en que se cometieron (véase *b. Sot.* 14a). Jon 4,11, pese a las acciones horrosas cometidas por los brutales asirios, pregunta retóricamente si Dios no va a tener piedad de la población de Nínive, una gran parte de la cual “no sabe distinguir su derecha de su izquierda”. Y en el *Testamento de Benjamín* (4,2) se afirma: “El bueno... se muestra clemente con todos, aun cuando sean pecadores”⁹⁰. Filón (*In Flaccum* 2; §7) hace una importante distinción: “Quien toma un mal camino por desconocimiento de uno mejor puede ser disculpado; pero quien toma un mal camino a sabiendas no tiene defensa, y en su conciencia ya se ha condenado a sí mismo”. ¿Sitúa Lc 23,34a a las autoridades judías en la primera categoría de Filón? ¿O más bien la plegaria supone un desacuerdo con la actitud de Filón hacia la segunda categoría? Si el judaísmo no era unánime en esta cuestión, tampoco lo era el cristianismo posterior; y, como veremos más adelante, ésta puede ser una de las razones por las que no figura la plegaria en todas las copias del NT.

Autenticidad del versículo. Es omitido en testimonios textuales significativos, algunos de ellos muy tempranos⁹¹; pero se encuentra en otros códices griegos importantes y en versiones primitivas. Éste es uno de esos casos donde el peso de los testimonios textuales a un lado y al otro casi se equilibra. Lo que resulta es que ya en el siglo II unas copias de Lucas tenían el texto de 23,34a y otras no. De tal situación se desprenden las siguientes posibilidades sobre el origen la plegaria:

- Fue pronunciada por Jesús (en el contexto de la crucifixión o en cualquier otro) y conservada únicamente por Lucas. Algunos copistas posteriores, encontrándola inaceptable, la eliminaron.

⁹⁰ Pero debemos ser cautos: hay influencia cristiana en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*.

⁹¹ P⁷⁵, códices Vaticanus, Bezae (corrector de) Sinaiticus, Koridethi y las versiones Syr^{sin} y copta. Nestle (“Father”) cree que la colocación de este dicho de Jesús en penúltimo lugar según el orden de las “siete palabras” del *Diatessaron* de Taciano, como veremos al comienzo de la próxima subsección, sugiere que fue una inserción posterior y que en la actitud original de Taciano podría haber influido la falta del pasaje en la AS. El autor de las *Constituciones apostólicas* se sirvió de Taciano y, después de situar la palabra “Dios mío...” de Marcos/Mateo en la hora nona, refiere: “Tras un breve instante, gritó con fuerte voz: ‘Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen’, y añadiendo: ‘En tus manos pongo mi espíritu’, expiró; y fue sepultado antes del ocaso en un sepulcro nuevo” (5.14.17).

- Fue pronunciada por Jesús pero no conservada por Lucas. Estuvo circulando como un dicho independiente hasta que, ya en el siglo II, un copista consideró que armonizaba con los sentimientos de este evangelio. Otros copistas no conocían su existencia. (Una historia similar se atribuye al relato sobre la mujer sorprendida en adulterio, que acabó insertado al comienzo de Jn 8.) Ésta es la hipótesis de *MTC*, 180.
- No fue pronunciada por Jesús, sino formulada por Lucas (o en la inmediata tradición preluca) como una apropiada expresión de lo que Jesús pensaba: en realidad perdonó en silencio. Algunos copistas posteriores, encontrándola inaceptable, la eliminaron.
- No fue pronunciada por Jesús, sino formulada en el pensamiento cristiano posterior como apropiada a Jesús, y acabó siendo insertada en el RP lucano por un copista, quien juzgó ese lugar un contexto idóneo.

Para discernir si los indicios apuntan hacia una composición lucana —en lo cual se centra aquí nuestro interés—, vamos a examinar la secuencia, el estilo, otros orígenes propuestos y lo que pudo llevar a su omisión por algunos copistas.

a) *La secuencia*. Pese a la apelación de Schweizer a la estructura lucana en favor de la plegaria (p. 1155-56, *supra*), este dicho atribuido a Jesús ha sido introducido forzosamente, ya que rompe dos frases (vv. 33 y 34b) que tienen un mismo sujeto plural: los autores materiales de la crucifixión. Pero, como nota Harnack (“Probleme”, 257), esa introducción pudo ser obra del propio Lucas, ya que se trata de un dicho no marcado situado entre material tomado de Marcos. De hecho resulta impresionante encontrar una plegaria de Jesús por el perdón de quienes cometen acciones contra él en medio de esas acciones, puesto que va seguida de más hostilidad (la repartición de sus vestidos). Aun cuando este versículo no proceda de Lucas, la presente secuencia tuvo sentido para alguien: el copista posterior que hizo la inserción.

b) *El estilo*. En el estado actual del versículo, el nombre de Jesús es necesario para indicar el cambio de sujeto. El imperfecto “decía” (*elegen*) no es inusitado en Lucas para introducir una pregunta o ruego. Jesús ruega con gran frecuencia en Lucas (Fitzmyer, *Luke I*, 244-45); y, entre los sinópticos, un ruego dirigido a Dios llamándole Padre en griego, sin ningún adjetivo ni traducción semítica, es una peculiaridad lucana (10,21; 11,2; 22,42; 23,46). En el RP de Lucas, si contamos el presente caso, Jesús se dirige al “Padre” tres veces⁹². Por tanto, el formato de la plegaria es muy lucano. Esto se puede decir también de su vocabulario (Untergassmair, *Kreuzweg*, 46). La fórmula “perdona... porque” (*aphes... gar*) es exactamente la misma que

⁹² En el monte de los Olivos, para que aparte de él la copa; aquí, para que perdone a sus verdugos; y, antes de morir, para entregarle su espíritu.

en la versión lucana del padrenuestro (11,4)⁹³. En cuanto a “lo que hacen”, en 6,11 encontramos a los escribas y los fariseos considerando “qué iban a hacer a Jesús” (véase también 19,48). El Jesús lucano resalta la capacidad de Dios de ser generoso y perdonar aun antes de que haya sido expresado el arrepentimiento (15,20; 19,10). En 6,27-29, Jesús enseña a sus discípulos: “Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os maltratan”. En 12,10 dice: “Todo el que hable contra el Hijo del hombre será perdonado”. Lógicamente, pues, lo que se *hace* contra el Hijo del hombre puede ser perdonado también. La razón de por qué Jesús pide al Padre que perdona, en vez de perdonar él mismo (como en 5,20; 7,48), podría ser el deseo de que su plegaria sea imitada por los cristianos que sufren injustamente, p. ej., Esteban en Hch 7,60. Por tanto, quien postule que un copista del siglo II insertó la plegaria en el relato lucano de la crucifixión deberá admitir que ese copista imitó cuidadosamente el estilo y el pensamiento de Lucas, y con tanto éxito que el producto final resultó perfectamente lucano.

c) *Otros orígenes propuestos*. Si en un principio la plegaria no formaba parte del evangelio de Lucas, ¿cuál es su procedencia? Se ha sugerido que fue formulada tomando como base las referencias generales del NT a la ignorancia de los enemigos de Jesús; p. ej., la de 1 Cor 2,7-8: ninguno de los jefes de este mundo entendió la secreta sabiduría de Dios, “porque, si la hubieran entendido, no habrían crucificado al Señor de la Gloria”. Pero el tema de la ignorancia es más claro en Lucas-Hechos que en ningún otro escrito neotestamentario. Más que para conjeturar que un copista leyó pasajes como Hch 3,17 y 13,27 y luego formuló la plegaria, hay razones para pensar que ésta fue una formulación del propio Lucas.

Otros han barajado la idea de que los cristianos crearon la plegaria como reflexión sobre el TM de Is 53,12: “Llevó los pecados de muchos e intercedió por los transgresores”. Tal reflexión tendría que haber sido sobre el hebreo, puesto que los LXX de la segunda oración dice: “Fue entregado por los pecados de ellos”. Habida cuenta de que Lucas utilizó normalmente los LXX, si él insertó Lc 23,34a habría que suponer que la reflexión sobre el TM fue realizada por el mismo Jesús o por cristianos prelucanos. Si el versículo no es una adición de Lucas, sino de un copista, ¿pudo haber sido desarrollado por cristianos judíos poslucanos que todavía hablaban hebreo? Flusser (“Sie wissen”, 404-7) así lo cree, y en la continua actividad

⁹³ En otros lugares de Lucas “perdonar” tiene el complemento directo “pecados”; pero, aquí, el objeto del perdón representado por la forma de acusativo “los” son los hombres pecadores en cuyas manos el Hijo del hombre ha sido entregado para su crucifixión.

misionera cristiana dirigida a los judíos ve el contexto favorable para surgimiento de una plegaria por su perdón. Como posible lugar donde figuraba originalmente, apunta al *Evangelio de los Nazarenos*, escrito cuya existencia está atestiguada ya entre los siglos II al IV por Hegesipo, Eusebio y Jerónimo, todos los cuales mostraron conocimiento de tal ruego al Padre. En ese evangelio (§35; *HSNTA* I, 153; ed. rev. I, 164), leemos que la plegaria de Jesús por el perdón llevó a la conversión de ocho mil judíos, número también atestiguado en Hechos (2,41 + 4,4). Asimismo, Hegesipo (hablando del cristianismo judío del siglo II) refiere que, cuando a comienzos de los años sesenta, Santiago, el hermano del Señor, iba a ser lapidado por los escribas y los fariseos en Jerusalén, se arrodilló y rogó: “Señor, Dios, Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (según cita de Eusebio, *HE* 2.23.16). El texto de Nag Hammadi *Segundo Apocalipsis de Santiago* pone en labios de este discípulo palabras del mismo tenor: “Jueces, habéis sido juzgados; y, aunque vosotros no perdonasteis, se os ha perdonado” (V.57,21-24); “Él no os castigará por lo que hicisteis, sino que tendrá misericordia de vosotros” (V.59,6-8). ¿Fue la plegaria atribuida primero a Santiago, el gran héroe de los cristianos judíos (el “obispo de los obispos” de los salmos clementinos [*Epístola de Clemente*, prefacio]) y luego a Jesús? ¿O sucedió a la inversa: un dicho de Jesús favorable a los judíos fue conservado en círculos judeocristianos y relacionado con el martirio de Santiago, el hermano de Jesús? Conviene señalar que nada en la referencia de Hegesipo niega que Jesús pronunciase esa plegaria.

En la vinculación del Santiago de Hegesipo y Jesús en relación con la plegaria, un importante elemento intermedio es Esteban. En Hch 7,60, Esteban también se arrodilla y ruega: “Señor, no les tengas en cuenta este pecado”. Así como en Hch 7,56, Esteban ve los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios, el Santiago de Hegesipo declara que el Hijo del hombre está sentado a la derecha del Poder y vendrá entre las nubes del cielo (*HE* 2.23.13). Así pues, hay una línea de conexión que, a través del martirio de Esteban, une la muerte de Jesús con la de Santiago según la descripción procedente del siglo II. La asociación de una petición de perdón con el portavoz helenista Esteban, que era contrario al templo, resta fuerza a la tesis de que fue conservada sólo en círculos judeocristianos. Un factor común entre las tres figuras es una muerte martirial. Ciertamente, rogar por el perdón de los persecutores no constituye una característica del modelo de mártir establecido en tiempos de los Macabeos. Las víctimas de entonces advertían de que Dios iba a castigar a sus verdugos privándolos de la resurrección (2 Mac 7,14.19.31.36-36; 4 Mac 9,30; 10,11; 11,3). Pero el perdón, tal como es expresado en Lc 23,34a, se convirtió en una característica de los cristianos hostigados. Ignacio (*Ef.* 10,2-3) recomienda: “Ofrecer oraciones en respuesta a sus blasfemias... ser in-

dulgentes en respuesta a su crueldad... No seamos imitadores de ellos... Seamos imitadores del Señor”. Justino Mártir (*Apología* 1.14) declara: “Rogamos por nuestros enemigos y procuramos persuadir a los que nos odian injustamente”. En la última parte del siglo II se dice que los mártires de Lyon rogaron, “como hizo Esteban, el perfecto mártir: ‘Señor, no les tengas en cuenta este pecado’” (*HE* 5.2.5).

Una vez más, al relacionar la plegaria con el martirio debemos preguntarnos qué dirección siguió este tema. Por ejemplo: ¿estaba la plegaria asociada en un principio con el protomártir Esteban y luego fue trasladada por los copistas al relato de la muerte de Jesús para aumentar el elemento martiriológico? Esta tesis tropieza con graves dificultades. Surkau (*Martyrien*, 90) subraya que el RP lucano es más martiriológico que el de Marcos o el de Mateo, por lo cual hay razón para postular que la plegaria no fue tomada del martirio de Esteban, sino que estaba ya en labios del Jesús lucano. Además, un estudio de la utilización que del RP marcano hizo Lucas muestra que éste trasladó al relato de la muerte de Esteban motivos de Marcos asociados con la muerte de Jesús (blasfemia, falsos testigos, rechazo del santuario/lugar santo, el papel del sumo sacerdote). Más bien habría que pensar, por tanto, que la plegaria pasó de Jesús a Esteban. En Lucas-Hechos hay otro dicho atribuido a Jesús y a Esteban, en el que el correspondiente hablante encomienda su espíritu a un poder celestial (Jesús al Padre, en Lc 23,46; Esteban al Señor Jesús, en Hch 7,59). No se puede descartar, pues, la posibilidad de que Lucas y Hechos tuvieran una plegaria pronunciada tanto por Jesús como por Esteban buscando la clemencia de Dios para con sus verdugos. Luego, el dicho habría sido atribuido por los cristianos judíos a Santiago, el hermano del Señor, su héroe mártir, y acabado convirtiéndose en modelo para la actitud de otros mártires cristianos.

Hasta ahora, el análisis ha mostrado que no hay razón para impugnar la autoría lucana de 23,34a, ni ninguna otra explicación convincente de su origen. Si no hubiera testimonios textuales carentes de la plegaria, difícilmente dudarían los estudiosos de su pertenencia al RP lucano. Pero frente a la afirmación de que fue escrita por Lucas queda una importante objeción.

d) *¿Por qué los copistas habrían omitido este bello pasaje?* La falta de la plegaria en Marcos/Mateo pudo dar que pensar a los copistas, pero difícilmente inducirlos a tomar la extrema medida de la eliminación. ¿Les pareció ese dicho incompatible con el ominoso anuncio de Jesús a las hijas de Jerusalén 23,29-31, que señalaba el castigo como inevitable? ¿O vieron la incompatibilidad en que el Padre no había concedido el perdón a los judíos, sino que había propiciado la destrucción de Jerusalén en 70 d. C.?

Esta cuestión no escapó a los Padres de la Iglesia; por ejemplo, Jerónimo (*Epístola* 120.8.2; PL 22.993) explica que la plegaria obtuvo algunos años de gracia para los judíos antes de la destrucción, y que durante ese período miles de ellos alcanzaron la fe.

Aunque los dos motivos recién apuntados pudieron haber contribuido a la omisión, la causa principal debió de ser que los copistas encontraban la plegaria demasiado favorable a los judíos. A este respecto hay dos factores importantes. El primero es la convicción por parte de los cristianos de que los judíos continuaban siendo sus persecutores mucho después de la muerte de Jesús. En 1 Tes 2,14-16 se nos dice que los judíos perseguían a los cristianos y les impedían predicar el evangelio. Según Hechos (13,45.50; 14,2.19; 17,5.13; 18,12), los judíos creaban constantemente dificultades a los predicadores cristianos. Jn 16,2 indica que no sólo se producían expulsiones de cristianos de la sinagoga, sino que además se les daba muerte⁹⁴. Josefo (*Ant.* 20.9.1; §200) informa de que el sumo sacerdote Anano II hizo lapidar a Santiago, el hermano de Jesús, a comienzos de la década 60-70. En el siglo II y después, los cristianos pensaban que eran capturados para sufrir martirio porque los judíos los denunciaban a los romanos. El *Martirio de Policarpo* habla del furioso celo que habitualmente mostraban los judíos contra el santo (12,2; 13,1). Justino, que había estado en Palestina, se dirige de este modo a sus adversarios judíos: “Nos odiáis e incluso nos dais muerte... siempre que tenéis autoridad para ello” (*Diálogo* 133.6). Las indulgentes palabras de Jesús en 23,34a pudieron haber contrariado a copistas que compartían esa visión de los judíos como implacables persecutores.

Un segundo factor susceptible de haber influido en la decisión de los copistas es el que hemos considerado al comienzo de nuestro tratamiento de 23,34a. Puesto que las autoridades judías actuaron de manera tan deliberada contra Jesús, seguramente sabían lo que hacían: entonces, ¿cómo podían ser perdonados sin un verdadero arrepentimiento? La persecución que en el siglo II estaban sufriendo los cristianos era señal de que ese arrepentimiento no se había producido; por tanto, los copistas de entonces habrían realizado sus juicios en el contexto de intenso sentimiento antijudío perceptible en la *Didajé*, en *EvPe*, en la *Apología* de Arístides, en la *Doctrina de Addai* y en la *Didascalía Apostolorum* siríaca. Más tarde, Juan Crisóstomo escribirá: “Después de que matasteis a Cristo... no hay esperanza para vosotros, ni rectificación, ni perdón, ni excusa” (*Adv. Judaeos Oratio* 6,2;

⁹⁴ No se especifica si se ejecutaba directa o indirectamente (i. e., informando a los romanos de que esa gente había dejado de ser merecedora de la tolerancia dispensada a los judíos).

PG 48.907). Puesto que la coincidencia con el pensamiento y la práctica de la Iglesia influyó en el proceso de recepción de los escritos como Escritura canónica, los copistas que compartían esta teología bien pudieron decidir en contra de una plegaria que pedía a Dios perdón para los perseguidores judíos de Jesús⁹⁵. La *Didascalia* siríaca 2.16.1 (ed. Connolly, p. 52) se hace eco de Lc 23,34a pero muestra vacilación: “Nuestro Salvador rogaba a su Padre por los pecadores: ‘Padre mío, ellos no saben lo que hacen ni lo que hablan, pero *si es posible*, perdónalos’”. Epp (“Ignorance”) señala que aunque el código Bezae (que originalmente omitió 23,34a) contiene los textos de Hechos sobre la ignorancia de los judíos implicados en la muerte de Jesús, parece presentar esa ignorancia como más culpable.

En conjunto, después de examinar los pros y los contras, considero más fácil atribuir a Lucas la autoría del pasaje, luego eliminado por los copistas atendiendo a razones teológicas, que pensar que un copista lo añadió a Lucas después de tomarse la molestia de componerlo según el estilo y el pensamiento lucanos. Excepto quizá en círculos judeocristianos, debió de haber en el siglo II pocos copistas encantados con la presentación de Jesús pidiendo perdón para los judíos⁹⁶. Harnack (“Probleme”, 261), que aboga resueltamente por la autenticidad de Lc 22,43-44, se muestra menos decidido a reconocer la de 23,34a; no obstante, insiste en que ese texto no debe ser suprimido del evangelio.

Por ironía, la frase quizá más bella del RP es dudosa desde el punto de vista crítico-textual. El sentimiento subyacente a ella constituye la esencia de la manera cristiana de responder a la hostilidad. Este dicho de Jesús fue seguramente uno de los principales factores que llevaron a Dante a calificar a Lucas como “el escriba de la mansedumbre de Cristo”. Para algunos, si Jesús no las pronunció, las palabras de 23,34a carecen de importancia religiosa. Para otros, si Lucas no las escribió, representan un simple sentimiento apócrifo. Para otros, en fin, aun reconociendo el valor de una respuesta afirmativa con respecto a alguno de los dos puntos anteriores, el largo uso de esas palabras por los cristianos significa que han adquirido autoridad normativa⁹⁷. Si fueron añadidas por un escriba, la percepción de ese escriba llegó a ser una interpretación auténtica del Cristo lucano. Pero

⁹⁵ Harnack, Harris y otros consideran esto un factor muy importante. Véase *BGJ* I, 335 para una cuestión similar: la vacilación de los copistas sobre si incluir un relato donde Jesús perdonaba a una adúltera.

⁹⁶ Pero no hay modo de llegar a la certeza sobre toda esta cuestión. Un copista pudo haber insertado el texto como una plegaria por los romanos, sin pensar jamás que sus palabras pudieran ser leídas como una petición de perdón para los judíos.

⁹⁷ Esto refleja el principio de que el continuo uso por la Iglesia sirve como criterio de lo que es Escritura canónica.

con demasiada frecuencia, por desdicha, el verdadero problema no ha sido la falta de esta plegaria en el texto, sino su ausencia de los corazones. Flusser ("Sie wissen", 393) empieza su estudio de este versículo recordando tristemente que los cruzados citaban a los judíos una frase (apócrifa) del Señor: "Día llegará en que vengan mis hijos a vengar mi sangre". Pero, en su NT latino, los cruzados podían encontrar presentado como una palabra genuina del Señor el texto de Lc 23,34a, que les debía haber proporcionado una perspectiva muy distinta.

(La bibliografía para los elementos de este episodio se encuentra en §37, partes 3ª y 4ª.)