



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 6

CTX 113 CRISTOLOGÍA

Theissen, Gerd y Anette Merz. “Jesús, mártir: la pasión de Jesús”.
En *El Jesús histórico: Manual*, 487-521. Salamanca: Sígueme, 2000.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

JESUS, MARTIR: LA PASION DE JESUS

E. E. Bammel-C. F. D. Moule, *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984; G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 32), Göttingen 1922; O. Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, en ANRW II, 25, 1 (1982) 565-647; J. Blinzler, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1968; W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazareth*, Freiburg 1994; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967; Id., *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968; R. E. Brown, *The Death of the Messiah* (2 vols.), New York 1993-1994; C. Burchard, *Markus 15, 34*: ZNW 74 (1983) 1-11; H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, en *Theologie als Schriftauslegung* (BEvTh 65), München 1974, 74-90; O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Barcelona 1980; M. Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte*, en *Botschaft und Geschichte I*, Tübingen 1953, 248-257; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (NTA 11), Münster 1974; D. Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse*, Stuttgart 1982; J. Gnilka, *Der Prozess Jesu nach den Berichten des Markus und Matthäus*, en K. Kertelge (ed.), *Prozess* (cf. *infra*), 11-40; M. Hengel, *Mors turpissima crucis*, en J. Friedrich y otros (eds.), *Rechtfertigung. FS E. Käsemann*, Tübingen-Göttingen 1976, 125-184; Id., *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973; R. A. Horsley, *The Death of Jesus*, en *Studying**, 395-422; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romaine* (2 vols.), Paris 1914; W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark*, Philadelphia 1976; K. Kertelge (ed.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (QD 112), Freiburg 1988; H.-W. Kuhn, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums*, en ANRW II 25.1 (1982) 648-793; H. Last, *Coercitio*, en RAC 3 (1957) 235-243; H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu* (1931); Id., *Bemerkungen zum Prozess Jesu I+II* (1931-1932), en *Kleine Schriften II* (TU 68), Berlin 1958, 251-263, 264-268, 269-276; M. Limbeck (ed.), *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern* (WdF 481), Darmstadt 1981; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1964 (= GTB 316, Gütersloh 1979); K. Müller, *Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus*, en K. Kertelge (ed.), *Prozess* (cf. *supra*), 41-83; H. Schwier,

Tempel und Tempelzerstörung (NTOA 11), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1989, 57-61; D. Rhoads-D. Michie, *Mark as Story*, Philadelphia 1982; W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gütersloh 1974; L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (SBS 33), Stuttgart 1968; G. Schille, *Das Leiden des Herrn: ZThK 52* (1955) 161-205; A. A. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963; K. A. Speidel, *Das Urteil des Pilatus. Bilder und Berichte zur Passion Jesu*, Stuttgart 1976; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit* (WUNT 21), Tübingen 1980; G. Theissen, *La profecía del templo**; P. Winter, *El proceso a Jesús*, Barcelona 1983.

Introducción

La ciencia histórica está especialmente obligada a esclarecer las causas reales de la muerte de Jesús, porque el antisemitismo cristiano se ha nutrido siempre de la acusación de que «los judíos» dieron muerte a Jesús. Cabe afirmar con rigor histórico que algunos judíos contribuyeron a la muerte del judío Jesús, y éticamente sería intolerable extraer de ello consecuencias para juzgar a todos los judíos. Pero el tema es más complejo, incluso en el aspecto histórico. Pablo, por ejemplo, no se limita a afirmar que «los judíos» dieron muerte a Jesús (1 Tes 2, 14s), sino que «los príncipes de este mundo» lo crucificaron (1 Cor 2, 8); sin embargo, atribuye la muerte de Jesús, en última instancia, a su propia entrega (Gál 2, 20) y a la entrega que Dios hizo de él (Rom 8, 32). Ninguna de estas afirmaciones es una constatación histórica neutral; todas están cargadas de interpretación. Lo mismo vale para los relatos de la pasión en los cuatro evangelios. Sólo es posible acceder a la realidad histórica mediante la investigación crítica y la reconstrucción histórica (objetiva). Si lo que puede descubrirse como probable, una vez descontadas las tendencias de las fuentes, concuerda con lo que era posible históricamente, quizá no estemos lejos de la verdad histórica. De ahí la necesidad, para preparar la temática, de analizar la «tendencia» de las fuentes (1) y delimitar los problemas históricos en cuestiones más concretas (2).

TAREAS:

1. *La tendencia de las fuentes*

En la siguiente sinopsis de los cuatro relatos de la pasión, las casillas rectangulares señalan el material especial de los evangelios respectivos. Califique con algunos términos el material especial en cada caso y trate de formular algunas proposiciones sobre la tendencia de los relatos mateano, lucano y joánico de la pasión, partiendo del material especial.

PROCESO DE JESÚS	MT	Mc	LC	JN
Prendimiento de Jesús				18, 12-14
Negación de Pedro				
Jesús ante el sanedrín				
Negación de Pedro				
Entrega a Pilato	27, 3-10			A
Interrogatorio ante Pilato			23, 6-12	B
Amnistía de pascua/Barrabás	27, 19			A B A 19, 4-7 B 19, 8-12
	27, 24-25			
Condena de Jesús				A
Mofa de Jesús				
Camino del Gólgota			23, 27-31	
Crucifixión				
Escarnio al Crucificado				19, 20-22
Los dos ladrones			23, 39-43	19, 23-24 19, 25-27
Muerte de Jesús	27, 52s			
Testigos bajo la cruz: capitán				19, 31-37
Sepelio de Jesús	27, 62-66			

A: escenario exterior; B: escenario interior

2. La problemática histórica

Fuera del hecho, cuestionado por muy pocos, de que Jesús fue crucificado siendo gobernador Poncio Pilato, no hay consenso sobre el autor directo de la condena ni sobre las razones por las que Jesús fue ajusticiado. Las alternativas que enumeramos a continuación no pretenden dar ninguna respuesta, sino estructurar el ámbito del problema. Arrancan de los tres sectores que participaron en la muerte de Jesús (romanos, aristocracia local, pueblo judío) e indagan los aspectos histórico-jurídicos formales, las razones y los móviles reales del proceso y su fundamento objetivo en la vida de Jesús: el denominado «apoyo en el Jesús histórico».

a) Los romanos

1. En el aspecto formal cabe preguntar si los romanos condenaron a Jesús por razones e intereses propios o confirmaron simplemente una pena capital dictada por el sanedrín, limitándose a ser de hecho (no 'de iure') el «órgano ejecutor» de éste.

2. Los motivos de la acusación sólo podían ser, para los romanos, de orden político: Jesús buscaba el poder político al alzarse, o querer alzarse, como «rey de los judíos» (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων). En este contexto se plantea la pregunta de si el rótulo de la cruz (Mc 15, 26 par.) es o no histórico.

3. El Jesús histórico ¿recabó para sí el título de mesías (en el sentido de «rey de los judíos»)? ¿le atribuyeron quizá esta pretensión? ¿fue un rebelde político, como afirma la tesis zelota? ¿o los romanos fueron víctima de un error total cuando crucificaron a Jesús por pretendiente a mesías?

b) La aristocracia judía local

1. La participación de las autoridades judías es tema de debate en el plano histórico-jurídico: Mc/Mt hablan de un *proceso con sentencia de muerte* ante el sanedrín, lo cual suscita la pregunta de si este proceso fue legal o ilegal. Lc/Jn se limitan a describir un *interrogatorio* ante el consejo judío. Se discute si los judíos poseían el *ius gladii*, la competencia para dictar sentencias de muerte.

2. Como motivos del sanedrín cabe aducir razones pragmáticas o convicciones teológicas. Pudieron ver en Jesús un peligro político (así expresamente Jn 11, 48) que convenía eliminar lo antes posible. Pero la mayoría de los exegetas apunta a las convicciones teológicas de Jesús como motivo de la condena. Discuten si el vaticinio del templo fue entendido como blasfemia (a tenor de Dt 13), o si los conflictos sabáticos y otras discrepancias sobre la ley, o la pretensión mesiánica, fueron factores desencadenantes.

3. El apoyo en el Jesús histórico puede consistir en el riesgo que éste representaba para la seguridad, o en la influencia subversiva de su conducta y doctrina sobre el entorno, al margen de su voluntad.

c) *El ὄχλος (pueblo)*

1. Se discute aquí, en el aspecto formal, si existió o no la amnistía de pascua (Mc 15, 6-15 par.), referida por todos los evangelistas.

2. Se plantea, además, la cuestión de las posibles causas de la simpatía popular suscitada por Jesús y señalada en los evangelios, por un lado, y de la opción del pueblo por la liberación de Barrabás y la crucifixión de Jesús, por otro. ¿Qué situación histórica reflejan estas posturas contradictorias?

3. Hay que preguntar, en fin, si algunos sectores del pueblo depositaron sus esperanzas mesiánicas en Jesús, de suerte que sus adversarios lo vieron también a la luz de esas esperanzas. ¿Se identificó Jesús con ellas o, al menos, no las rechazó claramente? ¿o hubo también entre el pueblo (particularmente en Jerusalén) miedo a los agitadores mesiánicos?

La siguiente tabla ofrece en esquema las preguntas y las alternativas históricas que acabamos de señalar.

	Aspectos y problemas jurídico-formales	Razones y motivos	Apoyo en Jesús
romanos	¿Interés propio u órgano ejecutor del sanedrín?	Jesús ¿pretendiente potencial o actual rey? El rótulo de la cruz, ¿histórico?	¿Conciencia mesiánica política o apolítica de Jesús?
aristocracia local	¿Proceso legal o ilegal con sentencia capital o interrogatorio? ¿competencia para pena capital?	Razón pragmática: Jesús, ¿peligro político? Razones teológicas: ¿crítica de la ley? ¿pretensión mesiánica?	¿Provocación involuntaria o voluntaria?
pueblo	Amnistía de pascua ¿histórica?	¿Esperanzas mesiánicas vivas o temor a sus consecuencias políticas?	Actitud ante las esperanzas mesiánicas del pueblo.

1. *Fases y enfoques en la historia de la investigación*

a) *La búsqueda crítico-literaria de una fuente histórica antigua*

La búsqueda de una fuente más antigua que el EvMc actual obedece al deseo de encontrar textos que se aproximen más a los acontecimientos narrados. Es lo que manifiesta el título de un libro de E. Wendling: *Ur-Marcus. Versuch einer Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu* («El Marcos originario. Intento de recuperación de los testimo-

nios más antiguos sobre la vida de Jesús»¹). El Marcos originario que el autor va persiguiendo hasta el relato de la pasión es concreto y atento a lo histórico; el estrato que se forma sobre él es, en cambio, mucho más poético; el evangelista lo elaboró, según Wendling, a partir de unas premisas dogmáticas. Otros investigadores han continuado esta búsqueda de diversas fuentes hasta hoy. Mencionemos dos ensayos importantes sobre el relato de la pasión:

- V. Taylor² distingue una fuente A, escrita en un griego de calidad, que habla de los «Doce»³ y procede de la comunidad romana, lugar de origen del EvMc. El evangelista la combinó, según Taylor, con la fuente B, narración con numerosos semitismos que se remonta a los recuerdos de Pedro.

- W. Schenk (*Passionsbericht*) pretende, en cambio, asignar todas las partes narradas en presente histórico a una misma fuente que comenzaba con el relato de la entrada en Jerusalén. Añade que esa fuente se asocia en Mc a un relato de la pasión más reciente, impregnado de temas apocalípticos.

Ninguno de los numerosos ensayos de diversificación crítico-literaria ha logrado imponerse hasta hoy⁴.

b) *La búsqueda, a la luz de la historia de las formas, de los intereses que conforman el relato de la pasión, y de su «Sitz im Leben»*

K. L. Schmidt, en *Der Rahmen der Geschichte Jesu* («El marco de la historia de Jesús»), 1919, llegó a la conclusión de que el relato de la pasión ocupa un lugar especial dentro de la tradición sinóptica, compuesta de perícopas sueltas: sólo aquí hay una narración vertebrada desde el principio. Y así como las actas de los mártires son históricamente mucho más fiables que las leyendas sobre la vida y obras de los santos, del mismo modo es innegable el «elevado valor histórico inmediato del relato de la pasión» (*Rahmen**, 306). Por eso, la historia de las formas inspirada en K. L. Schmidt ha visto siempre en el relato de la pasión una reminiscencia histórica, pero entretejida con los intereses y las demandas prácticas de la comunidad. Cabe distinguir cuatro concepciones globales a este respecto: la historia de la

1. Tübingen 1905; cf. Id., *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums*, Tübingen 1908.

2. V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1952.

3. Esto tiene su antecedente en la idea de una «fuente de los Doce», de E. Meyer, *Ursprung und Anfang des Christentums* (3 vols.), Berlin-Stuttgart 1921-1923, vol. I, 133ss.

4. M. L. Soards da una visión panorámica (con tabla) de treinta y cinco intentos de reconstrucción en *The Question of a Pre-Markan Passion Narrative*, Appendix IX, en R. E. Brown, *Death II*, 1492-1524.

pasión ha sido interpretada como narración histórica, como mensaje, como leyenda cultural y como parénesis.

1. Según R. Bultmann, el relato de la pasión más antiguo, que contenía, a su juicio, únicamente el prendimiento, la entrega a Pilato, la condena y la crucifixión, es una *narración histórica*. De este «relato histórico» excluye las perícopas sin testigos oculares (por ejemplo, el interrogatorio ante el sanedrín, Mc 14, 55-64) y los fragmentos aislados, como el episodio de la unción (Mc 14, 3-9), Getsemaní (14, 32-42), la escena de Barrabás (15, 6-14) o las mofas junto a la cruz (15, 16-20a). La demostración del vaticinio y los temas apologéticos y «novelísticos» remodelaron constantemente, a juicio de Bultmann, la memoria histórica (*Historia**, 327-358).

2. M. Dibelius interpreta el relato de la pasión como una *predicación* (*Historia**, 175-210). Los fragmentos sueltos que él detecta son mucho más escasos (sólo el episodio de la unción 14, 3-9, la preparación de la última cena 14, 12-16, las tres oraciones en Getsemaní y la confesión mesiánica ante el sanedrín 14, 61-63). Sostiene que la aparición de pascua en Galilea, proclamada en Mc 14, 28, formaba parte del relato originario. A diferencia de Bultmann, Dibelius no distingue un relato originario «histórico» y una reelaboración secundaria; la historia de la pasión es, para él, una predicación que interpreta la muerte de Jesús como un acontecimiento soteriológico a la luz de la fe pascual.

3. G. Bertram define el relato de la pasión como una *leyenda cultural* (*Leidensgeschichte* [«Historia de la pasión»], 1922). Se apoya en el puesto central que ocupa en él la tradición sobre la cena. Pero no concibe el «culto» en sentido meramente litúrgico; cualquier forma de veneración de Jesús es «cultural». Sus reflexiones, un tanto vagas, fueron desarrolladas el año 1955 por G. Schille en el artículo *Das Leiden des Herrn*. Schille descubrió tres unidades litúrgicas: la institución de la cena (14, 18-27.30-54.66-72), una conmemoración del viernes santo (15, 2-41) y textos de pascua (las leyendas del sepulcro 15, 42-47; 16, 1-6). L. Schenke le sigue (*Auferstehungsverkündigung*, «Proclamación de la resurrección») cuando ve en 16, 1-6 una etiología cultural para justificar la celebración pascual de la comunidad de Jerusalén junto al sepulcro.

4. D. Dormeyer considera el relato de la pasión una *parennesis*, como indica ya el título de su libro *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* («La pasión de Jesús, modelo de conducta»), aparecido en 1974. Encuentra en ella dos formas tradicionales combinadas: de un lado, el relato judío sobre la muerte del mártir (cf., por ejemplo, 1 Mac 7, 1ss); de otro, el «acta de mártires, de origen pagano helenístico», que recoge su proceso y conocemos por las «actas paganas» de Alejandría. Ambas formas se combinan, amplían y estilizan de suerte que Jesús pasa a ser el modelo del mártir cristiano.

c) *La investigación del relato de la pasión a la luz de la historia de la redacción y de la tradición*

Cuando la investigación se centró en la historia de la redacción, aparecieron dos tendencias contrapuestas: algunos consideraron al evangelista Marcos como *autor* del relato de la pasión; otros, como un *redactor de línea conservadora* que añadió unas pocas variaciones a un texto preexistente.

1. El evangelista Marcos como *autor del relato de la pasión*: Cuando se puso en boga el método de la historia de la redacción, el interés giró hacia el texto actual, y la tradición subyacente desapareció del horizonte. Esta tendencia ofrece dos enfoques característicos:

- E. Linnemann cuestiona en su libro *Studien zur Passionsgeschichte* («Estudios sobre el relato de la pasión», 1970) la existencia, antes de Mc, de un relato estructurado. Sostiene que fue el propio evangelista el autor de ese relato, partiendo de tradiciones fragmentarias que tenían un carácter kerygmático, no histórico. El interés primordial de la composición es, a su juicio, corregir la tendencia magnificadora de los relatos taumatúrgicos, que dominan en la primera parte del evangelio, mediante la *theologia crucis* del relato de la pasión.

- Como expresa ya el título del libro, *Mark as Story*, sus dos autores americanos D. Rhoads y D. Michie investigan en él la historia de la pasión como un relato del evangelista Marcos, sin interesarse por las etapas previas o por el trasfondo histórico de los textos⁵.

2. El evangelista Marcos como *redactor de línea conservadora*: R. Pesch representa la tendencia opuesta en su comentario a Marcos⁶. El evangelista, salvo unas pocas modificaciones, asumió un extenso relato de la pasión que comenzaba ya con la confesión mesiánica de Pedro (cf. Mc 8, 27ss). R. Pesch añade que ese relato fue escrito antes del año 37 d. C., ya que el sumo sacerdote anónimo tuvo que ser idéntico al de la narración; de otro modo el narrador lo hubiera distinguido nominalmente del que ocupaba el cargo cuando él redactaba su narración. Caifás fue depuesto el año 37 d. C.

G. Theissen, guiado por esta observación, recogió sistemáticamente, el año 1989, todos los «indicios de fiabilidad» que aparecen en las fuentes de la pasión (con independencia de su diversidad; cf. *Colorido local**, 189-222). Esos indicios permiten sentar como probable que el narrador presupone en los destinatarios unos conocimientos previos acerca de personas y

5. Cf. también el volumen de ensayos, editado por W. H. Kelber, *The Passion in Mark*.

6. R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK II/2), Freiburg 1977.

acontecimientos. Así, los dos adeptos de Jesús que entraron en conflicto con los soldados en el prendimiento son anónimos, aunque en otros pasajes casi todas las personas aparecen identificadas nominalmente (a veces con indicación del lugar de origen). En caso de tratarse de un «anonimato de protección», ese anonimato sólo tendría sentido en vida de las personas. En tal supuesto, las tradiciones sobre historia de la pasión podrían haberse formulado ya en Jerusalén, durante la primera generación.

d) *Aspectos de historia jurídica e historia social en la tradición de la pasión*

Otra manera de acceder a la historia de la pasión consiste en reconstruir, a base de fuentes de la época, lo que entonces era posible jurídica y fácticamente. Si la tradición se contradice con este marco, no es histórica, sobre todo si los contrastes con lo que entonces era posible se pueden explicar por las tendencias de la historia de la tradición. Si la tradición responde a este marco, no será necesariamente histórica, pero puede serlo.

1. H. Lietzmann negó la historicidad del proceso ante el sanedrín en su escrito de 1931 *Der Prozess Jesu*. Se apoya en J. Juster para defender la tesis de que el sanedrín de Jerusalén poseía competencia de pena capital en la época de Jesús y, por tanto, el derecho a dictar sentencias de muerte; pero los romanos fueron sin duda los responsables de su ejecución: Jesús muere con la pena de muerte romana, la crucifixión; no con la pena judía, la lapidación. De ahí que la participación de la instancia judía en la muerte de Jesús sea una leyenda. Lietzmann añade que esa leyenda presupone, además, que Jesús se atribuyó la dignidad divina; no era blasfemia presentarse como el mesías terreno, sino que un hombre pretendiera sentarse a la derecha de Dios, como presupone Mc 14, 62 (algo parecido en Hech 7, 55s) anacrónicamente, en virtud de la fe pascual. Esta tesis tuvo su continuación, sobre todo en el estudio de P. Winter, *El proceso a Jesús* (1961).

2. La tesis de la historicidad del proceso ante el sanedrín fue defendida con todo detalle por J. Blinzler en su libro *El proceso de Jesús*. De acuerdo con el derecho judío codificado en la *Misná*, este «proceso» contiene una serie de infracciones legales⁷; pero, según Blinzler, en tiempo de Jesús regía el derecho saduceo en el procedimiento ante el sanedrín. Este derecho recurría directamente a la *torá*, no al derecho fariseo, más humano, que encontramos en la *Misná*. Por tanto, según Blinzler, Jesús fue condenado a muerte por el sanedrín; pero éste dependía del prefecto romano Poncio Pilato para la ejecución de la pena.

7. Sobre este conjunto de problemas, cf. *infra*, 507ss.

3. A. N. Sherwin-White (*Roman Society*, 1963) sostiene la participación del sanedrín y de Pilato como responsables principales. Los representantes del sanedrín aparecen como acusadores. La sesión nocturna del sanedrín preparó la acusación. Pilato instruyó un proceso regular contra Jesús como *cognitio extra ordinem* (cf. *infra*, 504s). Al igual que en todas las provincias romanas, la potestad para la pena capital competía a los romanos; Jn 18, 31 es histórico en este aspecto. K. Müller ofrece, desde el estado actual de la investigación y con la misma tesis, un riguroso análisis de la problemática sobre la «posibilidad y uso de la competencia judía en la pena capital durante el proceso contra Jesús de Nazaret» (1988).

4. Aunque todas las investigaciones histórico-jurídicas atribuyen a los romanos la responsabilidad principal en la ejecución de Jesús, sigue habiendo intentos de hacer del sanedrín el factor decisivo. El problema histórico consiste aquí en averiguar de qué naturaleza era la acusación contra Jesús para justificar la pena de muerte con arreglo al derecho judío. A. Strobel (*Stunde*) y O. Betz (*Probleme*) coinciden en la hipótesis de un cargo de seducción del pueblo y de falsa profecía —a tenor de Dt 13 y 18—. Pero en el caso de Jesús no cabe hablar de una seducción del pueblo para inducirlo a rendir culto a otros dioses (*sic!*).

e) *La integración del enfoque literario y el enfoque histórico*

La extensa obra de R. E. Brown contiene una integración de los enfoques anteriores y un balance de las investigaciones realizadas sobre la historia de la pasión: *The Death of the Messiah* (1993-1994). La obra interpreta con rigor todas las fuentes y renuncia a la reconstrucción literaria de una historia de la pasión prerredaccional; se limita a detectar mediante comparación (sobre todo de Mc y Jn) los elementos que pertenecieron a la antigua tradición. Utiliza estos elementos a partir de una reconstrucción de la historia de la época, la historia del derecho y la historia social. Ofrece un análisis diferenciado de cada una de las partes en conflicto. Las consideraciones que hacemos a continuación coinciden a menudo con R. E. Brown en la metodología y en los resultados.

2. *La tendencia de las fuentes*

Las fuentes muestran determinadas tendencias respecto a las partes en conflicto que aparecen en los relatos de la pasión (los romanos, la aristocracia local judía y la muchedumbre del pueblo) y a la presentación de Jesús y sus discípulos.

a) *Los romanos en las fuentes*

La *exculpación de los romanos* es una clara tendencia del material especial de los evangelios.

1. En el *material especial de Mt*, dos testigos, Pilato y su esposa, confirman la inocencia de Jesús. Pilato es invitado por su esposa, impresionada por un sueño (revelación de Dios, como en Mt 1, 20; 2, 13.19), a no meterse con «ese justo» (Mt^{esp} 27, 19). Se lava las manos como señal de inocencia (Mt^{esp} 27, 24s).

2. El *material especial de Lc* presenta a dos autoridades como testigos de la inocencia de Jesús: Herodes Antipas lo devuelve a Pilato; Pilato declara expresamente que ni él ni Herodes encontraron ninguna culpa en Jesús (Lc^{esp} 23, 6-12).

3. En el *EvJn*, Jesús declara en el segundo interrogatorio ante Pilato: «El que me ha entregado a ti es el principal culpable» (Jn 19, 11). La instancia judía que lo entrega (¿o se refiere a Judas?) queda así más culpabilizada que Pilato, sin quitar a éste su corresponsabilidad.

4. En el *EvPe*, después de ser Pilato el único en lavarse las manos (cf. Mt 27, 24s), Jesús es entregado por Herodes a los judíos para la crucifixión. Los romanos no tienen ninguna culpa, como declara Pilato expresamente después de la resurrección: «Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios; vosotros tomasteis la decisión» (EvPe 11, 46). La creciente inculpación a los judíos se observa en numerosas fuentes cristianas posteriores (Justino, *Actas de Pilato*, por ejemplo).

Posiblemente existe ya en el *EvMc* la tendencia a la exculpación de los romanos (como sostiene S. G. F. Brandon, *Trial*).

b) *La aristocracia local de Jerusalén en las fuentes*

La tradición oscila entre la idea de un *proceso* (Mt/Mc) o de un *interrogatorio*, sea ante el sanedrín (Lc) o ante el sumo sacerdote (Jn).

1. El *proceso nocturno* ante el sanedrín (Mc 14, 55-65/Mt 26, 59-68) contiene dos puntos de acusación:

- El vaticinio sobre el templo. Ante las contradicciones de los testigos en Mc (a diferencia de Mt), esta acusación se deja de lado.
- Jesús mismo atestigua su mesianidad. Llama la atención la presencia de los tres títulos cristológicos principales: «mesías» (Χριστός), «hijo» (υἱός) e «hijo del hombre» (υἱός τοῦ ἀνθρώπου) en Mc 14, 61s. Jesús aparece así como modelo del confesante cristiano.

El proceso concluye con la condena a muerte y el vilipendio de Jesús, que es objeto de burla en su condición de «profeta». Su mesianidad pierde ya toda relevancia.

2. El *interrogatorio* ante la aristocracia local es presentado en Lc como una sesión del sanedrín, y en Jn como comparecencia en la casa del sumo sacerdote.

- Según Lc 22, 66-71, la sesión del sanedrín tiene lugar por la mañana. El objeto del interrogatorio es la mesianidad de Jesús. Ante Pilato, la acusación deriva hacia la sedición política y la incitación al impago de impuestos (Lc 23, 2). No aparecen testigos ni se dicta sentencia⁸.

- En Jn, el sumo sacerdote Anás interroga a Jesús sobre su «doctrina» (Jn 18, 19-24) y lo envía después a Caifás, sumo sacerdote en ejercicio aquel año⁹ y que, como sabe el lector, había aconsejado la muerte de Jesús por razones políticas (Jn 11, 47-53). Juan no hace aquí ninguna referencia al sanedrín, que había decidido ya quitar de en medio a Jesús (Jn 11, 47ss).

3. En visión retrospectiva más allá de las fuentes, parece posible que Jn/Lc hubieran recogido una tradición más antigua según la cual las autoridades judías se limitaron a presentar una denuncia ante Pilato. Como el EvJn atribuye «mayor culpa» a esas autoridades (¿o a Judas?) (Jn 19, 11), la escena del interrogatorio nocturno, sin reelaboración de la «mayor culpa», parece contradecirse con la tendencia joánica. Sorprende también que los motivos políticos resalten con más claridad en Lc/Jn.

c) *El pueblo* (ὄχλος; λαός) *en las fuentes*

Mt/Mc atribuyen el cambio brusco del pueblo desde la simpatía (cf. Mc 14, 1s par.) a la demanda de crucifixión de Jesús, a la influencia de la aristocracia local.

1. Mt acentúa la responsabilidad del pueblo, haciendo constar su eventual autocondena: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν («¡caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!»), Mt 27, 25), en referencia a la destrucción de Jerusalén (cf. Mt 22, 7).

8. Lc/Hech contienen, por otra parte, claras referencias a una condena de Jesús por instancias judías (cf. Lc 24, 20; Hech 13, 27s). ¿Cabe concluir de ello que Lc quiso presentar el interrogatorio como proceso? ¿o es una señal de que la escena lucana del interrogatorio se remonta a una tradición prelucana que contrasta con el resto de la visión lucana?

9. Según Jn 11, 49 y 18, 13, Caifás es el sumo sacerdote de aquel año; pero también Anás, su yerno, es denominado en 18, 19 *el* sumo sacerdote. Su relación queda confusa en el EvJn.

2. Lc exculpa en parte al pueblo: éste exige la crucifixión (Lc 23, 13ss), pero una gran multitud de gente (en ella, numerosas mujeres) lamenta la ejecución de Jesús. Este invita a las mujeres a lamentar su propio destino (en la destrucción de Jerusalén; Lc^{esp} 23, 27-31). Lc presenta a los dos «ladrones» en términos tan matizados como al pueblo: uno de ellos denigra a Jesús, el otro se convierte a él (Lc 23, 39-43 y —¿por influencia suya?— EvPe 4, 13s).

3. El EvJn no menciona al pueblo en el relato de la pasión; pero identifica a los sumos sacerdotes con «los judíos» (por ejemplo, Jn 18, 31.38).

4. El EvPe agrava la responsabilidad del pueblo en el proceso contra Jesús. No son los soldados romanos, sino el pueblo el que se mofa de él con el vestido púrpura y la corona de espinas, y lo crucifica (EvPe 4, 10-5, 17). Pero después de su muerte, el pueblo se arrepiente de sus pecados y teme el castigo sobre Jerusalén (EvPe 7, 25).

d) *La imagen de Jesús en las fuentes*

Mientras los romanos, la aristocracia y el pueblo son inculpados o exculpados en las fuentes según los casos, Jesús aparece como el *justo paciente* que prevé su muerte y camina hacia ella con plena conciencia, como *ejemplo* para los cristianos que le siguen, y cuya *inocencia* destacan en distintos momentos. El panorama que dibujamos a continuación muestra estas tres tendencias, con variantes individuales, en los cuatro evangelios canónicos.

1. La primera tendencia interpreta la pasión de Jesús como un *martirio del justo* previsto, necesario y asumido voluntariamente:

- En el EvMc, Jesús predice los acontecimientos decisivos: la muerte (14, 9.22.25), el lugar de la cena (14, 14s) y, sobre todo, el hundimiento y la deserción de su entorno más próximo: la traición de Judas (14, 18), la huida de los discípulos (14, 27), la negación de Pedro (14, 30), la llegada del traidor (14, 41s). Se discute si el creciente aislamiento de Jesús acaba en el abandono de Dios. O si el grito «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (15, 34 = Sal 22, 2), como las otras frases del EvMc en lengua semita, son un grito prodigioso con el que Jesús interroga a Dios sobre el sentido de su pasión (así C. Burchard, *Markus*, 15, 34).

- En el EvMt, la pasión de Jesús es expresión de su voluntad soberana. La historia de la pasión comienza con una predicción (redaccional) de los acontecimientos (26, 1s); el traidor es desenmascarado personalmente (26, 25). Los doce discípulos están dispuestos a defender a Jesús (26, 53), y él *puede* destruir el templo y reedificarlo en tres días (26, 61). Su pasión es

una renuncia voluntaria al poder por parte de aquel que recibió toda potestad en el cielo y en la tierra.

- En el EvLc, la pasión de Jesús responde a una «necesidad» en la historia de la salvación: lo escrito sobre Jesús ha de (δεῖ) cumplirse (22, 37: sólo en Lc). Los discípulos toman conciencia, tardíamente, de esta necesidad divina de la pasión. Primero los discípulos de Emaús, a los que Jesús explica la Escritura: «tenía que padecer» (ἔδει παθεῖν, 24, 25); luego, todos los discípulos: «Todo lo escrito tiene que cumplirse» (δεῖ πληρωθῆναι, 24, 44).

- En el EvJn, la soberanía de Jesús alcanza su cota máxima: él tiene poder para entregar la vida y recuperarla (!), nadie puede quitársela contra su voluntad (10, 17-18). En consecuencia, el EvJn estiliza el «prendimiento» de Jesús hasta transmutarlo en una demostración de poder: su ἐγώ εἰμι («soy yo») sobrecogedor derriba en tierra a los enemigos. Jesús se entrega voluntariamente y ordena que dejen marchar a los discípulos (18, 1-9). El EvJn interpreta la crucifixión como la hora de la glorificación y exaltación, como una estación en el camino de retorno al Padre que franquea la vida eterna a los fieles (12, 23-33; 13, 1; 17, 1ss).

2. Jesús es presentado en la pasión como *ejemplo* para los cristianos que le siguen:

- En el EvMc, la confesión de Jesús sobre sí mismo (Mc 14, 61s) se convierte en modelo para la confesión de los discípulos delante de los hombres (cf. Mc 8, 38). Contrasta con la negación de Pedro, colocada —solamente en Mc— durante la escena del interrogatorio, y encuentra su primer eco positivo en la confesión del centurión junto a la cruz (15, 39): el lector debe situarse junto al centurión y repetir su confesión —ampliada con la certeza de la resurrección de Jesús—.

- El EvMt muestra la ejemplaridad de Jesús en la pasión con los rasgos de la ética mateana: ajusta la oración de Getsemaní a la petición del padre-nuestro «hágase tu voluntad» (26, 42; cf. 6, 10). La respuesta de Jesús al intento de resistencia violenta de un discípulo evoca la renuncia a la violencia, exigida en el sermón de la montaña (26, 52; cf. 5, 38ss).

- En el EvLc, Jesús es un mártir modélico que hasta el momento de la muerte piensa en la salvación de sus semejantes. Camino del lugar del suplicio, siente compasión por la futura ruina de Jerusalén (23, 22ss). Pide perdón para sus verdugos (23, 34)¹⁰ y promete la salvación al pecador arrepentido que es crucificado con él (23, 43). El pueblo siente remordimiento a la vista de este hombre (23, 48).

10. Lc 23, 34 es probablemente una inserción secundaria en el texto (cf. el aparato crítico en NTG²⁷). ¿O quizá un copista anterior había omitido la petición de perdón por su incoherencia con la caída de Jerusalén en «castigo» por la crucifixión de Jesús?

- En el EvJn, la muerte de Jesús es expresión de amor a los suyos, que él practica ejemplarmente hasta el final (εἰς τέλος) e impone preceptivamente a los discípulos: en el lavatorio de los pies les da ejemplo (13, 1-17); el mandamiento del amor es un nuevo precepto en forma de última voluntad (13, 34s; 15, 9-17; 17, 20-26). Intenta hasta el final que nadie se pierda (17, 9-12; 18, 9), lleva él mismo la cruz (19, 17) y se preocupa por el futuro de su madre, que está al pie de la cruz (19, 25-27).

3. Todos los evangelios confirman la *inocencia de Jesús* a través de la acción milagrosa de Dios y del testimonio humano:

- En el EvMc, los prodigios que acontecen en la crucifixión ponen de manifiesto la inocencia de Jesús: el terremoto, el eclipse de sol y el desgarrero de la cortina del templo hacen exclamar al capitán: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15, 39).

- En el EvMt, este testimonio de Dios se trasmite por vía humana: Judas se arrepiente de la traición y atestigua la inocencia de Jesús ante los sumos sacerdotes (27, 3ss). La esposa de Pilato se convence de su inocencia por un sueño (de origen divino) (27, 19), por lo que Pilato se lava las manos como señal de inocencia y desvía la culpa hacia el pueblo entero (27, 24s). Los fenómenos prodigiosos abren los ojos a muchos jerosolimitanos para ver la acción de Dios en Jesús (27, 52). El destinatario de la demostración de inocencia es, en el EvMt, el entorno judío.

- En el EvLc, la inocencia de Jesús es atestiguada (también) por el testimonio coincidente de dos mandatarios «oficiales» del imperio romano: Herodes Antipas y Pilato (23, 6-12). El centurión confirma, junto con el pueblo, la inocencia de Jesús (23, 47). El destinatario de esta demostración de inocencia es, sobre todo, el entorno pagano en que vive el evangelista Lc.

- Para el EvJn, más importante que la convicción de la inocencia de Jesús expresada por Pilato (18, 38; 19, 6.12-16) es el testimonio que encierra la acusación de «rey de los judíos». Jesús mismo se confiesa rey, un rey cuyo reino no es de este mundo y que da testimonio de la verdad (18, 36-38). Pilato lo califica de «rey de los judíos» o «vuestro rey» (18, 39; 19, 14s), y rehúsa modificar la inscripción de la cruz —formulada como afirmación— en el sentido de mera pretensión de ser rey de los judíos (19, 19-22). De ese modo, sin saberlo, el gobernador incrédulo pasa a ser testigo de la verdad ante los sumos sacerdotes, también incrédulos («no tenemos ningún rey fuera del emperador», 19, 15).

e) *La imagen de los discípulos en las fuentes*

Mc y Mt señalan el fracaso de los discípulos; otras fuentes los tratan con una creciente «comprensión».

1. Mc presenta a los discípulos, en su evangelio, como seguidores de Jesús con escasa apertura mental. Se duermen en Getsemaní y huyen cuando Jesús es arrestado. Sólo las mujeres observan «de lejos» la crucifixión.

2. Mt acentúa ese fracaso: todos habían confesado a Jesús como «hijo de Dios» (Mt 14, 33). A pesar de ello, huyen. Pedro lo había reconocido como «mesías, el Hijo de Dios vivo» (16, 16); a pesar de ello, reniega de él justo en el momento en que el sumo sacerdote conjura a Jesús, por el «Dios vivo», a decir si es «el mesías, el hijo de Dios» (26, 63).

3. Lc recuerda, en cambio, que los discípulos perseveraron junto a Jesús «en sus luchas» (22, 28) y omite, en consecuencia, el episodio de su huida (cf. 22, 47-53). Pedro cuenta con la oración de Jesús para arrepentirse (22, 32); cuando reniega de él, Jesús le mira: evocación de aquella promesa (22, 61). A la crucifixión asisten, además de las mujeres, todos los «conocidos de Jesús» (también los discípulos) (23, 49).

4. El EvJn muestra una tendencia parecida. Los discípulos no huyen; Jesús se preocupa de que puedan irse sin ser molestados (18, 9). El discípulo amado, al menos, está al pie de (!) la cruz, junto con las mujeres (19, 26s).

5. En el EvPe, los discípulos se ocultan porque son buscados como «incondiarios» del templo. Pasan en ayuno y duelo el intervalo de tiempo hasta la pascua (EvPe 7, 26s).

Conviene repasar ahora, a la luz de la historia del derecho y de la constelación histórica, las tendencias que pueden observarse en las fuentes respecto a la imagen de los romanos, de la aristocracia local, del pueblo y de Jesús.

3. *El papel de los romanos en el proceso contra Jesús*

El dominio romano era ejercido en Judea por un «prefecto» perteneciente a la orden ecuestre. Más tarde (con posterioridad al año 44 d. C.), este título procedente de la jerarquía militar fue sustituido por la denominación oficial de «procurador», originario de la administración financiera; de ahí que Tácito escriba, erróneamente, que Jesús fue crucificado «per procuratorem Pontium Pilatum» (*Ann* 15, 44). Una inscripción hallada en Cesarea aplica, no obstante, a Pilato (que gobernó en los años 26-36 d. C.) el título de «praefectus Iudaeae». Las monedas de Pilato indican que él fue el único prefecto o procurador que eligió unos símbolos que podían herir la sensibilidad religiosa de los judíos¹¹. Enlaza con esto su intento de intro-

11. Una moneda de Pilato del año 39 d. C. muestra al reverso un libatorio, un *simpulum* (cf. Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Chicago 1967, n.º 229). Otras

ducir imágenes y símbolos imperiales en Jerusalén, aunque se encontró con una fuerte resistencia (*Bell 2*, 169-174)¹².

a) Aspectos jurídico-formales

Las circunstancias jurídicas y el género de suplicio apuntan claramente a los romanos como principales responsables de la muerte de Jesús¹³.

1. El *ius gladii* estaba reservado a los romanos:

- Las analogías de otras provincias indican que los romanos no delegaban la jurisdicción de la pena capital. En Cirene, por ejemplo, el gobernador decidía entre juzgar directamente en procesos de pena capital o establecer un tribunal con miembros designados por él (cf. K. Müller, *Möglichkeit*, 60s). La colaboración de otras instancias no se excluía *a priori*; pero la última palabra la tenían los romanos.

- Josefo señala que el primer prefecto de Judea, Coponio (6-9 d. C.), poseía todas las competencias, incluido el *ius gladii* (*Bell 2*, 117).

- Según la tradición talmúdica (jSanh 1, 18a; 7, 24b), los judíos fueron privados del derecho a realizar procesos capitales cuarenta años antes de la destrucción del templo (70 d. C.)¹⁴. «Cuarenta años» es una cifra redonda; se refiere al comienzo del dominio romano directo sobre Judea el 6 d. C.

- En la literatura cristiana primitiva, el EvJn se ajusta a la situación histórica. «Los judíos» dicen: «No estamos autorizados para dar muerte a nadie» (Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα, Jn 18, 31).

Los casos en que, a pesar de todo, las instancias judías dictaron o ejecutaron penas de muerte durante el siglo I d. C., se pueden explicar como *excepciones*. Se refieren al templo como «enclave jurídico» local (H. Schwier, *Tempel*, 57-61) y a «intervalos» de tiempo en que ningún mandatario romano ejercía el poder:

- El *derecho del templo* amenazaba a cualquier pagano que penetrase en el recinto interior con «hacerse reo de muerte inmediata» (ἐαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον)¹⁵. Se tendió, posiblemente, a extender

monedas de los años 30 y 31 exhiben en el anverso el lituo de los augures, los intérpretes romanos de las señales (cf. *Jewish Coins...*, n.º 230, 231). Todos los tipos de moneda que se conservan de Pilato contienen un símbolo pagano.

12. Sobre Pilato, cf. J. Blinzler, *Proceso*; reproducciones de la inscripción de Pilato y de las monedas acuñadas por él en K. A. Speidel, *Urteil*, 87-94.

13. K. Müller, *Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus*, informa con rigor sobre la situación jurídica en la provincia romana de Judea.

14. Cf. Bill. I, 1027.

15. Así advertía la inscripción que figuraba en el templo; cf. Josefo, *Bell 5*, 193s; 6, 124-126; *Ant 15*, 417; Filón, *LegGai 212*; Hech 21, 26-30. La inscripción se conserva en su

esta justicia comunitaria legalmente permitida¹⁶ a otros «delitos» contra el templo. Así cabe explicar, quizá, la muerte de Esteban (Hech 7, 54-60).

- En un *intervalo* de poder vacante, Santiago Zebedeo fue ajusticiado por el *rex socius* judío Agripa I (41-44 d. C.) (Hech 12, 2). Igualmente, el sanedrín condenó el año 62 d. C. a Santiago, el hermano del Señor, durante un intervalo de cargo vacante después de la muerte del procurador Félix y antes de la entrada oficial del sucesor, Albino. El sumo sacerdote responsable de ello, Anán, perdió el cargo por esta extralimitación de competencias (Josefo, *Ant* 20, 200s, citado *infra*, 517s).

Los dos testigos no cristianos de la muerte de Jesús atribuyen la responsabilidad al «procurador» Poncio Pilato (Tácito, *Ann* 15, 43). El *Testimonium Flavianum* (discutido) (Josefo, *Ant* 18, 63s) añade que la condena se produjo por una «denuncia» de la aristocracia judía¹⁷.

2. La *crucifixión* era, en aquella época, una pena de muerte romana, especialmente para esclavos y sediciosos. Tenía un carácter infamante y no podía imponerse (oficialmente) a ciudadanos romanos¹⁸. Consta que se practicó en Palestina como pena de muerte romana:

- Quintilio Varo crucificó a dos mil judíos, el año 4 a. C., después de la «guerra de conquista» (Josefo, *Ant* 17, 295).

- Bajo el procurador Félix (*ca.* 52-60 d. C.) aumentó «enormemente el número de ladrones (λησταιί) que fueron crucificados, y de habitantes cuya vinculación con ellos pudo demostrarse» (Josefo, *Bell* 2, 253).

- También Jesús fue ajusticiado entre «ladrones» (λησταιί) (Mc 15, 27 par.)¹⁹.

Sólo de un rey judío, Alejandro Janeo (103-76 a. C.) se cuenta que aplicó la pena de la cruz, hacia el año 90 a. C., contra ochocientos adversarios políticos, lo que fue considerado especialmente execrable (*Bell* 1, 97s). Si una instancia judía hubiera condenado a muerte a Jesús, la ejecución se habría realizado presumiblemente por lapidación (como ocurrió con su hermano Santiago: *Ant* 20, 200s) o por decapitación (como en el caso de su predecesor Juan Bautista: Mc 6, 21-29)²⁰. También en este caso, sólo el

soporte arqueológico; cf. Barrett-Thornton n.º 54; el texto griego, en G. Pfohl, *Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens*, Tübingen ²1980, n.º 135.

16. Difiere K. Müller, *Möglichkeiten*, 66-69: en caso de delito contra el templo, la ejecución de una pena de muerte estaba asimismo reservada a los romanos.

17. Sobre el *Testimonium Flavianum*, cf. *supra*, 86s.

18. Cf. H.-W. Kuhn, *Kreuzesstrafe*; M. Hengel, *Mors*.

19. Estos «ladrones» eran en realidad rebeldes que luchaban por convicciones políticas y religiosas contra la potencia romana de ocupación; cf. M. Hengel, *Zeloten**, 25-47, 347s.

20. Es cierto que el «rollo del templo» de Qumrán (siglo II/I a. C.) prescribía como pena, en caso de traición al país o al pueblo, la crucifixión, «colgar del madero» al reo —es-

EvJn indica el nexo entre el género de muerte y la condena por los romanos: Jesús es crucificado porque los judíos no poseen el *ius gladii* (18, 31s).

3. El *contencioso legal* contra Jesús ante Poncio Pilato puede valorarse jurídicamente como *coercitio* o como *cognitio*.

- *Coercitio* (= «castigo», «medida forzosa») es la potestad que compete a todo gobernador romano de imponer las medidas que sean necesarias para el mantenimiento del orden público. Aquí se trataba simplemente de una arbitrariedad legalizada (H. Last, *Coercitio*).

- *Cognitio* es, en cambio, un proceso formal conforme a unas reglas jurídicas²¹ —con acusación, interrogatorio, confesión (el silencio era considerado como confesión) y sentencia (la confesión hacía superflua la sentencia)—. Esta se dictaba con arreglo a una ley vigente.

Fue, probablemente, un proceso formal. El *titulus crucis* que analizamos a continuación sugiere la infracción de una ley establecida formalmente. El EvJn conservó, también aquí, el recuerdo de unos hechos reales: Pilato se sienta en el tribunal (βῆμα, 19, 13; cf. Mt 27, 19)²² para dictar sentencia.

b) *El motivo real de la actuación de los romanos contra Jesús*

El *titulus crucis* expresa el *motivo de la acusación y de la condena de Jesús*: éste fue ajusticiado como «rey de los judíos» (βασιλεὺς τῶν Ἰου-

to, *antes* de la época en que las cruces pasaron a ser en Palestina símbolos del aborrecido dominio romano (cf 11QTemple LIV, 6ss)—.

21. Según A. N. Shervin-White, *Roman Society*, 24-47, el proceso de Jesús ante Pilato fue una *cognitio extra ordinem*. El procedimiento jurídico romano constaba, en los orígenes, de dos partes. El juez estatal (pretor) determinaba con sus informes (*cognitio*) la fórmula según la cual los jurados debían discutir y resolver el caso litigioso. En derecho civil, un juez asumía luego el procedimiento; en derecho penal lo hacía un tribunal de jurados —bajo la dirección del pretor, pero sin su participación en el juicio. Este procedimiento (*formulario*) «ordinario» fue siendo sustituido desde Augusto por otro en el que funcionarios estatales determinaban todo el procedimiento y ellos mismos dictaban la sentencia. En las provincias, esta *cognitio extra ordinem* era el procedimiento habitual. En el siglo II d. C. sustituyó casi totalmente al antiguo procedimiento formulario. En el proceso contra Jesús juzgó Pilato mismo; se trató, por tanto, de una *cognitio extra ordinem*. Cf. J. Bleicken, *Verfassungs und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches* 1 (UTB 838), Paderborn ²1981, 262ss.

22. L. Wenger, *Noch einmal zum Verfahren de plano und pro tribunali*: ZSRG 62 (1942) 366-376, sostiene que Pilato actuó primero *de plano* porque deseaba finalizar el proceso, a ser posible, sin dictar sentencia. Sólo al final subió al tribunal y abrió un contencioso *pro tribunali*. El tribunal era un lugar elevado (al aire libre) donde el gobernador y los jueces estatales celebraban sus actos oficiales. Sólo cuando un juez ocupaba su tribunal, comenzaba un proceso *pro tribunali* que debía concluir con una sentencia, cosa que no era necesaria en un proceso *de plano* (en llano, delante del tribunal).

δαίωv), es decir, como alguien que pretendía alcanzar el poder político. La historicidad del *titulus crucis* es discutida; pero los siguientes argumentos parecen abonarla:

- Consta documentalmente el uso de dar a conocer en un rótulo la causa de la pena impuesta (por ejemplo, Suetonio, *Calígula*, 32, 2; *Domiciano*, 10, 1; Dión Casio 54, 3, 7), aunque no un uso tan frecuente que el relator lo consignara como un anexo obvio de la pena.

- El *titulus* está formulado desde una perspectiva romana. Los judíos que hacen mofa de Jesús no dicen «rey de los judíos» (Mc 15, 26), sino «Cristo, el rey de Israel» (Mc 15, 32). La comunidad pospascual tampoco tenía interés alguno en inventar una pretensión regia de Jesús falseada en sentido político, que le creaba dificultades (cf. Hech 17, 7).

El EvJn es el que señala con mayor claridad, también en este caso, el carácter político de la acusación contra Jesús. Sólo en él califican de «rey» a Jesús los discípulos y adeptos (cf. 1, 49; 6, 15; 12, 13). Sólo en él argumentan los judíos acusadores: «todo el que pretende ser rey, se declara contra el César» (19, 12). Si Jesús fue presentado ante Pilato como «pretendiente de rey», se le pudieron atribuir dos delitos estrechamente relacionados: *perduellio* (de *duellum* = *bellum*?), es decir, ataque grave al país, y *crimen laesae maiestatis populi romani*, es decir, daño al prestigio del pueblo romano y de sus mandatarios. Como en aquella época aumentaron los procesos por 'lesa majestad' (Tácito, *Ann* 2, 50; 3, 38; Suetonio, *Tiberius*, 58), muchos suponen que Jesús fue condenado por un *crimen laesae maiestatis* con base en la *lex Iulia maiestatis*; esto, si el prefecto romano Pilato tomó en serio el derecho; en realidad, Jesús era un provinciano irrelevante en el plano jurídico, y no un ciudadano romano. Se podía tramitar para él un proceso breve.

c) *El apoyo en la actividad de Jesús*

Se cuestiona generalmente que la acusación de *crimen laesae maiestatis* estuviera justificada por una pretensión política de Jesús. Tres hipótesis son posibles para hacer comprensible históricamente dicha pretensión —en progresiva coincidencia entre la acusación y la conciencia de Jesús—.

1. El mensaje de Jesús sobre el «reinado de Dios» tuvo que despertar en el pueblo (y en los discípulos) la expectativa de que él fuera el rey mesiánico, portador de ese reinado (cf. Mc 11, 9s: el pueblo grita a la entrada en Jerusalén: «Bendita la βασιλεία que llega, la de nuestro padre David»). Esta expectativa resultó fatal para Jesús, independientemente de la conciencia que tuviera de sí mismo.

2. Jesús se consideró «mesías», pero en un sentido apolítico. Su pretensión de mesías religioso fue reinterpretada políticamente por sus adversarios en dirección al *crimen laesae maiestatis*.

3. Jesús se consideró «mesías» en sentido político y soñó, junto con sus discípulos, en un levantamiento²³. Sin embargo, los documentos que se aducen para sostener esta tesis no son suficientes²⁴:

- La expulsión de los mercaderes del templo no fue un intento subversivo, sino la acción simbólico-profética que reforzaba el vaticinio del templo.

- El hecho de que hubiera un «zelota» entre los discípulos de Jesús (Simón, de sobrenombre Ζηλωτής, Lc 6, 15), no sugiere precisamente una orientación zelota, sino a-zelota, en el grupo de discípulos²⁵.

- Lc no consideró que el ofrecimiento de las dos espadas (Lc 22, 38) fuese un preparativo para la revuelta, sino un quebranto de las reglas de misión y de la obligatoria renuncia a toda defensa en los viajes²⁶.

- Ninguno de los discípulos de Jesús fue arrestado con él, algo que cabría esperar sin duda en el supuesto de un movimiento sedicioso.

El contraste entre la actividad de Jesús y su ejecución como pretendiente a mesías político hace suponer que sus acusadores (y el juez) trataron de reinterpretar esa pretensión de Jesús. Esto nos lleva a preguntar por la participación y los motivos de las autoridades judías en el proceso contra Jesús.

4. *El papel de la aristocracia de Jerusalén en el proceso contra Jesús*

Según todas las referencias, la aristocracia de Jerusalén participó en el proceso de Jesús como una especie de primera instancia, mientras que Pilato es responsable de la condena en segunda instancia. Encontramos una analogía con esta «tramitación» en el proceso, referido por Josefo, contra el profeta de calamidades Jesús, hijo de Ananías: el año 62 d. C. fue interrogado por la aristocracia local, y después entregado al procurador Albi-

23. Así S. G. F. Brandon, *Trial*, especialmente 140-150. Cf. en visión panorámica la historia de la investigación por E. Bammel, *The Revolution Theory from Reimarus to Brandon*, en E. Bammel-C. F. D. Moule, *Jesus*, 11-68.

24. Cf. O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, y M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*.

25. Si en un grupo alguien lleva el sobrenombre de «el Finlandés», cabe concluir que los otros no tienen nada de finlandeses. Diferente interpretación en S. G. F. Brandon, *Zealots*, que encuentra una gran afinidad entre Jesús y los zelotas. El hecho de que Jesús recibiera a un zelota en el grupo de discípulos indica que el ideario zelota básico era compatible con el seguimiento de Jesús (p. 355). Discrepa M. Hengel, *Zeloten**, 344-348.

26. También los esenios permitían las armas para los viajes; cf. Josefo, *Bell 2*, 125.

no, que lo puso en libertad (*Bell* 6, 300-309, citado *infra*, 518). Esta posibilidad se le ofrecía también a Pilato. El papel de las autoridades jerosolimitanas en el proceso contra Jesús podría haberse limitado, como con Jesús, hijo de Ananías, a una denuncia. Entonces, el proceso referido por Mc/Mt no sería histórico. Así lo indican, entre otras cosas, las circunstancias jurídico-formales.

a) *Aspectos jurídico-formales: el derecho procesal de la Misná*

El «proceso» ante el sanedrín descrito por Mc y Mt se contradice en varios puntos con el orden procesal que conocemos por la *Misná* (J. Blinzler, *Proceso*, 197ss; R. E. Brown, *Death* I, 357ss):

EL DERECHO PROCESAL DE LA MISNÁ (Sanedrín IV, 1 y <i>passim</i>)	EL PROCESO CONTRA JESÚS
Los procesos capitales sólo pueden tramitarse de día.	El juicio contra Jesús se sustancia de noche (excepción: Lc 22, 66ss).
Los juicios están prohibidos en sábado o en días festivos o preparatorios.	El «proceso» de Jesús tiene lugar, según los sinópticos, en la noche de pascua; según Jn, en la noche de la víspera de pascua.
No se puede dictar pena de muerte el día de la vista de la causa, sino sólo en una nueva sesión del día siguiente.	Jesús es condenado el día en que transcurre el juicio contra él (¿por eso sugiere Mc 15, 1 una segunda sesión?).
La blasfemia (razón de la condena de Jesús según Mc 14, 64) consiste según Sanh VII, 5 en pronunciar el nombre de Yahvé.	Tanto el sumo sacerdote como Jesús utilizan circunloquios para nombrar a Dios. Jesús habla de «Poder», a cuya derecha se sentará el Hijo del hombre (Mc 14, 62).
El lugar reglamentario de las sesiones es el atrio interior del templo. Las puertas del templo están cerradas de noche.	La sesión del sanedrín transcurre en el palacio del sumo sacerdote.

Se barajan tres hipótesis para resolver este contraste entre el orden procesal de la *Misná* y el «proceso» de Jesús ante el sanedrín:

1. *La historicidad del proceso ante el sanedrín*: Hay dos posibilidades: Una, que Jesús fuera condenado con arreglo al derecho saduceo, que era

más severo que el derecho fariseo recogido en la *Misná*²⁷. Otra, que el derecho fariseo estuviera en vigor, pero no fuera aplicado por haberse seguido un «procedimiento extraordinario» de especial rigor contra Jesús²⁸.

2. *La no historicidad del proceso ante el sanedrín*: El proceso fue «inventado» para exculpar a los romanos. Una variante clásica de esta tesis es la de H. Lietzmann²⁹: el sanedrín poseía en tiempo de Jesús una jurisdicción para aplicar la pena capital ilimitada; por eso podía hacer ejecutar a Jesús mediante la lapidación. Pero dado que Jesús fue crucificado por los romanos, la participación del sanedrín es totalmente ahistórica.

3. *La reconversión secundaria de un interrogatorio ante el sanedrín en un proceso*: Históricamente, el interrogatorio de Jesús por el sumo sacerdote y algunos miembros del sanedrín podría haber servido para preparar la acusación ante Pilato³⁰. Ese interrogatorio fue remodelado por influencia ambiental de los años 41-44 d. C., cuando las instancias judías gozaban del *ius gladii* y condenaron también a algunos cristianos (como Santiago Zebedeo, Hech 12, 1ss). A la luz de estas experiencias, el interrogatorio de Jesús fue reinterpretado como un proceso regular.

4. Fusión de varios episodios en un mismo proceso: R. E. Brown (cf. *Death I*, 362s, 553ss) defiende la tesis de que ya (mucho) antes del arresto de Jesús tuvo lugar una sesión formal del sanedrín, en la que se decidió la muerte de Jesús (cf. Jn 11, 47ss; también Mc 11, 18; 14, 2s). Después del prendimiento hubo un interrogatorio (como refieren Jn 18, 19s y Lc 22, 66ss). El relato de Mc fundió varios episodios en una narración de carácter kerigmático.

b) *La razón objetiva de la acusación del sanedrín contra Jesús*

Al margen de que la actuación del sanedrín fuera un interrogatorio o un proceso, hay que sopesar los motivos en los planos real y jurídico. Mc 14,

27. Así J. Blinzler, *Proceso*. Pero la infracción contra el precepto festivo se daría también entonces; cf. F. Lohse, *Geschichte*, 80s.

28. Así A. Strobel, *Stunde*, 46-61, 85 y *passim*. Tal procedimiento, en el que por «urgencias de tiempo» se saltaban todas las normas usuales, está bastante documentado en la literatura talmúdica posterior; cf. J. Blinzler, *Proceso*. Blinzler, sin embargo, considera estos pasajes como una «pura ficción» de los rabinos para justificar anteriores procesos no realizados «legalmente».

29. H. Lietzmann, *Prozess*; Id., *Bemerkungen*. Esta tesis, históricamente insostenible, ha sido defendida de nuevo por P. Winter, *Proceso*.

30. Así, por ejemplo, J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos II*, Salamanca ³1997, 333-338.

55ss ve en el vaticinio de Jesús sobre el templo y en su pretensión mesiánica el motivo para proceder contra él. Como ninguno de los dos puntos de acusación era necesariamente un delito (ni «blasfemia») sancionado con pena capital (cf. Mc 14, 64), muchos suponen que Jesús fue condenado como falso profeta y seductor, o por usurpación de la dignidad divina.

1. *El vaticinio de Jesús sobre el templo.* Desde Jer 26, 1-19 hay testimonios que consideran la crítica al templo como un delito sancionable con pena de muerte. Los samaritanos que defendían la legitimidad de su templo frente al de Jerusalén, eran ejecutados, según Josefo (*Ant* 13, 79). El «Maestro de justicia» fue perseguido, entre otros motivos, por su crítica al templo (1QpHab IX, 9s; 4QpPs 37 4, 8s); el «sumo sacerdote impío» intentó liquidarlo el día de la reconciliación, nada menos (1QpHab XI, 4-8). Jesús, hijo de Ananías, fue acusado por vaticinar contra el templo y la ciudad, aunque posteriormente el procurador romano lo puso en libertad (Josefo, *Bell* 6, 300ss). Los ejemplos indican también que la mayor parte de los críticos del templo sobrevivieron, desde Jeremías, pasando por el «Maestro de justicia», hasta Jesús, hijo de Ananías. La crítica al templo fue motivo de hostilidad, pero no de condena a muerte. En la hostilidad contra Jesús fue decisivo que el templo afectaba directamente a los intereses del sanedrín. Ante Pilato, en cambio, el templo era irrelevante, por diversas razones. El vaticinio contra el templo pudo ser para él un asunto interno de los judíos³¹... y Pilato no era, desde luego, un «fanático» de la santidad del templo.

2. *Falsa profecía y seducción del pueblo*, a tenor de Dt 13 y 17 (A. Strobel, *Stunde*, 81ss). Pero el vaticinio sobre el templo ¿no puede explicar la condena a muerte si fue considerado una falsa profecía y un acto de seducción? El derecho de la *Misná* distingue aquí entre un *mesith* (gr. πλάγος), que induce a idolatría a una persona privada, y un *maddiaj* (gr. ἀποστράς), que seduce al pueblo entero. La acusación de inducir a la idolatría puede ir asociada a la acusación de falsa profecía y magia. La idea de que Jesús fue acusado de *mesith* o de *maddiaj* es atrayente porque, en tal caso, pueden quedar suspendidas las reglas procesales (TosSanh X, 11). Se podía proceder con astucia (Sanh VII, 10) para dar muerte al seductor en tiempo festivo (TosSanh XI, 7). Según una fuente judía (bSanh 43a, citado *supra*, 96), Jesús fue condenado por *mesith*, y también según fuentes cristianas fue acusado de seducción (Mt 27, 63s; Jn 7, 11s.47; Justino, *Dial* 69, 7; 108,

31. Difiere K. Müller, *Möglichkeit*, 71s, que postuló dos regulaciones excepcionales de orden técnico-procesamental del derecho penal romano en la provincia de Judea: la entrada en el recinto interior del templo y los vaticinios contra el templo exigían la participación del sanedrín judío en el proceso; pero los romanos dictaban la sentencia definitiva. Por eso Pilato habría podido intervenir también por razón del vaticinio de Jesús sobre el templo.

2); pero esta acusación no aparece en las fuentes más antiguas (Mc 14, 55ss). Mt tampoco la incluye en el relato del proceso. Lc hace referencia a la agitación política, no a la seducción religiosa (Lc 23, 2). Y, sobre todo, la acusación central contra un *mesith* —inducir a un individuo a la idolatría— sería absurdo en el Jesús histórico. Los documentos citados pertenecen a una época en que judíos y cristianos se habían escindido, y los primeros podían ver en Jesús a un seductor que hacía a sus adeptos renegar de la religión judía³².

3. *La pretensión mesiánica de Jesús* (cf. J. Blinzler, *Proceso*, 186-197; O. Betz, *Probleme*, 633ss). Como segundo punto de acusación aparece en Mc 14, 61s la pretensión mesiánica de Jesús. Sin embargo, aparte este pasaje, no hay ninguna referencia a la pretensión mesiánica como algo penalizado en el derecho judío o considerado como blasfemia contra Dios. El pretendiente mesiánico Simón bar Kojba, que dirigió la resistencia en la guerra judía de 132-135 d. C., fue reconocido como mesías por rabí Aquiba. Su pretensión no era una blasfemia, pero sí algo políticamente explosivo. Por eso, la pretensión mesiánica de Jesús habría dado pie a acusarlo ante Pilato y le acarrearía la condena. Porque un mesías «apolítico» hubiera sido entonces difícilmente imaginable. En este sentido, la «mesianidad» de Jesús pudo haber tenido relevancia para el sanedrín. Pero no sabemos si esta pretensión mesiánica fue atribuida a Jesús, si él la afirmó o si una retroproyección pospascual de la fe mesiánica de la comunidad destiñó el recuerdo. Jesús, en cualquier caso, habida cuenta de que fue condenado como «rey de los judíos», no se distanció ante Pilato de las expectativas mesiánicas depositadas en él (cf. *infra*, 582ss).

4. *La pretensión de Jesús a la dignidad divina*: Jesús es condenado «por blasfemo» según Mc 14, 63. Aunque el derecho de la *Misná* entiende por blasfemia pronunciar el nombre de Yahvé (Sanh VII, 5), el concepto tenía en la época neotestamentaria una acepción más amplia: incluía la maldición, la burla o el menosprecio de Dios... y la usurpación de un 'status' que sólo compete a él (R. E. Brown, *Death* I, 520-527, 531ss). Si la mera pretensión mesiánica no era blasfemia, sí lo era la pretensión de la dignidad divina. Según Jn 19, 7, Jesús es reo de muerte por su pretensión de ser «hijo de Dios». En Mc 14, 62 se puede ver una pretensión de este tipo cuando Jesús anuncia que estará sentado a la derecha de Dios (D. R. Catchpole, *Trial*, 271). Pero hay muchos indicios para sostener que esta afirmación mayestática presupone la confesión pospascual de Jesús por parte de la comunidad: Jesús fue «divinizado» en virtud de la experiencia pascual. Es-

32. Cf. J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82), Darmstadt 1978, 210-235.

ta «divinización» era blasfemia, sobre todo si implicaba la elevación de un *crucificado* a la categoría de Dios. Por lo demás, la combinación en Mc 14, 62s de los tres títulos cristológicos más importantes: Mesías, Hijo de Dios e Hijo del hombre, indica una perspectiva pospascual, y difícilmente podría ser histórica (cf. ya H. Lietzmann, *Prozess*, 255s).

c) *El apoyo en la actividad de Jesús*

Las causas de la hostilidad del sanedrín se buscan o bien en el mensaje religioso de Jesús (crítica de la ley o del templo) o en razones político-pragmáticas que habrían determinado su muerte por ser un factor de riesgo político. Podrían darse ambos casos.

1. Muchos exegetas, sobre todo protestantes, han estimado tradicionalmente que la *crítica a la ley* fue la verdadera causa de la muerte de Jesús. Según Mc 3, 6, la primera resolución de muerte se produce tras un conflicto sabático. «Jesús murió, a juicio de sus adversarios judíos, porque en toda su conducta se había mostrado rebelde a la voluntad de Dios expresada en la ley y representada por ellos...»³³. Contra esta tesis, muy difundida, conviene señalar lo siguiente:

- La maquinación de los herodianos y los fariseos en Mc 3, 6 para acabar con Jesús podría ser un paréntesis redaccional puesto por Mc para relacionar los conflictos (sabáticos) de Jesús con la pasión. Mc presenta en 12, 13 a los mismos grupos buscando una razón política para proceder contra Jesús (la cuestión fiscal), y esto se aproxima quizá más a la verdad histórica. Sorprende, ciertamente, que ni los herodianos ni los fariseos interviengan en el relato de la pasión de Mc.

- Esto resulta más chocante aún en los fariseos —los adversarios de Jesús en las cuestiones de la ley—, ya que estaban representados en el sanedrín. A tenor de relatos posteriores, los «simpatizantes» de los cristianos en el sanedrín son fariseos (Nicodemo, Jn 3, 1ss, 7, 30s, y Gamaliel, Hech 5, 33s). También José de Arimatea, con su esperanza escatológica, está sin duda más próximo a los fariseos que a los saduceos (cf. Mc 15, 43).

2. La ocasión inmediata de la intervención de la aristocracia local fue la *crítica de Jesús contra el templo*. Del templo dependía la elevada posición social y una buena parte de los ingresos de la aristocracia local. La analogía de Jesús, hijo de Ananías, vaticinando contra el templo y contra Jerusalén (*Bell* 6, 300-309), muestra que la aristocracia procedió contra tales «profetas», siquiera para evitar las revueltas que estallaban a menudo,

33. J. Roloff, *Neues Testament*, Neukirchen ⁴1985, 184s.

precisamente en las grandes fiestas del templo (G. Theissen, *La profecía del templo**).

3. Por eso, en todo caso, Jesús se atrajo la hostilidad de la aristocracia local como posible *factor de agitación política*. «Jesús fue ajusticiado porque la magistratura de Jerusalén, o una parte de ella, temió que pudiera desencadenar unas revueltas que los romanos no tolerarían. El motivo de su muerte no fue que su relación con la *torá* y con Israel no dejara otra opción a los judíos observantes de la *torá*»³⁴.

5. El papel del pueblo en el proceso contra Jesús

Por una parte, el «pueblo» ejerce la función de proteger a Jesús. Por temor al pueblo, las autoridades jerosolimitanas deciden ajusticiar a Jesús antes de la fiesta (Mc 14, 1s). Por otra, el pueblo da el paso determinante para la condena de Jesús. Sin embargo, la historicidad de esta opción entre Barrabás y Jesús es una cuestión debatida.

a) Aspecto jurídico-formal: la amnistía de pascua

La costumbre de soltar a un preso en la fiesta de pascua no se ha podido constatar documentalmente, ni siquiera en Josefo, el «amigo de los romanos». No cabe excluir, sin embargo, alguna amnistía ocasional:

- Consta que el año 85 d. C. se produjo en Egipto una amnistía a petición del pueblo: el gobernador soltó a un tal Fibión diciéndole: «Merecerías que te dieran de latigazos; pero voy a entregarte como regalo a la multitud»³⁵.
- En Palestina consta la liberación de presos por orden del procurador Albino (*Ant* 20, 215).

Si una liberación de este tipo coincidió con la condena de Jesús, pudo surgir pronto un relato como el de Barrabás sin existir la costumbre de una amnistía periódica de pascua³⁶.

b) Razones objetivas para la actitud del pueblo

Es difícil concebir la génesis de la perícopa sobre Barrabás sin la existencia real de una actitud hostil hacia Jesús por parte de un sector del pue-

34. C. Burchard, *Jesus**, 54s.

35. *Papyrus Florentinus* n.º 61, citado por A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 41923, 229.

36. Cf. J. Gnilka, *Prozess*, especialmente 34-36.

blo. Probablemente hay que hacer una distinción. Había un «pueblo» que simpatizaba con Jesús, lo que movió a las autoridades a planear su liquidación antes de pascua (Mc 14, 1s); ese pueblo sólo puede ser el de los no residentes en Jerusalén, que en las fiestas acudía a la ciudad. El «pueblo» hostil de la escena de Barrabás podía ser, en cambio, la población de Jerusalén, sometida a la influencia de los sumos sacerdotes. El vaticinio sobre el templo, en cuanto amenaza al santuario de las peregrinaciones, afectaba también a los jerosolimitanos, cuya existencia material dependía en buena medida del templo.

c) *El apoyo en el Jesús histórico*

El Jesús histórico despertó probablemente expectativas mesiánicas en el pueblo. Si fue condenado como «rey de los judíos», cabe suponer que él no se había distanciado tajantemente de esas expectativas (cf. *infra*, 582ss: título Mesías). De todas formas, los romanos y la aristocracia, al condenar a Jesús, querían «crucificar», además de su persona, estas esperanzas.

6. *Síntesis y reflexiones hermenéuticas*

La muerte de Jesús es la consecuencia de ciertas tensiones entre un carismático de origen rural y una elite urbana, entre un movimiento judío de renovación y el dominio romano, entre el heraldo de un cambio cósmico, que trasformaría también el templo, y los representantes del *status quo*. Las razones de índole religiosa y de índole política no se pueden aducir aisladamente unas de otras: es cierto que Jesús no quería alcanzar el poder con ayuda de sus discípulos; pero anunció la llegada inminente de un «reinado de Dios» en el que los primeros serían últimos, y los últimos primeros. Dios iba a instaurar ese reino milagrosamente. En el reino de Dios, Jesús y sus discípulos gobernarían sobre Israel (Lc 22, 28-30 par.). No había sitio para el gobierno de la aristocracia del templo ni para los romanos.

Ambos colectivos eran los adversarios de Jesús, pero perseguían intereses dispares. El sanedrín tomó nota de su profecía contra el templo; su crítica ponía en entredicho la legitimidad de sus privilegios. El prefecto romano tuvo que desconfiar del «reinado» que anunciaba Jesús; su poder corría peligro. Por eso, ante el sanedrín, Jesús fue objeto de escarnio como «profeta» (Mc 14, 65); y ante los romanos, como «rey» (Mc 15, 16-18); pero unos y otros compartían el interés común de evitar el desorden. Unos y otros actuaron conjuntamente en el proceso contra Jesús.

Intervinieron pequeñas elites de judíos y romanos. Pero participó también gente normal: una multitud judía exigió a gritos la muerte de Jesús; soldados paganos maltrataron y crucificaron a Jesús como «rey de los judíos»³⁷. Los discípulos desempeñan un papel importante: Judas delató el lugar de estancia de Jesús y permitió su arresto sin llamar la atención. Todos los discípulos huyeron. Pedro le negó por no arriesgarse.

No es correcto preguntar por la «culpa» en la muerte de Jesús. Sólo cabe contestar la pregunta por la responsabilidad de su condena. Esa responsabilidad está en los romanos que actuaron por iniciativa de la aristocracia local judía. Cabe mencionar, además, muchas causas y factores: Jesús mismo arriesgó su desenlace al dirigirse a Jerusalén. Toda su actividad presenta una nota de autoestigmatización. Jesús se expuso, consciente de que le lloverían las agresiones. Es igualmente cierto que fue víctima de unos conflictos estructurales entre la ciudad y el campo, entre judíos y romanos, entre el pueblo y la aristocracia. Muchos sufrieron bajo estos conflictos.

Es muy lógico preguntar de qué manera atrajo Jesús sobre sí tales animosidades. Hay tres aspectos de su actividad que dieron pie a ellas: 1. su actitud hacia la *torá*; 2. su crítica al templo; y 3. algunos aspectos explosivos de su predicación, como la espera del reinado de Dios o la pretensión mesiánica. De estos tres factores, quizá la crítica al templo y el vaticinio sobre él fueron decisivos. La «crítica» a la *torá* que hizo Jesús no pasa de ser una interpretación liberal de la misma. Con ella pudo llamar la atención e impactar, pero eso no era motivo para quitarle la vida. Lo mismo cabe decir de sus esperanzas escatológicas; otros judíos las compartieron. Pero al intensificarse esas esperanzas con la aparición de un carismático, cundió la alarma entre los estamentos superiores. Las esperanzas escatológicas deslegitimaban el orden establecido del mundo y de la sociedad. Pero con la crítica al templo, Jesús entraba en conflicto con el núcleo religioso del judaísmo de la época. El judaísmo era entonces mucho más una religión del templo que una religión de la *torá*. Sólo con la pérdida del templo pasó a ser la *torá* el centro exclusivo de la fe. Pero el conflicto con el templo no se puede aislar de otros aspectos de la actividad de Jesús: su interpretación liberal de la *torá* tenía que resultar ahora más sospechosa aún. Porque la *torá* era el fundamento legitimador del templo: el Pentateuco enseñaba la

37. Las cohortes romanas cuyos soldados ajusticiaron a Jesús eran tropas auxiliares en las que servían habitantes paganos de Palestina (de Sebaste, por ejemplo). Compartían las actitudes antijudías de muchos vecinos de los judíos. Su actitud ante los «reyes» judíos se desprende de la conducta que observaron después de la muerte de Agripa II el año 44 d. C. en Cesarea: celebraron fiestas y se llevaron estatuas de sus hijas para colocarlas sobre los tejados de los burdeles (Josefo, *Ant* 19, 356-366). Jesús fue maltratado, flagelado y muerto por unos soldados que pertenecían a una tropa con actitudes antisemitas.

etiología del culto en el templo de Jerusalén. Lo mismo se puede decir de los aspectos políticos de la actividad de Jesús: el templo era la base de la autonomía política de la comunidad judía y, en consecuencia, la base para los privilegios del estamento superior. El que lo criticaba, era políticamente un sedicioso. Pero es importante señalar que, con su crítica al templo, Jesús no se salió del judaísmo. Otros judíos se distanciaron igualmente del templo: el Bautista, los esenios, por no hablar de los samaritanos. Un gran aporte del judaísmo en los dos primeros siglos cristianos fue su transformación en una religión capaz de vivir sin templo... a pesar de su adhesión íntima a él. Jesús, con su mensaje, entra en este proceso de transformación; él es, con todos sus conflictos, una parte de la historia de la religión judía.

Su muerte vino a confirmar una idea ancestral de Israel: sólo una fe ingenua puede creer en el nexo entre la buena conducta y la felicidad. Israel había aprendido que también el justo puede sufrir y también el sufriente puede ser justo. El vencido puede tener más razón que el vencedor. Dios puede estar del lado de los proscritos y los despreciados. Por eso, la comunidad cristiana primitiva narró pronto la historia de la muerte de Jesús recurriendo a los temas de la *passio iusti* (el sufrimiento del justo). Los discípulos pudieron explicar así la muerte de Jesús, inesperada para ellos.

Esta muerte resultó fecunda, sobre todo, en una nueva y audaz interpretación: como muerte sacrificial que sentó la base de una nueva comunión de las personas entre sí y con Dios. Analicemos su significado con la inevitable brevedad.

Jesús había conformado su última cena con los discípulos como la fundación simbólica de una «nueva alianza». Después de su muerte, los discípulos entendieron esa muerte como un «sacrificio» que sellaba aquella alianza. No fueron ellos los que ofrecieron este «sacrificio». Fueron las apariciones de pascua las que les dieron la certeza de que Dios había actuado en la muerte de Jesús. Sólo Dios había ofrecido el sacrificio... por el bien de ellos, aunque todos habían claudicado.

Se produjo así un cambio revolucionario en la idea de sacrificio. Los «sacrificios expiatorios» solían servir para aplacar a una divinidad ofendida o para restablecer el orden transgredido. El hombre pide perdón a la divinidad mediante el sacrificio. Esto vale igualmente cuando el culto sacrificial es considerado una institución que Dios ofreció a los humanos para perdonarles los pecados. La nueva visión contiene dos pensamientos:

El hombre no mueve a Dios, con este nuevo sacrificio, a cesar en su cólera; es Dios el que actúa para que el ser humano abandone su hostilidad hacia él y hacia el prójimo. No es Dios, sino el hombre, el que debe transformarse con este sacrificio; no es Dios, sino el hombre, el que debe superar la ira, los impulsos asociales y agresivos.

Este sacrificio no actúa mediante la muerte sino mediante la superación de la muerte. En los sacrificios tradicionales es sacrificado el animal, y la vida es preservada simbólicamente devolviendo a Dios su sangre, sede de la vida. Pero el animal muere para mantener la vida en su conjunto. El nuevo sacrificio de Jesús no alcanzó eficacia mediante la muerte, sino mediante la superación de la muerte. Dios entregó una vida para recrearla desde la muerte.

Sólo Pablo expresó conceptualmente esta nueva noción de sacrificio. La salvación no se realiza «aplacando» a un dios airado, sino superando la hostilidad humana (cf. Rom 5, 6-11). La salvación no se logra dando muerte, sino resucitando (Rom 4, 25). La salvación no comienza con la súplica humana de reconciliación, sino con el ruego divino: «Reconciliaos con Dios» (2 Cor 5, 20).

Pablo cree también que esta salvación se efectuó contra los «príncipes de este mundo» (1 Cor 2, 6ss). En la lucha por el reparto de dominio y poder, se intenta sacrificar otra vida en aras de la propia. En la muerte sacrificial de Jesús, el sacrificio de uno hace posible una vida que no vive a costa de otra.

7. TAREAS

a) *Fuentes no cristianas, esclarecedoras de la situación jurídica*

Ofrecemos a continuación, traducidas, tres fuentes importantes, analizadas ya en los párrafos 3 al 5 de este capítulo. Señale las informaciones valiosas que cabe extraer de ellas para enjuiciar el aspecto jurídico de la muerte de Jesús.

a) Josefo, *Ant* 20, 199-203:

Pero el joven Anán, cuya elevación a sumo sacerdote acabo de referir... pertenecía a la secta de los saduceos que, como señalaba antes, son más severos y fríos en el tribunal que todos los demás judíos. Anán creyó haber encontrado la ocasión propicia para aplicar esta severidad, ya que Festo había muerto y Albino no había llegado aún³⁸. Por eso convocó al sanedrín y presentó ante él a Santiago, hermano del Jesús llamado Cristo, y a otros, acusándolos de quebrantar la ley, y mandó trasladarlos al lugar donde serían lapidados. Esto disgustó incluso a los más celosos observantes de la ley, y por eso enviaron se-

38. Porcio Festo (60-62) y Luceio Albino (62-64) fueron procuradores romanos en Palestina. Como Festo murió inesperadamente, hubo un vacío de poder después de su muerte hasta la llegada del sucesor.

cretamente delegados al rey³⁹, con el ruego de que exigiera a Anán por escrito que en adelante no se atreviera a cometer una injusticia semejante. Algunos de ellos acudieron a Albino... y le hicieron saber que Anán no tenía potestad para convocar al sanedrín para el juicio sin su consentimiento... A consecuencia de este incidente, Agripa lo destituyó ya a los tres meses de su nombramiento...

b) Josefo, *Bell* 6, 300-306:

Cuatro años antes de la guerra, cuando la ciudad gozaba de mucha paz y bienestar, un tal Jesús, hijo de Ananías, hombre iletrado, llegó del campo al santuario para celebrar la fiesta en la que es costumbre que todos construyan una choza a Dios, y comenzó a gritar: «¡Voz de levante, voz de poniente, voz de los cuatro vientos, voz sobre Jerusalén y el templo, voz sobre el novio y la novia, voz sobre todo el pueblo!». Así fue recorriendo todas las callejuelas y gritando día y noche. Algunos ciudadanos notables, molestos por los gritos que anunciaban desgracias, lo arrestaron y molieron a golpes. El no pronunció una sola palabra para defenderse ni contra los que lo apaleaban, y siguió tercamente gritando como antes. Entonces las autoridades (oí ἄρχοντες) creyeron algo que era verdad: que al hombre lo impulsaba un poder sobrehumano, y lo llevaron al prefecto (ἐπαρχος), nombrado entonces por los romanos. Allí, a latigazos, le abrieron las carnes hasta los huesos; pero él no suplicó ni lloró; en el tono más lastimero que podía dar a su voz, contestaba a cada golpe: «Ay de ti, Jerusalén». Y cuando Albino —que era el prefecto— le preguntó quién era, de dónde venía y por qué gritaba aquello, no dio respuesta y persistió en el lamento sobre la ciudad, hasta que Albino supuso que estaba loco y lo dejó ir.

c) Tácito, *Ann* 15, 44⁴⁰:

Así, para poner fin a los rumores [de que él mismo había prendido fuego a Roma], Nerón hizo inculpar a otros e impuso los castigos más crueles a aquellos que, aborrecidos por sus infamias, el pueblo llamaba *chrestiani*. El hombre del que deriva esta denominación, Cristo, fue condenado a muerte durante el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato.

39. Se refiere al rey judío Agripa II, que reinó, subordinado a Roma, en la Jordania oriental y mantuvo la vigilancia del templo hasta el año 66.

40. Cf. H. Fuchs, *Der Bericht über die Christen in den Annalen des Tacitus*, en V. Pöschl, *Tacitus* (WdF 97), Darmstadt 1969, 558-604, 591ss.

b) *La cuestión de la «culpa en la muerte de Jesús»*

La «acusación de deicidio» que la Iglesia lanzó durante siglos contra todos los judíos, invocando Mt 27, 25, suele ser considerada hoy como inadecuada en la mayor parte de las obras exegéticas. Son frecuentes, no obstante, las actitudes y estereotipos antijudíos, tanto en la valoración histórica de las circunstancias de la muerte de Jesús como en el uso teológico del relato de la pasión.

Tome postura crítica sobre los siguientes fragmentos de los capítulos finales de dos libros sobre el proceso de Jesús:

Atribuir la pasión a la voluntad de Dios o de Jesús, o a la influencia de Satanás y sus fuerzas demoníacas no significa en modo alguno cuestionar o atenuar la culpa de los históricamente responsables... Los textos reseñados del nuevo testamento dan una clara respuesta a la pregunta por los responsables *históricos* de la muerte de Jesús. Son los judíos, concretamente aquellos sanedritas y los habitantes de Jerusalén que hicieron causa común con ellos; pero los textos señalan también la complicidad del procurador romano Pilato. Junto a los judíos... Poncio Pilato es responsable de la condena de Jesús... Se da la circunstancia atenuante de que ordenó ambas cosas [la flagelación y la condena a la cruz] bajo la presión de los judíos fanáticos... Aunque dictó la sentencia capital, que implicaba la ejecución inmediata de Jesús, su culpa global es menor que la de los judíos...⁴¹.

En aquel punto del proceso de Jesús... tuvo que estar claro también que Caifás y su pueblo estaban implicados fatalmente en la sentencia. Si cabe hablar de culpa de los judíos en general, habrá que recurrir a la idea de la culpa trágica... [Aquella] «hora de la verdad»... nada tiene que ver tampoco con el fallo de unos pocos participantes, sino con un fallo del hombre y su condición humana... El papel y la postura de Caifás derivan de su vinculación y lealtad incondicional a la ley. Por eso tuvo que ejecutar también la ley en Jesús, trágicamente... Caifás... representa al ser humano bajo las trabas mortales de la ley, algo que pone de manifiesto la culpa y el fracaso de todos nosotros. El hecho de que Caifás... tuviera que condenar a muerte, trágicamente, al mesías del pueblo en virtud por imperativo de la ley, constituye uno de los enigmas más oscuros de la historia judía. Ese hecho nos revela toda la cara oculta de la historia de Israel y permite conocer hasta qué punto habría que concebir la muerte de Jesús como clave para un secreto último... Si es verdad que la experiencia de lo trágico es oscura y abismal y lleva a la catarsis del alma, tal experiencia nos la ofrece este Jesús. En lo que respecta al judío en general, tendría que dudar en adelante de la verdad de la ley como una ley con validez última⁴².

41. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Stuttgart 1951, 445s, 449s (trad. cast.: *Proceso*).

42. A. Strobel, *Stunde*, 138s, 142.

c) *La carta de Pilato: una fuente del siglo II sobre la pasión*

La pasión de Jesús fue narrada a menudo, después del nuevo testamento, con un sentido apologético y popular. La persona de Pilato en particular dio alas a la fantasía, como demuestra la creciente literatura sobre Pilato que se fue acumulando en el curso de los siglos. Ya Justino (ca. 150) remite a las «actas redactadas bajo Poncio Pilato» (*Apol I*, 35) para certificar detalles del relato de la pasión. Se discute si Justino conoció tales actas o se limita a postular su existencia; pero sorprende que en el capítulo 48 remita a ellas como prueba de los milagros de Jesús, algo que no cabría esperar a la luz del nuevo testamento, que no hace referencia a milagros realizados por Jesús ante Pilato.

Entre el material más antiguo de la literatura sobre Pilato (del siglo II) está la siguiente carta de Pilato a Claudio (!), incluida en los *Hechos de Pedro y Pablo* (capítulos 40-42) y que presumiblemente derivó en carta a Claudio al ser intercalada en el contexto (controversia con Simón Mago), cuando originariamente iba dirigida a Tiberio⁴³.

Poncio Pilato saluda a su emperador Claudio. Hace poco ha ocurrido algo que yo mismo he descubierto. Los judíos, por odio, se han hecho merecedores de un horrible castigo para ellos y su descendencia. Sus antepasados tenían la promesa de que Dios haría descender del cielo a su Santo, al que con razón llamarían su rey, la promesa de que Dios se lo enviaría a la tierra mediante una virgen. Cuando ese personaje llegó a Judea siendo yo gobernador, y ellos vieron que devolvía la vista a los ciegos, limpiaba a los leprosos, curaba paralíticos, expulsaba los malos espíritus de las personas y hasta resucitaba muertos, imperaba a los vientos, caminaba a pie enjuto sobre las olas del mar y obraba otros muchos milagros, y cuando todo el pueblo judío lo reconoció como hijo de Dios, las altas instancias del sacerdocio procedieron contra él por odio. Lo prendieron y me lo entregaron, y profiriendo una sarta de mentiras lo inculparon de ser un mago y un transgresor de su ley. Yo les di crédito, lo hice flagelar y lo entregué a su arbitrio. Ellos lo crucificaron y pusieron guardias junto al sepulcro. Pero él resucitó al tercer día, mientras mis soldados hacían guardia. Los judíos fueron tan lejos en su maldad que entregaron dinero a mis soldados con la consigna: Decid que sus discípulos robaron el cadáver. Pero, aunque ellos aceptaron el dinero, no fueron capaces de silenciar lo ocurrido. Atestiguaron que había resucitado, que lo habían visto y que habían recibido dinero de los judíos. Te hago saber esto para que nadie falsee los hechos y no des crédito a las mentiras de los judíos (NTApo I, 419).

43. Así, según R. A. Lipsius; cf. NTApo 1, 419, nota 1. W. Michaelis (*Die apocryphen Schriften zum Neuen Testament*, Bremen 1956, 448s) estima, en cambio, que hay un error en la transmisión textual que obedece, o bien al desconocimiento cronológico del copista o a una tradición recogida en Ireneo, *Haer* 2, 22, 3-6, según la cual Jesús murió a la edad de cincuenta años; por tanto, bajo Claudio.

Sobre la cronología: Esta carta, a pesar de su falso destinatario, es muy antigua; así lo indican algunas coincidencias llamativas con las afirmaciones de Tertuliano (hacia 200) en *Apologeticum*, 21, 15ss; éste menciona la expectativa judía sobre el Cristo, suscitada por los escritos proféticos; señala que los judíos lo consideraron «un simple hombre», pero mago por sus poderes, ya que «con su palabra expulsaba demonios de las personas», devolvía la vista a los ciegos, limpiaba leprosos, volvía a tensar los miembros a los paráliticos y, finalmente, restituía la vida a los muertos con su palabra y hasta imperó a las fuerzas de la naturaleza, calmando tempestades y caminando sobre las olas». La reseña de la adhesión del pueblo, del odio de los dirigentes judíos, de la denuncia ante Pilato, que les entregó a Jesús para que lo crucificaran, la descripción de las circunstancias de la guardia junto al sepulcro, la resurrección y el intento de soborno, coinciden también ampliamente (pero Tertuliano no afirma que los soldados romanos hubieran presenciado la resurrección). Tertuliano lo resume así: «Todo esto que había sucedido con Cristo, lo refirió Pilato, ya cristiano de corazón, a Tiberio entonces reinante»⁴⁴.

1. ¿Qué tendencias, presentes ya en el nuevo testamento, dan a conocer la carta de Pilato y Tertuliano respecto a los romanos, la aristocracia local judía, el pueblo judío y Jesús?
2. ¿Qué puntos capitales son nuevos en esta presentación de la pasión? ¿qué valor histórico poseen?

44. Citado según C. Becker, *Tertulian, Apologeticum* (en latín y alemán), München³1984, 133-137.