

# La muerte del Mesías

Desde Getsemaní hasta el Sepulcro

## II



Comentarios a los relatos  
de la pasión de los cuatro evangelios

RAYMOND E. BROWN

Raymond E. Brown, S. S.

# La muerte del Mesías

## Desde Getsemaní hasta el sepulcro

Tomo II:  
Comentario a los relatos de la pasión  
de los cuatro evangelios

Traducción: Serafín Fernández Martínez

*evd*

**editorial verbo divino**

Avda. Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra)  
2006



# Contenido

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
Internet: <http://www.verbodivino.es>  
E-mail: [evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

Título original: *The Death of the Messiah*.  
Traducción: *Serafín Fernández Martínez*.

© 1994 by The Associated Sulpicians of the U.S.  
Published by arrangement with Doubleday, a division of The Doubleday  
Broadway Publishing Group, a division of Random House, Inc.  
© Editorial Verbo Divino, 2006. Es propiedad.

Impreso en España - *Printed in Spain*.  
Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).  
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito Legal: NA. 722-2005  
ISBN Obra completa: 84-8169-485-1  
ISBN Tomo I: 84-8169-486-X  
ISBN Tomo II: 84-8169-487-8

SIGLAS Y ABREVIATURAS ..... 1047

## COMENTARIO (EN CUATRO ACTOS)

### ACTO IV

JESÚS ES CRUCIFICADO Y MUERE EN EL GÓLGOTA  
RECIBE SEPULTURA EN LAS PROXIMIDADES  
(Mc 15,20b-47; Mt 27,31b-66; Lc 23,26-56; Jn 19,16b-42)

*ESCENA PRIMERA: Jesús es crucificado y muere*  
(Mc 15,20b-41; Mt 27,31b-56; Lc 23,26-49; Jn 19,16b-37)

§37. BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN: CRUCIFIXIÓN DE JESÚS .....	1057
Parte 1ª: Jesús llevado desde el pretorio de Pilato al lugar de la crucifixión (§39) .....	1057
Parte 2ª: Geografía de la crucifixión: el lugar del Gólgota y el sepulcro de Jesús .....	1058
Parte 3ª: La crucifixión en el mundo antiguo; la crucifixión de Jesús según los relatos evangélicos (§40) .....	1058
Parte 4ª: Título, hora tercia, vestidos, primera bebida, “Pa- dre, perdónalos” (§40) .....	1060
Parte 5ª: Referencias sinópticas de las actividades junto a la cruz; “el otro” malhechor de Lucas (§41) .....	1061
Parte 6ª: Los que estaban junto a la cruz (Jn 19,25-27); Identidad de las mujeres (§41) .....	1062
Parte 7ª: Acontecimientos y palabras finales; el grito de muer- te, las únicas palabras de Jesús en Marcos/Mateo (§42) ..	1063

Parte 8ª: El grito de Jesús al morir ("Dios mío, Dios mío...") en Marcos/Mateo, y Elías (§42) .....	1064
Parte 9ª: Realidad de la muerte de Jesús y su causa fisiológica (§42) .....	1065
Parte 10ª: Rasgadura del velo del santuario (§43) .....	1066
Parte 11ª: Fenómenos especiales en Mt 27,51-53 (§43) .....	1067
Parte 12ª: Reacciones sinópticas ante la muerte: confesión del centurión; las mujeres galileas (§44) .....	1068
Parte 13ª: Reacciones joánicas ante la muerte: costado pun- zado; huesos rotos (§44) .....	1069
§38. INTRODUCCIÓN: ESTRUCTURA DE LOS RELATOS DE LA CRUCI- FIXIÓN Y DE LA SEPULTURA .....	1073
A. Estructura del relato de Marcos/Mateo .....	1073
B. Estructura del relato de Lucas .....	1079
C. Estructura del relato de Juan .....	1082
§39. EPISODIO DE TRANSICIÓN: JESÚS LLEVADO A CRUCIFICAR (Mc 15,20b-21; Mt 27,31b-32; Lc 23,26-32; Jn 16b-17ª) ...	1085
COMENTARIO:	
• Conducción de Jesús; el transporte de la cruz; Simón el Cirineo.....	1086
• Jesús habla a las hijas de Jerusalén (Lc 23,27-31) .....	1093
ANÁLISIS .....	1105
§40. JESÚS CRUCIFICADO. PARTE 1ª: EL COMIENZO (Mc 15,22-27; Mt 27,33-38; Lc 23,33-34; Jn 19,17b-24) .....	1111
COMENTARIO:	
1. El nombre del lugar (Mc 15,22; Mt 27,33; Lc 23,33a; Jn 19,17b) .....	1114
2. El ofrecimiento inicial de vino (Mc 15,23; Mt 27,34) ...	1118
3. La crucifixión (Mc 15,24a; Mt 27,35a; Lc 23,33b; Jn 19,18a) .....	1124
4. La repartición de los vestidos (Mc 15,24b; Mt 27,35b; Lc 23,34b; Jn 19,23-24) .....	1132
5. La hora tercia (Mc 15,25); los soldados se quedan de guardia (Mt 27,36) .....	1139
6. La inscripción y el cargo (Mc 15,26; Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,19-22) .....	1144
7. Dos bandidos o malhechores (Mc 15,27; Mt 27,38; Lc 23,33c; Jn 19,18b) .....	1151
8. "Padre, perdónalos" (Lc 23,34a) .....	1154

§41. JESÚS CRUCIFICADO. PARTE 2ª: ACTIVIDADES JUNTO A LA CRUZ (Mc 15,29-32; Mt 27,39-44; Lc 23,35-43; Jn 19,25-27)	1167
COMENTARIO:	
• La triple burla sufrida por Jesús (Mc 15,29-32; Mt 27,39-44; Lc 23,35-39) .....	1170
• La salvación del otro malhechor (Lc 23,40-43) .....	1187
• Amigos y discípulos junto a la cruz (Jn 19,25-27) .....	1201
ANÁLISIS:	
A. Historicidad .....	1216
B. Algunas notas teológicas añadidas .....	1219
§42. JESÚS CRUCIFICADO. PARTE 3ª: ÚLTIMOS ACONTECIMIENTOS Y MUERTE (Mc 15,33-37; Mt 27,45-50; Lc 23,44-46; Jn 19,28-30) .....	1223
COMENTARIO:	
• Oscuridad en la hora sexta (Mc 15,33; Mt 27,45; Lc 23,44-45a; <i>EvPe</i> 5,15.18) .....	1226
• Grito de Jesús al morir; Elías y el ofrecimiento de vino agrio (Mc 15,34-36; Mt 27,46-49) .....	1237
• Grito de Jesús al morir en Lc 23,46 .....	1263
• Últimas palabras de Jesús y ofrecimiento de vino agrio en Jn 19,28-30a .....	1266
• La muerte de Jesús en todos los evangelios .....	1277
ANÁLISIS:	
A. Teorías sobre la composición de Mc 15,33-37 .....	1282
B. Últimas palabras de Jesús: la tradición más antigua y su historicidad .....	1284
C. Causa fisiológica de la muerte de Jesús .....	1288
D. Interpretaciones fantásticas que niegan la crucifixión .....	1293
§43. JESÚS CRUCIFICADO. PARTE 4ª: ACONTECIMIENTOS SUBSI- GUIENTES A LA MUERTE DE JESÚS: A) EFECTOS EXTERNOS (Mc 15,38; Mt 27,51-53; [Lc 23,45b]) .....	1297
COMENTARIO:	
• La rasgadura del velo del santuario (Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 23,45b; <i>EvPe</i> 5,20) .....	1299
• Fenómenos especiales en Mt 27,51-53 .....	1321
ANÁLISIS:	
A. La rasgadura del velo del templo, y las teologías de los evangelistas .....	1339
B. La teología de Mateo en la mención de los fenómenos especiales .....	1343



§44. JESÚS CRUCIFICADO. PARTE 5ª: ACONTECIMIENTOS SUBSIGUIENTES A LA MUERTE DE JESÚS: B) REACCIONES DE LOS PRESENTES (Mc 15,39-41; Mt 27,54-56; Lc 23,47-49; Jn 19,31-37) .....	1349
COMENTARIO:	
• Reacciones de los presentes según Marcos/Mateo .....	1351
• Reacciones de los presentes según Lucas .....	1370
• Reacciones de los presentes según Juan .....	1386
• Reacciones de los presentes según <i>EvPe</i> .....	1404
ANÁLISIS:	
A. Historicidad de los que reaccionan y de sus reacciones ...	1407
B. La composición de los relatos sinópticos y joánico .....	1412

*ESCENA SEGUNDA: Jesús es sepultado*  
(Mc 15,42-47; Mt 27,57-66; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)

§45. BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN: LA SEPULTURA DE JESÚS .....	1417
Parte 1ª: Bibliografía general sobre la sepultura de Jesús (S46-47) .....	1417
Parte 2ª: La guardia en el sepulcro, en Mt 27,62-66 (S48) ..	1419
§46. LA SEPULTURA DE JESÚS. PARTE 1ª: JOSÉ PIDE EL CUERPO (Mc 15,42-45; Mt 27,57-58; Lc 23,50-52; Jn 19,38a) .....	1421
COMENTARIO:	
• Actitudes romanas respecto a los cuerpos de los crucificados .....	1423
• Actitudes judías respecto a los cuerpos de los crucificados ..	1425
• La petición para dar sepultura a Jesús, según Mc 15,42-45 ..	1427
• La petición para dar sepultura a Jesús, según Mt 27,57-58 ..	1441
• La petición para dar sepultura a Jesús, según Lc 23,50-52 ..	1445
• El ruego para dar sepultura a Jesús, según Jn 19,38a .....	1449
• La petición para dar sepultura a Jesús, según <i>EvPe</i> , y el desarrollo de las leyendas sobre José .....	1451
ANÁLISIS:	
A. Estructura interna de los relatos de la sepultura .....	1455
B. Relación externa con los relatos de la crucifixión y resurrección .....	1456
C. Tradición preevangélica del relato de la sepultura .....	1458
§47. LA SEPULTURA DE JESÚS. PARTE 2ª: COLOCACIÓN DEL CUERPO EN EL SEPULCRO (Mc 15,46-47; Mt 27,59-61; Lc 23,53-56a; Jn 19,38b-42) .....	1463

COMENTARIO:	
• La sepultura de Jesús según Mc 15,46-47 .....	1465
• La sepultura de Jesús según Mt 27,59-61 .....	1474
• La sepultura de Jesús según Lc 23,53-56a .....	1477
• La sepultura de Jesús según Jn 19,38b-42 .....	1482
ANÁLISIS:	
A. Preparación y sepultura del cuerpo .....	1496
B. Presencia y actividad de otros personajes además de José ..	1500
C. La iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén .....	1505
§48. LA SEPULTURA DE JESÚS. PARTE 3ª: EL SÁBADO; LA GUARDIA EN EL SEPULCRO (Mt 27,62-66; Lc 23,56b) .....	1511
COMENTARIO:	
• La petición hecha a Pilato (Mt 27,62-64) .....	1515
• Pilato accede a la petición (Mt 27,65-66) .....	1522
• La guardia en el sepulcro: conclusión en el relato de la resurrección (Mt 28,2-4.11-15) .....	1525
ANÁLISIS:	
A. Estructura de la narración mateana de la sepultura y orígenes del relato sobre la guardia en el sepulcro .....	1528
B. Historicidad del relato mateano de la guardia en el sepulcro .....	1540

## APÉNDICES

I. EL <i>EVANGELIO DE PEDRO</i> : UN RELATO NO-CANÓNICO DE LA PASIÓN .....	1547
A. Traducción literal de <i>EvPe</i> (con indicación, en el margen derecho, de las páginas donde he comentado los distintos pasajes) .....	1549
B. Secuencia y contenido de <i>EvPe</i> .....	1552
1. Cuadro secuencial (comparación de <i>EvPe</i> con los evangelios canónicos) .....	1552
2. Comparación, en cuanto al contenido, de <i>EvPe</i> con los evangelios los canónicos .....	1557
3. Composición de <i>EvPe</i> : propuesta general basada en la secuencia y en el contenido .....	1564
C. Aspectos de la teología de <i>EvPe</i> .....	1569
1. El viejo debate sobre el docetismo de <i>EvPe</i> .....	1570
2. Rasgos teológicos discernibles en <i>EvPe</i> .....	1571
D. ¿Cuándo y dónde fue compuesto <i>EvPe</i> ? .....	1574
Bibliografía .....	1582

II.	FECHA DE LA CRUCIFIXIÓN (DÍA, MES, AÑO) .....	1585
	A. El día de la semana .....	1585
	B. El día del mes .....	1586
	1. Aclaración de cinco cuestiones preliminares .....	1588
	2. Base evangélica sobre la que datar la crucifixión en relación con la Pascua .....	1591
	3. Intentos de solventar las discrepancias .....	1597
	4. Breve estudio de la opinión adoptada en este comentario .....	1607
	C. El año .....	1611
	Bibliografía .....	1615
III.	PASAJES ESPECIALMENTE DIFÍCILES DE TRADUCIR (Mc 14,41; HEB 5,7-8; MT 26,50; JN 19,13) .....	1617
	A. Mc 14,41 ( <i>apechei</i> ) .....	1617
	B. Heb 5,7-8 ( <i>apo tēs eulabeias</i> ) .....	1622
	C. Mt 26,50 ( <i>eph ho parei</i> ) .....	1624
	D. Jn 19,13 ( <i>ekathisen epi bēmatos</i> ) .....	1627
IV.	ESTUDIO GENERAL DE JUDAS ISCARIOTE .....	1633
	A. El personaje .....	1633
	1. La existencia de Judas .....	1634
	2. Intentos de realzar el papel de Judas .....	1636
	3. ¿Participó Judas en la eucaristía? .....	1637
	4. ¿En qué consistió la traición? .....	1639
	5. ¿Por qué entregó Judas a Jesús? .....	1641
	6. ¿Cómo murió Judas? (Hechos y Mateo; Papías) ...	1644
	B. El nombre de Iscariote .....	1652
	1. Modos de escribir el nombre .....	1652
	2. Explicaciones varias .....	1654
	Bibliografía .....	1658
V.	GRUPOS Y AUTORIDADES JUDÍOS MENCIONADOS EN LOS RELATOS DE LA PASIÓN .....	1661
	A. Grupos judíos mencionados en los relatos de la pasión .....	1662
	1. Términos para esos grupos, y su aparición en los evangelios .....	1662
	2. Utilización de esos términos en los distintos evangelios .....	1663
	B. Autoridades judías descritas como hostiles a Jesús .....	1666
	1. El sumo sacerdote, los jefes de los sacerdotes .....	1668
	2. Los escribas .....	1670
	3. Los ancianos .....	1672

	4. Los capitanes del templo .....	1674
	5. Los fariseos .....	1675
	6. Los magistrados .....	1677
VI.	EL SACRIFICIO DE ISAAC Y LA PASIÓN .....	1681
	A. Teorías que relacionan la <i>Aqedah</i> con la muerte de Jesús .....	1682
	B. Elementos coadyuvantes al desarrollo del relato del sacrificio de Isaac .....	1683
	1. En el relato sobre Abrahán de Gn 22,1-19 .....	1683
	2. En la literatura judía primitiva (antes de 100 d. C.) .....	1684
	3. En la literatura judía posterior (targumes, midrasés, la Misná) .....	1685
	C. Paralelos neotestamentarios propuestos del relato sobre Isaac .....	1686
	1. Fuera de los relatos de la pasión .....	1687
	2. En los relatos de la pasión .....	1688
	Bibliografía .....	1690
VII.	LA BASE VETEROTESTAMENTARIA DE LOS RELATOS DE LA PASIÓN .....	1691
	A. Paralelos de la pasión en el Antiguo Testamento en general .....	1693
	1. En el Pentateuco .....	1693
	2. En los libros históricos .....	1694
	3. En los libros proféticos .....	1695
	4. En los libros sapienciales .....	1698
	B. Paralelos de la pasión en los Salmos .....	1699
	1. Paralelos sálmicos (excepto Sal 22) propuestos para la pasión .....	1700
	2. El salmo 22 y la pasión .....	1703
	Bibliografía .....	1714
VIII.	PREDICCIONES POR JESÚS DE SU PASIÓN Y MUERTE .....	1717
	A. Predicciones sinópticas de la pasión y muerte violenta de Jesús .....	1718
	1. Predicciones menos precisas o más indirectas .....	1720
	2. Las tres predicciones detalladas de la pasión y muerte del Hijo del hombre .....	1723
	B. Predicciones joánicas de la pasión y muerte de Jesús .....	1733
	C. Comparación entre Juan y los sinópticos, y conclusiones .....	1736
	Bibliografía .....	1741



IX. LA CUESTIÓN DE UN RELATO DE LA PASIÓN PREMARCANO, <i>POR MARION L. SOARDS</i> .....	1743
A. Relación de especialistas (treinta y cinco) y obras, con un resumen del método de trabajo de cada uno .....	1744
B. Cuadro 14, donde se indican los versículos que esos estudiosos atribuyen al RP premarcano .....	1753
C. Métodos/criterios para determinar la configuración (o inexistencia) del RP premarcano .....	1774
1. Paralelos .....	1774
2. Tensiones internas .....	1776
3. Vocabulario y estilo .....	1777
4. Temas teológicos y motivos literarios .....	1778
5. Grupos conceptuales .....	1779
D. Conclusiones: evaluación de los orígenes del RP, e im- plicaciones .....	1780
ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO DE AUTORES .....	1785
ÍNDICE DE MATERIAS .....	1811
ÍNDICE DE PASAJES EVANGÉLICOS (QUE INCLUYE LA TRADUCCIÓN CONSECUTIVA DE CADA UNO DE LOS RELATOS DE LA PASIÓN) .....	1823

### CUADROS ILUSTRATIVOS

6. COMPARACIÓN DE LOS RELATOS SINÓPTICOS DE LA CRUCIFIXIÓN Y SEPULTURA DE JESÚS .....	1076
7. ESTRUCTURA QUIÁSTICA DEL RELATO JOÁNICO DE LA CRUCIFI- XIÓN Y SEPULTURA .....	1083
8. LAS MUJERES Y OTROS: EL <i>VIERNES I</i> ) ANTES O DESPUÉS DE LA MUERTE DE JESÚS; <i>II</i> ) AL DARLE SEPULTURA, Y EL <i>DOMINGO III</i> ) EN EL SEPULCRO VACÍO .....	1205
9. COMPARACIÓN DE LOS RELATOS MATEANOS DEL NACIMIENTO Y DE LA SEPULTURA/RESURRECCIÓN .....	1531
10. SECUENCIA EN EL <i>EVANGELIO DE PEDRO</i> Y EN LOS CANÓNICOS ..	1554
11. COMPARACIÓN ENTRE EL CALENDARIO SOLAR (QUMRÁN) Y EL CALENDARIO LUNAR PARA DATAR LOS ACONTECIMIENTOS DEL RELATO DE LA PASIÓN .....	1604

12. PREDICCIONES SINÓPTICAS DE LA PASIÓN Y MUERTE VIOLENTA DE JESÚS .....	1719
13. LAS TRES PREDICCIONES SINÓPTICAS DETALLADAS DE LA PASIÓN DEL HIJO DEL HOMBRE .....	1724
14. TEORÍAS DE VARIOS ESPECIALISTAS SOBRE LA COMPOSICIÓN DEL RELATO DE LA PASIÓN MARCANO .....	1753

## Siglas y abreviaturas

AB	Anchor Bible	ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
AER	<i>American Ecclesiastical Review</i>	a u c	<i>Anno urbis conditae</i> o <i>ab urbe condita</i> (un determinado año desde la fundación de Roma)
AJBI	<i>Annual of the Japanese Biblical Institute</i>		
AJEC	<i>Anti-Judaism in Early Christianity, Vol. 1 Paul and the Gospels</i> , ed P Richardson (Waterloo, Ont Canadian Corp For Studies in Religion and Wilfred Laurier Univ, 1986)	AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
		BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
		BAA	M Blanck, <i>An Aramaic Approach to the Gospels and Acts</i> (Oxford Clarendon, 1967)
AJINT	<i>Antijudaismus im Neuen Testament?</i> , eds W P Eckert et al (Múnich Kaiser, 1967)	BAG	W Bauer / W F Arndt / F W Gingrich, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (Cambridge Univ, 1957)
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>		
AnBib	Analecta Biblica		
AnGreg	Analecta Gregoriana	BAGD	BAG revisado por F W Danker (Univ of Chicago, 1979)
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>		
Ant	Las <i>Antigüedades</i> de Flavio Josefo	BARev	<i>Biblical Archaeology Review</i>
AP	<i>Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i> , ed R H Charles (2 vols, Oxford Clarendon, 1913)	BBM	R E Brown, <i>The Birth of the Messiah</i> (Garden City, NY Doubleday, 1977, nueva ed 1993)
AS	Version siríaca antigua de la Biblia	BDF	F Blass / A Debrunner / R W Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i> (Univ of Chicago, 1961) Refs a secciones
AS <sup>cu</sup>	Tradición curetoniana de AS		
AS <sup>n</sup>	Tradición sinaitica de AS		
AsSeing	<i>Assemblies du Seigneur</i>	BEJ	R E Brown, <i>The Epistles of John</i> (AB 30, Garden City, NY Doubleday, 1982)
ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>		
AT	Antiguo Testamento	BeO	<i>Bibbia e Oriente</i>
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments	BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium



BExT	P Benoit, <i>Exegese et Theologie</i> (4 vols, París Cerf, 1961-82)	CR CSA	<i>Clergy Review</i> <i>Chicago Studies</i> (volumen de aniversario) 25 (1, 1986 Pasión, muerte y resurrección de Jesús)
BGJ	R E Brown, <i>The Gospel According to John</i> (2 vols, AB 29, 29A, Garden City, NY Doubleday, 1966, 1970)	CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
BHST	R Bultmann, <i>History of the Synoptic Tradition</i> (Nueva York Harper & Row, 1963)	CT CTM CTom	Christianity Today <i>Concordia Theological Monthly</i> <i>Ciencia Tomista</i>
BibLeb	<i>Bibel und Leben</i>	CurTM	<i>Currents in Theology and Mission</i>
BibLit	<i>Bibel und Liturgie</i>		
BJG	P Benoit, <i>Jesus and the Gospel</i> (2 vols, Nueva York Herder, 1973)	DACL	<i>Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library, University of Manchester</i>	DBG	M Dibelius, <i>Botschaft und Geschichte</i> (2 vols, Tubinga Mohr, 1953, 1956)
BK	<i>Bibel und Kirche</i>	DBS	H Denzinger / C Bannwart, <i>Enchiridion Symbolorum</i> , rev por A Schonmetzer (Friburgo Herder, 1963) Refs a secciones
BR	<i>Biblical Research</i>		
BS	<i>Biblische Studien</i>		
BSac	<i>Bibliotheca Sacra</i>		
BSSNT	K Beyer, <i>Semitische Syntax im Neuen Testament</i> (Gottinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1962)	DBSup	<i>Dictionnaire de la Bible Supplement</i>
BT	<i>The Bible Translator</i>	DJ	<i>The Digest of Justinian</i> , ed T Mommsen (4 vols, Filadelfia Univ of Pennsylvania, 1985)
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>		
BU	<i>Biblische Untersuchungen</i>	DJD	Discoveries in the Judaean Desert
BVC	<i>Bible et Vie Chrétienne</i>		
BW	<i>Biblical World</i>	DJS	A Denaux (ed), <i>John and the Synoptics</i> (BETL 101, Leuven Univ, 1992) Análizado por Denaux en <i>ETL</i> 67 (1991) 196-203
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament		
ByF	<i>Biblia y Fe</i>		
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>	DNTRJ	D Daube, <i>The New Testament and Rabbinic Judaism</i> (Londres Athlone, 1956)
BZNV	Beihfte zur ZNW		
CB	<i>Cultura Biblica</i>		
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>	DRev	<i>Downside Review</i>
CC	Corpus Christianorum (serie latina)	DSNT	J D M Derrett, <i>Studies in the New Testament</i> (4 vols, Leiden Brill, 1977-86)
CCat	<i>Civiltà Cattolica</i>		
CCER	<i>Cahiers du Cercle Ernest Renan</i>	DSSW	G Dalman, <i>Sacred Sites and Ways</i> (Nueva York Macmillan, 1935, orig alemán, 1924)
CD	Cairo (texto de la geniza de El), Damasco (Documento de)	Ebib	Etudes Bibliques
CH	<i>Church History</i>	EJMI	<i>Early Judaism and its Modern Interpreters</i> , eds R A Kraft / G W E Nickelsburg (Atlanta Scholars, 1986)
CKC	<i>Chronos, Kairos, Christos</i> , eds J Vardaman / E M Yamauchi (J. Finegan Festschrift, Winona Lake, IN Eisenbrauns, 1989)	EKKNT	Evangelist-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ColB	<i>Collationes Brugenses</i>		
ConNT	<i>Coniectanea Neotestamentica</i>	EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
CQR	<i>Church Quarterly Review</i>	ErbAuf	<i>Erbe und Auftrage</i>

EspVie	<i>Esprit et Vie</i> (posteriormente, <i>L'Ami du Clergé</i> )		York Herder and Herder, 1963)
EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>	HSNTA	E Hennecke and W Schneemelcher, <i>New Testament Apocrypha</i> (2 vols, Filadelfia Westminster, 1963, 1965, rev. ed., vol 1, 1991)
EstEcl	<i>Estudios Eclesiásticos</i>		<i>Harvard Theological Review</i>
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>		<i>Hebrew Union College Annual</i>
ETR	<i>Études Théologiques et Religieuses</i>	HTR	
EvPe	<i>Evangelio de Pedro</i> (véase APÉNDICE I)	HUCA	
EvSM	<i>Evangelio secreto de Marcos</i>	IBS	<i>Irish Biblical Studies</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>	IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
ExpTim	<i>Expository Times</i>	IER	<i>Iris Ecclesiastical Record</i>
FANT	J Finegan, <i>The Archaeology of the New Testament</i> (Princeton Univ, 1969)	ILS	<i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , ed H Dessau (3 vols, Berlin Weidmann, 1892-1916) Citadas por el número de inscripción
FAWA	J A Fitzmyer, <i>A Wandering Aramean</i> (SBLMS 25, Missoula, MT Scholars, 1979)	ITQ	<i>Irish Theological Quarterly</i>
FB	Forschung zur Bibel	JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
FESBNT	J A Fitzmyer, <i>Essays on the Semitic Background of the New Testament</i> (Londres Chapman, 1971)	JANT	M R James, <i>The Apocryphal New Testament</i> (Oxford Clarendon, 1953)
FGN	<i>The Four Gospels 1992</i> , eds F Van Segbroeck et al (F Neiryck Festschrift, BETL 100, 3 vols, Leuven Univ, 1992)	JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments	JBR	<i>Journal of Bible and Religion</i>
FTAG	J A Fitzmyer, <i>To Advance the Gospel</i> (Nueva York Crossroad, 1981)	JE	<i>Jewish Encyclopaedia</i>
FV	<i>Foi et Vie</i>	JES	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
FZPT	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i>	JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Berlin)	JEWJ	J Jeremias, <i>The Eucharistic Words of Jesús</i> (Nueva York Scribners, 1966)
GVMF	<i>Gottesverächter und Menschenfernde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche</i> , ed Goldstein (Dusseldorf Patmos, 1979)	JJC	<i>Josephus, Judaism, and Christianity</i> , eds L H Feldman / G Hata (Leiden Brill, 1987)
HE	Eusebio, <i>Historia ecclesiastica</i>	JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
HeyJ	<i>Heythrop Journal</i>	JJTJ	J Jeremias, <i>Jerusalem in the Time of Jesús</i> (Filadelfia Fortress, 1969)
HibJ	<i>Hibbert Journal</i>	JPFC	<i>The Jewish People in the First Century</i> , eds S Safrai / M Stern (2 vols, Filadelfia Fortress, 1974)
HJPAJC	E Schurer, <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesús Christ</i> (rev por G Vermes et al, 3 vols, Edimburgo Clark, 1973-87)	JPHD	<i>Jesús and the Politics of His Day</i> , eds E Bammel / C F D Moule (Cambridge Univ, 1984)
HPG	<i>The Holy Places of the Gospels</i> , de C COP (Nueva	JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
		JRS	<i>Journal of Roman Studies</i>
		JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
		JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>

JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series	MNTS	<i>Die Mitte des Neuen Testaments</i> , eds U Luz / H Wender (E Schweizer Festschrift, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1983)
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>	ms, mss	manuscrito(s)
KACG	H Koester, <i>Ancient Christian Gospels</i> (Filadelfia Trinity, 1990)	MTC	B M Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i> (Nueva York United Bible Societies, 1971)
KBW	Katholisches Bibelwerk (Verlag, Stuttgart)	MTZ	<i>Munchener Theologische Zeitschrift</i>
KJV	<i>King James Version o Authorized Version of the Bible</i>	NAB	<i>New American Bible</i> (1970, NT revisado 1986)
KKS	W H Kelber / A Kolonkoff / R Scroggs, "Reflections on the Question Was There a Pre-Markan Passion Narrative?", en SBLSP 1971, 2503-86	NDIEC	<i>New Documents Illustrating Early Christianity</i>
Kyr	<i>Kyriakon</i> , eds P Granfield / J A Jungmann (J Quasten Festschrift, 2 vols, Munster Aschendorff, 1970)	NEB	<i>New English Bible</i> (1961)
LB	<i>Linguistica Biblica</i>	NEv	F Neirynck, <i>Evangelica, Gospel Studies - Études d'Évangile</i> (2 vols, Lovaina Peeters, 1982, 1991) El vol I recoge subsecciones de 1966-81, el vol II, de 1982-91
LD	Lectio Divina	NHL	<i>The Nag Hammadi Library</i> , ed J M Robinson (Nueva York Harper & Row, 1988)
LFAE	<i>Light from Ancient East</i> , de A Deissmann (ed rev, Nueva York Doran, 1927)	NICOT	New International Commentary on the Old Testament
LKS	H Lietzmann, <i>Kleine Schriften II</i> (TU 68, Berlin Akademie, 1958)	NJBC	<i>New Jerome Biblical Commentary</i> , eds R E Brown et al (Englewood Cliffs, NJ Prentice-Hall, 1990) Refs a subsecciones y secciones
LS	<i>Lowain Studies</i>	NKZ	<i>Neue Kirchliche Zeitschrift</i>
LumVie	<i>Lumière et Vie</i>	NorTT	<i>Norsk Teologisk Tidsskrift</i>
LXX	Traducción griega del AT, llamada Septuaginta o de los Setenta	NovT	<i>Novum Testamentum</i>
MACM	H Musurillo, <i>The Acts of the Christian Martyrs</i> (Oxford Clarendon, 1972)	NovTSup	<i>Novum Testamentum Supplements</i>
MAPM	H Musurillo, <i>The Acts of the Pagan Martyrs</i> (Oxford Clarendon, 1954)	NRSV	<i>New Revised Standard Version of the Bible</i>
MGNTG	J H Moulton (y N Turner), <i>Grammar of the New Testament Greek</i> (4 vols, Edimburgo Clark, 1908-76)	NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
MIBNTG	C F D Moule, <i>An Idiom-Book of the New Testament Greek</i> (Cambridge Univ, 1960)	ns	nueva serie (de una publicación periódica)
MM	J H Moulton / G Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources</i> (reimpr, Grand Rapids Eerdmans, 1963)	NT	Nuevo Testamento
MMM	Manuscritos del mar Muerto	NTA	<i>New Testament Abstracts</i>
		NTAbh	<i>Neutestamentliche Abhandlungen</i>
		NTS	<i>New Testament Studies</i>
		NTT	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift</i>
		OTP	<i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> , ed J H Charlesworth (2 vols, Garden City, NY Doubleday, 1983-85)

par	Paralelo(s) en uno o en los otros dos de los evangelios sinópticos, con respecto al pasaje citado		gelios canónicos, que, por lo general, en este libro coinciden con los textos siguientes
PEFQS	<i>Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement</i>		Mc 14,26-15,47, Mt 26,30-27,66, Lc 22,39-23,56, Jn 18,1-19,42
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>	RQ	<i>Romische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>
PG	Patrologia Graeca-Latina (Migne)	RSJ	G Richter, <i>Studien zum Johannesevangelium</i> , ed J Hainz (BU 13, Ratisbona Pustet, 1977)
PGJK	<i>Der Prozess gegen Jesus</i> , ed K Kertelge (QD 112, Friburgo Herder, 1988)	RSV	<i>Revised Standard Version of the Bible</i>
PIB	Pontificio Instituto Biblico	RThom	<i>Revue Thomiste</i>
PIBA	<i>Proceedings of the Irish Biblical Association</i>	RTL	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
PILA	<i>Political Issues in Luke-Acts</i> , eds R J Cassidy / P J Scharper (Maryknoll Orbis, 1983)	RTP	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>
PL	Patrologia Latina (Migne)	RTPL	<i>Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern</i> , ed M Limbeck (Wege der Forschung 481, Darmstadt Wissenschaftliche Buch, 1981)
PMK	<i>The Passion in Mark Studies on Mark 14-16</i> , ed W H Kelber (Filadelfia Fortress, 1976)	RV	<i>The Revised Version of the Bible</i>
PNT	<i>Peter in the New Testament</i> , eds R E Brown et al (Nueva York Paulist, 1973)	SANT	<i>Studien zum Alten und Neuen Testament</i>
Q	Quelle o fuente de material compartido por Mateo y Lucas pero ausente de Marcos	SB	<i>Sources Bibliques</i>
QD	Quaestiones Disputatae	SBB	<i>Stuttgarter Biblische Beiträge</i>
RA	<i>Revue Apologetique</i>	SBE	<i>Semana Biblica Española</i>
RArch	<i>Revue Archéologique</i>	SBFLA	<i>Studia Biblica Franciscani Liber Annuus</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>	SBJ	<i>La Sainte Bible de Jérusalem</i>
RBen	<i>Revue Benedictine</i>	SBLA	<i>Society of Biblical Literature Abstracts</i>
RDLJ	<i>Reimagining the Death of the Lucan Jesus</i> , ed D D Sylva (Bonner Biblische Beiträge 73, Frankfurt Hain, 1990)	SBLDS	<i>Society of Biblical Literature Dissertation Series</i>
REA	<i>Revue des Études Anciennes</i>	SBLMS	<i>Society of Biblical Literature Monograph Series</i>
RechBib	Recherches Bibliques	SBL SBS	<i>Society of Biblical Literature Sources for Biblical Studies</i>
RechSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i>	SBLSP	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
REJ	<i>Revue des Études Juives</i>	SBS	<i>Stuttgarter Bibelstudien</i>
RevExp	<i>Review and Expositor</i>	SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>
RevQ	<i>Revue de Qumran</i>	SBU	<i>Symbolae Biblicae Upsalienses</i>
RevSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>	SC	<i>Sources Chretiennes</i>
RHPR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>	ScEsp	<i>Science et Esprit</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>	SEÅ	<i>Svensk Exegetisk Årsbok</i>
RwB	<i>Rivista Biblica</i>	SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
RP	Relato de la pasión Los relatos de la pasión de los evan-	SNTSMS	<i>Society for New Testament Studies Monograph Series</i>
		SO	<i>Symbolae Osloenses</i>



SPAW	<i>Sitzungsberichte der (koniglichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften</i>		Jr (Pittsburgh Theol Monograph 11, Pittsburgh Pickwick, 1976)
SPNM	D P Senior, <i>The Passion Narrative According to Matthew</i> (BETL 39, Leuven Univ, 1975)	TPNL	V Taylor, <i>The Passion Narrative of St Luke</i> (Cambridge Univ, 1972)
SRSTP	<i>Society and Religion in the Second Temple Period</i> , eds M Avi Yonah / Z Baras (World History of the Jewish People 8, Jerusalem Massada, 1977)	TPQ	<i>Theologisch-Praktische Quartalschrift</i>
ST	<i>Studia Theologica</i>	TS	<i>Theological Studies</i>
StEv	Studia Evangelica (I = TU 73 [1959], II = TU 87 [1964], III = TU 88 [1964], IV = TU 102 [1968], V = TU 103 [1968], VI = TU 112 [1973], VII = TU 126 [1982])	TSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
Str-B	H L Strack / P Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> (6 vols, Munich Beck, 1926-61)	TTK	Text and Testimony, eds T Baarda et al (A F J Klijn Festschrift, Kampen Kok, 1988)
SuS	<i>Sein und Sendung</i>	TToday	<i>Theology Today</i>
SWJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>	TTZ	<i>Trierer Theologische Zeitschrift</i>
TalBab	Talmud babilonico	TU	Texte und Untersuchungen
TalJer	Talmud jerosolimitano	TV	<i>Theologische Versuche</i> , eds J Rogge / G Schille (Berlin Evangelische Verlag) En este anuario, el numero romano que distingue el volumen forma parte del titulo
TBT	<i>The Bible Today</i>	TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
TCSCD	<i>Theologia Crucis - Signum Crucis</i> , eds C Andresen / G Klein (E Dinkler Festschrift, Tubinga Mohr, 1979)	UBSGNT	<i>United Bible Societies Greek New Testament</i>
TD	<i>Theology Digest</i>	VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , eds G Kittel / G Friedrich (10 vols, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976), orig aleman (1928-73)	VCaro	<i>Verbum Caro</i>
TGI	<i>Theology und Glaube</i>	VD	<i>Verbum Domini</i>
TJCSM	<i>The Trial of Jesus - Cambridge Studies in Honour of C F D Moule</i> , ed Bammel (SBT, 2d series 13 Londres SCM, 1970)	VInt	<i>Vie Intellectuelle</i>
TJT	<i>Toronto Journal of Theology</i>	VL	Vetus Latina (version de la Biblia)
TLOTC	<i>The Language of the Cross</i> , ed A Lacomara (Chicago Franciscan Herald, 1977)	VSpir	<i>Vie Spirituelle</i>
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>	VT	<i>Vetus Testamentum</i>
TM	Texto masoretico del AT, o Biblia hebrea clasica	WD	<i>Wort und Dienst</i>
TNTSJ	<i>The New Testament and Structuralism</i> , ed A M Johnson,	WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
		WW	<i>Word und Wahrheit</i>
		ZAGNT	M Zerwick / M Grosvenor, <i>An Analysis of the Greek New Testament</i> (2 vols, Roma PBI, 1974, 1979)
		ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
		ZBG	M Zerwick, <i>Biblical Greek</i> (Roma PBI, 1963)
		ZBTJ	<i>Zur Bedeutung des Todes Jesu</i> ed F Viering (Gutersloh Mohn, 1967)
		ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft</i>
		ZDPV	<i>Zeitschrift der Deutschen Palastina-Vereins</i>

ZKT	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i>	ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>	ZWT	<i>Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie</i>

Se emplean en la presente obra las siglas y abreviaturas habituales para los libros de la Biblia y los manuscritos del mar Muerto (para mayor informacion acerca de dichos manuscritos, vease *NJBC* 67,82-95) El AT en general y los salmos en particular son citados por el numero de capitulo y versiculo hebreo. Esto se ha mantenido como norma incluso al tratar sobre pasajes de los LXX. Sera util recordar a los lectores que, en los salmos, el numero de los LXX es frecuentemente una unidad menor que el numero hebreo (p. ej., Sal 22 del texto hebreo es Sal 21 de los LXX). Del mismo modo, en *KJV* y *RSV* y otras versiones de la Biblia de uso muy habitual, el numero correspondiente al *versiculo* suele ser una unidad menor que el texto hebreo (p. ej., Sal 22,2 del hebreo es Sal 22 1).

Los nombres *Marcos*, *Mateo*, *Lucas* y *Juan* se aplican lo mismo a los evangelistas que a los respectivos evangelios. No se hace ninguna suposicion sobre la identidad de dichos autores; así, utilizado en referencia al evangelista, *Juan* significa el principal autor del evangelio segun Juan, quienquiera que fuese. Se emplea *Marcos/Mateo* allí donde *Marcos* y *Mateo* (evangelios o evangelistas) estan tan proximos que practicamente presentan los mismos datos o puntos de vista.

Un asterisco despues del nombre de un manuscrito de la Biblia indica una lectura atribuible al copista original, prescindiendo de adiciones o cambios posteriores. Las secciones (= capitulos) del presente libro estan marcados con el signo §, mas un numero del 1 al 48. Las citas dentro de la obra emplean ese signo con el correspondiente numero de seccion (vease el encabezamiento de las paginas para encontrar mas facilmente la seccion indicada).

## COMENTARIO AL ACTO IV

JESÚS ES CRUCIFICADO  
Y MUERE EN EL GÓLGOTA  
RECIBE SEPULTURA  
EN LAS PROXIMIDADES  
(Mc 15,20B-47; Mt 27,31B-66;  
Lc 23,26-56; Jn 19,16B-42)

### *ESCENA PRIMERA:*

*Jesús es crucificado y muere  
(Mc 15,20b-41; Mt 27,31b-56;  
Lc 23,26-49; Jn 19,16b-37)*

*El cuarto acto del relato de la pasión describe cómo Jesús, habiendo sido llevado al Gólgota, fue crucificado entre otros dos como "el rey de los judíos". Durante las horas que permaneció en la cruz hubo reacciones de varias personas que estaban cerca, así como palabras de Jesús hasta que exhaló entregó su espíritu. Su muerte estuvo acompañada de hechos portentosos, y de nuevo hubo reacciones de diversas personas. Finalmente, José de Arimatea tomó el cuerpo y le dio sepultura en las inmediaciones, mientras las mujeres miraban.*

## Bibliografía de sección: escena primera del acto IV

Los estudios sobre la crucifixión de Jesús son particularmente numerosos. Para hacer útil esta bibliografía ha sido necesario desmenuzarla más de lo habitual. Véanse las trece subdivisiones enumeradas en la lista de contenidos inmediatamente precedente.

### Parte 1ª: Jesús llevado desde el pretorio de Pilato al lugar de la crucifixión (§39)

- BISHOP, E. F. F., "Simon and Lucius: Where did they come from?", *ExpTim* 51 (1939-1940) 148-53.
- GIBLIN, C. H., *The Destruction of Jerusalem According to Luke's Gospel* (AnBib 107; Roma: PBI, 1985), esp. 93-104 sobre Lc 23,26-32.
- KASER, W., "Exegetische und theologische Erwägungen zur Seligpreisung der Kinderlosen, Lc 23,29b", *ZNW* 54 (1963) 240-54.
- KINSEY, A. B., "Simon the Crucifer and Symeon the Prophet", *ExpTim* 35 (1923-24) 84-88.
- KUDASCIEWICZ, J., extracto de su artículo en polaco sobre Lc 23,27-31: *NTA* 21 (1977) §427.
- LEE, G. M., "Mark xv 21, 'The Father of Alexander and Rufus'", *NovT* 17 (1975) 303.
- NEYREY, J. H., "Jesus' Address to the Women of Jerusalem (Lk 23.27-31) – A Prophetic Judgment Oracle", *NTS* 29 (1983) 74-86.
- REINACH, S., "Simon de Cyrène", en *Cultes, Mythes et Religions*, 5 vols. (París: Leroux, 1904-1923) IV, 181-88. Publicado por primera vez en *Revue de l'Université de Bruxelles* 17 (1912) 721-28.
- RINALDI, B., "Beate le sterili (Lc. 23,29)", *BeO* 15 (1973) 61-64.
- SOARDS, M. L., "Tradition, Composition, and Theology in Jesus' Speech to the 'Daughters of Jerusalem' (Luke 23,26-32)", *Biblica* 68 (1987) 221-44.
- UNTERGASSMAIR, F. G., "Der Spruch vom 'grünen und dürren Holz' (Lk 23,31)", *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 16 (1991) 55-87.

## Parte 2ª: Geografía de la crucifixión: el lugar del Gólgota y el sepulcro de Jesús

- BAHAT, D, "Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?", *BARev* 12 (3, 1986) 26-45
- BARKAY, G, "The Garden Tomb – Was Jesus Buried There?", *BARev* 12 (2, 1986) 40-57
- BENOIT, P, "Les ramparts de Jérusalem", en *BExT* IV, 292-310 Orig en *Le monde de la Bible* 1 (nov 1977) 21-35
- Bible et Terre Sainte* 149 (1973) Todo el numero trata sobre el Gólgota
- CORBO, V C, *Il Santo Sepulcro di Gerusalemme*, 3 vols (Jerusalem Franciscan, 1981-1982)
- COUASNON, C, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem* (Londres Oxford, 1974)
- DALMAN, G, "Golgotha and the Sepulchre", en *DSSW*, 346-81
- EVANS, L E C, "The Holy Sepulchre", *PEQ* 100 (1968) 112-36
- HARVEY, A E, "Melito and Jerusalem", *JTS* NS 17 (1966) 401-4 (en ref a Mc 15,20b)
- JEREMIAS, J, *Golgotha* (Leipzig Pfeiffer, 1926)
- KRETSCHMAR, G, "Kreuz und Auferstehung Jesu Christi Das Zeugnis der Heiligen Statten", *ErbAuf* 54 (1978) 423-31, 55 (1979) 12-26
- LUX (-Wagner), U, "Vorläufiger Bericht über die Ausgrabung unter der Erlöserkirche im Muristan in der Altstadt von Jerusalem in den Jahren 1970 und 1971", *ZDPV* 88 (1972) 185-201
- MARTIN E L, "The Place of the Crucifixion", *The Foundation Commentator* 10 (8, sept 1983) 1-13
- , *Secrets of Golgotha* (Alhambra, CA ASK, 1988) Informacion actualizada en su *A S K Historical Report*, ene 1992
- RIESNER, R, "Golgotha und die Archäologie", *BK* 40 (1985) 21-26
- ROSS, J -P B, "The Evolution of a Church – Jerusalem's Holy Sepulchre", *BARev* 2 (3, 1976) 3-8, 11
- SCHEIN, B E, "The Second Wall of Jerusalem", *BA* 44 (1981) 21-26
- SMITH, R H, "The Tomb of Jesus", *BA* 30 (1967) 74-90
- VINCENT, L -H, "Garden Tomb histoire d'un mythe", *RB* 34 (1925) 401-31
- WILKINSON, J, "The Church of the Holy Sepulchre", *Archaeology* 31 (4, 1978) 6-13
- , "The Tomb of Christ An Outline of its Structural History", *Levant* 4 (1972) 83-97

## Parte 3ª: La crucifixión en el mundo antiguo; la crucifixión de Jesús según los relatos evangélicos (§40)

- BACON, B W, "Exegetical Notes John 19,17-20,20", *BWNS* 13 (1899) 423-25
- BAILEY, K E, "The Fall of Jerusalem and Mark's Account of the Cross", *ExpTim* 102 (1991) 102-5
- BAMMEL, E, "Crucifixion as a Punishment in Palestine", en *TJSCM*, 162-65
- BAUMGARTEN, J M, "Does *TLH* in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?", *JBL* 91 (1972) 472-81
- Bible et Terre Sainte* 133 (1971) Todo el numero trata sobre la crucifixion
- BRANDENBURGER, E, "Stauros, Kreuzigung Jesu und Kreuzestheologie", *WD* 10 (1969) 17-43

- CANTINAT, J, "Le crucifiement de Jésus", *VSpur* 84 (1951) 142-53
- CARROLL, J T, 'Luke's Crucifixion Scene', en *RDLJ*, 108-24, 194-203
- CHARLESWORTH, J H, "Jesus and Jehohanan An Archaeological Note on Crucifixion", *ExpTim* 84 (1972-73) 147-50
- COLLINS, J J, "The Archaeology of the Crucifixion", *CBQ* 1 (1939) 154-59
- DIEZ MERINO, L, "La crucifixion en la antigua literatura judía (periodo intertestamental)", *EstEcl* 51 (1976) 5-27
- FITZMYER, J A, "Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament", *CBQ* 40 (1979) 493-513 Reimpreso en *FTAG*, 125-46
- FORD, J M, "'Crucify Him, Crucify Him', and the Temple Scroll", *ExpTim* 87 (1975-76) 275-78
- GUILLET, P-E, "Les 800 'crucifies' d'Alexandre Jannee", *CCER* 25 (100, 1977) 11-16
- HAAS, N, "Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar", *IEJ* 20 (1970) 38-59, esp 42, 49-59 sobre un hombre crucificado
- HALPERIN, D J, "Crucifixion, the Nahum Peshet, and the Rabbinic Penalty of Strangulation", *JJS* 32 (1981) 32-46
- HENGEL, M, *Crucifixion in the Ancient World and the folly of the Message of the Cross* (Filadelfia Fortress, 1977)
- HEWITT, J W, "The Use of Nails in the Crucifixion", *HTR* 25 (1932) 29-45
- HOLZMEISTER, U, "Crux Domini eiusque crucifixio ex Archaeologia Romana illustrantur", *VD* 14 (1934) 149-55, 216-20, 241-49, 257-63
- JEREMIAS, J, "Perikopen-Umstellungen bei Lukas", *NTS* 4 (1957-58) 115-19 (sobre Lc 23,26-49)
- KREITZER, L, "The Seven Sayings of Jesus on the Cross", *New Blackfriars* 72 (1991) 239-44
- KUHN, H -W, "Zum Gekreuzigten von Giv'at ha-Mivtar Korrektur eigenes Versehen in der Erstveröffentlichung", *ZNW* 69 (1978) 118-22
- , "Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar", en *TCSCD*, 303-34
- , "Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2 Jahrhunderts", *ZTK* 72 (1975) 1-46
- , "Der Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit", *ANRW* II/25 1 (1982) 648-793
- LECLERCQ, H, "Croix et Crucifix", *DACL* 3 (1914) 3045-3131, esp 3045-71 sobre los primeros siglos
- MÖLLER-CHRISTENSEN, V, "Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar", *IEJ* 26 (1976) 35-38
- NAVEH, J, "The Ossuary Inscriptions from Giv'at ha-Mivtar", *IEJ* 20 (1970) 33-37, esp 35 sobre un hombre crucificado
- NESTLE, Eb, "The Seven Words from the Cross", *ExpTim* 11 (1899-1900) 423-24
- OSBORNE, G R, "Redactional Trajectories in the Crucifixion Narrative", *EQ* 51 (1979) 80-96
- PATON, W R, "Die Kreuzigung Jesu", *ZNW* 2 (1901) 339-41
- ROBBINS, V K, "The Crucifixion and the Speech of Jesus", *Forum* 4 (1, 1988) 33-46
- RUDEL, W, "Die Letzten Worte Jesu", *NKZ* 21 (1910) 199-227
- SCHREIBER, J, *Der Kreuzigungsbericht der Markusevangeliums Mk 15, 20b-41* (BZNW 48, Berlin de Gruyter, 1986)
- SCROGGS, R, "The Crucifixion", en *KKS* II, 556-63
- TAYLOR, V, "The Narrative of the Crucifixion", *NTS* 8 (1961-62) 333-34 (sobre Lc 23,26-49)



- TRILLING, W., "Le Christ, roi crucifié. Lc 23,35-43", *AsSeing*, segunda época, 65 (1973) 56-65.
- TZAFERIS, V., "Jewish Tombs at an near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem", *IEJ* 20 (1970) 18-32, sobre la tumba de un hombre crucificado.
- , "Crucifixion – the Archaeological Evidence", *BARev* 11 (1; ene./feb. 1985) 44-53. Véase corrección en 11 (6; nov./dic. 1985) 20-21.
- VAN UNNIK, W. C., "Der Fluch der Gekreuzigten", en *TCSCD*, 483-99.
- WANSBROUGH, H., "The Crucifixion of Jesus", *CR* 56 (1971) 251-61.
- WEEDEN, T. J., "The Cross as Power in Weakness (Mark 15:20b-41)", en *PMK* 115-34.
- WILCOX, M., "'Upon the Tree' – Deut 21,22-23 in the New Testament", *JBL* 96 (1977) 85-99.
- WILKINSON, J., "The Seven Words from the Cross", *SJT* 17 (1964) 69-82.
- WINANDY, J., "Le témoignage du sang et de l'eau", *BVC* 31 (1960) 19-27, sobre Jn 19,17-37.
- YADIN, Y., "Epigraphy and Crucifixion", *IEJ* 23 (1973) 19-22.
- YOUNG, B., "The Cross, Jesus and the Jewish People", *Immanuel* 24/25 (1990) 23-34.
- ZIAS, J. / J. H. Charlesworth, "Crucifixion: Archaeology, Jesus, and the Dead Sea Scrolls", en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Doubleday, 1992) 273-89.
- ZIAS, J. / E. Sekeles, "The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar – A Reappraisal", *IEJ* 35 (1985) 22-27; *BA* 48 (1985) 190-91.

#### Parte 4ª: Título, hora tercia, vestidos, primera bebida, "Padre, perdónalos" (§40)

- AUBINEAU, M., "La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19,23-24", en *Kyr* I, 100-27.
- BAMMEL, E., "The *titulus*", en *JPHD*, 353-64.
- BRAUN, F.-M., "Quatre 'signes' johanniques de l'unité chrétienne", *NTS* 9 (1962-1963) 147-55, esp. 1 50-52 sobre Jn 19,23-24.
- CONYBEARE, F. C., "New Testament Notes: (2) The Seamless Coat", *Expositor* 4ª ser., 9 (1894) 458-60.
- COWLING, C. C., "Mark's Use of *Hora*", *Australian Biblical Review* 5 (1956) 153-60.
- DAMMERS, A., "Studies in Texts: Luke xxiii,34a", *Theology* 52 (1949) 138-39.
- DAUBE, D., "'For they know not what they do': Luke 23,34", en *Studia Patristica* IV/2 (TU 79; Berlín: Akademie, 1961) 58-70.
- DAVIES, J. G., "The Cup of Wrath and the Cup of Blessing", *Theology* 51 (1948) 178-80.
- DE LA POTTERIE, I., "La tunique 'non divisée' de Jésus, symbole de l'unité messianique", en W. C. Weinrich (ed.), *The New Testament Age*, 2 vols. (Honor of B. Reicke; Macon, GA: Mercer, 1984) I, 127-38.
- , "La tunique sans couture, symbole du Christ grand prêtre?", *Biblica* 60 (1979) 255-69.
- DÉMANN, P., "'Père, pardonnez-leur' (Lc 23,34)": *Cahiers Sioniens* 5 (1951) 321-36.
- DE WAAL, A., "Das Mora-Spiel auf den Darstellungen der Verlosung des Kleides Christi", *RQ* 8 (1894) 145-46.
- EPP, E. J., "The 'Ignorance Motif' in Acts and the Antijudaic Tendencies in Codex Bezae", *HTR* 55 (1962) 51-62 (en ref. a Lc 23,34.41).

- FLUSSER, D., "'Sie wissen nicht was sie tun'. Geschichte eines Herrenwortes", en P.-G. Müller / W. Stenger (eds.), *Kontinuität und Einheit* (F. Mussner Festschrift; Friburgo: Herder, 1981) 393-410.
- FULLER, R. C., "The Drink Offered to Christ at Calvary", *Scripture* 2 (1947) 114-15.
- HARRIS, J. R., "New Points of View in Textual Criticism", *Expositor* 8ª ser., 7 (1914) 316-34, esp. 324-34 sobre Lc 23,34a.
- HEPPNER, T., "Eine vormoderne Hypothese und – eine neue Apokryphe?", *TGl* 18 (1926) 657-71.
- KARAVIDOULOPOULOS, J., "L'heure de la crucifixion de Jésus selon Jean et les synoptiques. Mc 15,25 par rapport à Jn 19,14-16", en *DJS*, 608-13.
- KENNEDY, A. R. S., "The Soldiers' Portions (John xix, 23,24)", *ExpTim* 24 (1912-1913) 90-91.
- KETTER, P., "Ist Jesus auf Golgotha mit Galle und Essig getränkt worden?", *Pastor Bonus* 38 (1927) 183-84.
- LEE, G. M., "The Inscription on the Cross", *PEQ* 100 (1968) 144.
- LIPINSKI, E., extracto de su artículo en polaco sobre la hora de la crucifixión: *NTA* 4 (1959-1960) §64.
- MAHONEY, A., "A New Look at 'The Third Hour' of Mk 15,25", *CBQ* 28 (1966) 292-99.
- MILLER, J. V., "The Time of Crucifixion", *JETS* 26 (1983) 157-66.
- MOFFATT, J., "Exegetica: Luke xxiii.34", *Expositor* 8ª ser., 7 (1914) 92-93.
- NESTLE, Eb., "The Coat without Seam", *ExpTim* 21 (1909-10) 521.
- , "Der ungenähte Rock Jesu und der bunte Rock Josefs", *ZNW* 3 (1902) 169.
- , "Father, forgive them", *ExpTim* 14 (1902-1903) 385-86.
- O'RAHILLY, A., "The Title on the Cross", *IER* 65 (1945) 289-97.
- PRIMENTAS, N., extracto de su artículo en griego moderno sobre "La túnica sin costura", *NTA* 37 (1993) §810.
- REGARD, P.-F., "Le titre de la croix d'après les évangiles", *RArch* 28 (1928) 95-105.
- RODGERS, P., "Mark 15,28", *EQ* 61 (1989) 81-84.
- RUTHERFORD, W. S., "The Seamless Coat", *ExpTim* 22 (1910-1911) 44-45.
- SAINTYVES, P., "Deux thèmes de la Passion et leur signification symbolique"; *RArch* V ser., 6 (1917 B) 234-48 sobre Jn 19,23.
- WILCOX, M., "The Text of the *Titulus* in John 19.19-20 as Found in Some Italian Renaissance Paintings", *JSNT* (1986) 113-16.
- WILLCOCK, J., "'When he had tasted' (Matt xxvii.34)", *ExpTim* 32 (1920-1921) 426.

#### Parte 5ª: Referencias sinópticas de las actividades junto a la cruz; "el otro" malhechor de Lucas (§41)

- ALTHEIM, F. / R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, 5 vols. (Berlín: de Gruyter, 1964-1969) V/2, 361-63 ("Aramäische Herrenworte" sobre Lc 23,42-43).
- AYTOUN, R. A., "'Himself He cannot save' (Ps. xxii 29 and Mark xv 31)", *JTS* 21 (1919-1920) 245-48.
- BISHOP, E. F. F., "oua. Mark xv.29: A Suggestion", *ExpTim* 57 (1945-1946) 112.
- BLATHWAYT, T. B., "The Penitent Thief"; *ExpTim* 18 (1906-1907) 288.
- BOULOGNE, C.-D., "La gratitude et la justice depuis Jésus Christ", *VSpür* 96 (1957) 142-56 (sobre Lc 23,43).
- CROWE, J., "The *Laos* at the Cross: Luke's Crucifixion Scene", en *TLOTG*, 75-101.

- DE LA CALLE, F., "Hoy estarás conmigo en el Paraíso". ¿Visión inmediata de Dios o purificación en el 'más allá'?", *ByF3* (1977) 276-89.
- DERRETT, J. D. M., "The Two Malefactors (Lk. xxiii 33,39-43)", en *DSNT* III, 200-14.
- DONALDSON, T. L., "The Mockers and the Son of God (Matthew 27.37-44): Two Characters in Matthew's Story of Jesus", *JSNT* 41 (1991) 3-18.
- FITZMYER, J. A., "Today You Shall Be with Me in Paradise' (Luke 23,43)", en *Luke the Theologian* (NY: Paulist, 1989) 203-33.
- GARCÍA PÉREZ, J. M., "El relato del Buen Ladrón (Lc 23,39-43)", *EstBib* 44 (1986) 263-304.
- GRELOT, P., "Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis' (*Luc*, xxiii 43)", *RB* 74 (1967) 194-214.
- HOPE, L. P., "The King's Garden", *ExpTim* 48 (1936-37) 471-73 (sobre Lc 23,43).
- KLEIN G(ottlieb), "Zue Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch", *ZNW* 5 (1904) 144-53, esp. 147-49 sobre Lc 23,42; Jn 19,23.
- LELOIR, L., "Hodie mecum eris in paradiso (Lc. xxiii,43)", *Revue Diocésaine de Namur* 13 (1959) 471-83. De este artículo en francés existe una versión latina algo diferente en *VD* 28 (1950) 372-80.
- LEWIS, A. S., "A New Reading of Lk. xxiii.39", *ExpTim* 18 (1906-1907) 94-95.
- MACGREGOR, W. M., "The Penitent Thief (Lk. xxiii.39-43)", *ExpTim* 41 (1929-1930) 151-54.
- MACRAE, G. W., "With Me in Paradise", *Worship* 35 (1960-1961) 235-40.
- MANRIQUE, A., "El premio del 'más allá' en la enseñanza de Jesús", *ByF3* (1977) 162-77 (en ref. a Lc 23,43; Mt 27,53).
- MARTIN, G. C., "A New Reading of Lk xxiii.39", *ExpTim* 18 (1906-1907) 334-35.
- METZGER, B. M., "Names for the Nameless in the New Testament", en *Kyr* I, 79-99, esp. 89-95 sobre los dos ladrones de Mc 15,27.
- NESTLE, Eb., "Luke xxiii.43", *ExpTim* 11 (1899-1900) 429.
- O'NEILL, J. C., "The Six Amen Sayings in Luke", *JTS* NS 10 (1959) 1-9, esp. 8-9 sobre Lc 23,43.
- SMITH, R. H., "Paradise Today: Luke's Passion Narrative", *CurTM* 3 (1976) 323-36.
- TRILLING, W., "La promesse de Jésus au bon larron (Lc 23,33-43)", *AsSeign* 96 (1867) 31-39. Reimpreso con cambios menores como "Le Christ, roi crucifié", en *AsSeign*, 2ª época, 65 (1973) 56-65.
- WEISENGOFF, J. F., "Paradise and St. Luke 23:43", *AER* 103 (1940) 163-67.

### Parte 6ª: Los que estaban junto a la cruz (Jn 19,25-27); identidad de las mujeres (§41)

(No se incluyen los estudios de carácter primordialmente mariológico efectuados sobre estos versículos.)

- BISHOP, E. F. F., "Mary Clopas – John xix,25", *ExpTim* 65 (1953-1954) 382-83.
- , "Mary (of) Clopas and Her Father", *ExpTim* 73 (1961-1962) 339.
- BOGUSLAWSKI, S., "Jesus' Mother and the Bestowal of the Spirit", *IBS* 14 (1992) 106-29.
- BUCK, H. M., "The Fourth Gospel and the Mother of Jesus", en D. E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (Honor of A. P. Wikgren: NovTSup 33; Leiden: Brill, 1972) 170-80 (en ref. a Jn 19,25-27).
- CHEVALLIER, M.-A., "La fondation de 'l'Église' dans le quatrième Évangile: Jn 19/25-30", *ETR* 58 (1983) 343-53.

- DAUER, A., "Das Wort des Gekreuzigten an Seine Mutter und den 'Jünger den er liebte'", *BZ* 11 NS (1967) 222-39; 12 NS (1968) 80-93.
- DE GOEDT, M., "Un Schème de Révélation dans le Quatrième Évangile", *NTS* 8 (1961-1962) 142-50, esp. 145ss sobre 19,26-27.
- DE LA POTTERIE, I., "La parole de Jésus 'Voici ta mère' et l'accueil du Disciple (Jn 19,27b)", *Marianum* 36 (1974) 1-39. Forma alemana abreviada en J. Gnlika (ed.), *Neues Testament und Kirche* (R. Schnackenburg Festschrift; Friburgo: Herder, 1974) 191-219.
- , "Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité' (Jn 19,27b)", *Marianum* 42 (1980) 84-125. Reacción frente a "eis" de Neiryneck.
- EVANS, G. E., "The Sister of the Mother of Jesus", *RevExp* 44 (1947) 475-85.
- FEUILLET, A., "Les adieux du Christ à sa Mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie", *NRT* 86 (1964) 469-89. Resumen en inglés en *TD* 15 (1967) 37-40.
- , "L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)", *Biblica* 47 (1966) 169-84, 361-80, 557-73.
- KLAUCK, H.-J., "Die dreifache Maria. Zur Rezeption von Joh 19,25-27 in EvPhil 32", en *FGN* III, 2343-58.
- KOEHLER, T., "Les principales interprétations traditionnelles de Jn. 19,25, pendant les douze premiers siècles", *Études Mariales* 16 (1959) 119-55.
- LANGKAMMER, H., "Christ's 'Last Will and Testament' (Jn 19,26-27) in the Interpretations of the Fathers of the Church and the Scholastics", *Antonianum* 43 (1968) 99-109.
- NEIRYNCK, F., "'eis ta idia', Jn 19,27 (et 16,32)", *ETL* 55 (1979) 357-65. Publicado de nuevo en *NEv* I, 456-64.
- , "La traduction d'un verset johannique: Jn 19,27b", *ETL* 57 (1981) 83-106. Publicado de nuevo en *NEv* I, 465-88. Respuesta a I. de la Potterie, "Et à partir".
- PREISKER, H., "Joh 2,4 und 19,26", *ZNW* 42 (1949) 209-14.
- SCHÜRMAN, H., "Jesu letzte Weisung. Jo. 19,26-27a", en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf: Patmos, 1970) 13-28. Orig. en F. Hoffmann et al. (eds.), *Sapientes ordinare* (E. Kleineidam Festgabe; Leipzig: St. Benno, 1969) 105-23.
- ZERWICK, M., "The Hour of the Mother – John 19:25-27", *TBT* 18 (1965) 1187-94.

### Parte 7ª: Acontecimientos y palabras finales; el grito de muerte, las únicas palabras de Jesús en Marcos/Mateo (§42)

- ABRAMOWSKI, L. / A. E. Goodman, "Luke xxiii.46 *paratithenai* in a Rare Syriac Reading", *NTS* 13 (1966-1967) 290-91.
- BAMPFYLDE, G., "John XIX 28, a Case for a Different Translation", *NovT* 11 (1969) 247-60.
- BERGMEIER, R., "TETELESTAI John 19:30", *ZNW* 79 (1988) 282-90.
- BERTRAM, G., "Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung", en *Festgabe für Adolf Deissmann* (Tubinga: Mohr, 1927) 187-217.
- CLARKE, W. K. L., "St. Luke and the Pseudepigrapha: Two Parallels", *JTS* 15 (1913-1914) 597-99, esp. 597 sobre Lc 23,44-48.
- COLIN, J., "Il soldato della Matrona d'Efeso e l'aceto dei crocifissi (Petronio III)", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* NS 31 (1953) 97-128.
- DRIVER, G. R., "Two Problems in the New Testament", *JTS* NS 16 (1965) 327-37, esp. 331-37 sobre Lc 23,44-45.
- GALBIATI, E., "Issopo e canna in Gv 19,29", en C. C. Marcheselli (ed.), *Parola e Spirito*, 2 vols. (Onore di S. Cipriani; Brescia: Paideia, 1982) I, 393-400.

- GARVIE, A E, "The Desolation of the Cross", *Expositor* 7ª ser, 3 (1907) 507-27 (las "siete palabras" de Jesús en la cruz)
- GRANDEZ, R M, "Las tinieblas en la muerte de Jesús Historia de la exégesis de Lc 23,44-45a (Mt,45, Mc 15,33)", *EstBib* 47 (1989) 177-223
- GRAYSTON, K, "The Darkness of the Cosmic Sea A Study of the Symbolism in St Mark's Narrative of the Crucifixion", *Theology* 55 (1952) 122-27
- HOLZMEISTER, U, "Die Finsternis beim Tode Jesu", *Biblica* 22 (1941) 404-11
- KILLERMANN, S, "Die Finsternis beim Tode Jesu", *TGL* 23 (1941) 165-66
- MILLIGAN, W, "St John's View of Jesus on the Cross", *Expositor* 1ª ser, 6 (1877) 17-36 (sobre 19,28-29), 129-42 (sobre 19,30-37)
- MORETTO, G, "Giov 19,28 La sete di Cristo in croce", *RivB* 15 (1967) 249-74
- NESTLE, Eb, "Die Sonnenfinsternis bei Jesu Tod", *ZNW* 3 (1902) 246-47
- , "Zum Ysop bei Johannes, Josephus und Philo", *ZNW* 14 (1913) 263-65 (sobre Jn 19,29)
- POWELL, J E, "Father, Into Thy Hands", *JTS* NS 40 (1989) 95-96
- SAWYER, J F A, "Why is a Solar Eclipse Mentioned in the Passion Narrative (Luke xxiii 44-45)", *JTS* NS 23 (1972) 124-28
- SCHWARZ, G, "Hyssōpō perithentes (Johannes 19,29)", *NTS* (1984) 625-26
- SPURRELL, J M, "An Interpretation of 'I Thirst'", *CQR* 167 (1966) 12-18
- VEALE, H C, "The Merciful Bystander", *ExpTim* 28 (1916-17) 324-25 (sobre Mc 15,36)
- WITKAMP, L T, "Jesus' laatste woorden volgens Johannes 19 28-30", *NTT* 43 (1989) 11-20

### Parte 8ª: El grito de Jesús al morir ("Dios mío, Dios mío...") en Marcos/Mateo, y Elías (§42)

- BAKER, N B, "The Cry of Dereliction", *ExpTim* 70 (1958-59) 54-55
- BLIGH, J, "Christ's Death Cry", *HeyJ* 1 (1960) 142-46
- BOMAN, T, "Das letzte Wort Jesu", *ST* 17 (1963) 103-19
- BRAUMANN, G, "Wozu (Mark 15, 34)", *Theokratia* 2 (1970-1972 [K H Rengstorff Festsgabe]) 155-65
- BROWER, K, "Elijah in the Markan Passion Narrative", *JSNT* 18 (1983) 85-101, sobre Mc 15,33-39
- BUCKLER, F W, "Eli, Eli Lama Sabachthani?", *AJSL* 55 (1938) 378-91
- BURCHARD, C, "Markus 15,34", *ZNW* (1983) 1-11
- BURKITT, F C, "On St Mark xv 34 in *Cod Bobiensis*", *JTS* 1 (1899-1900) 278-79
- , "Ubertino da Casale and a Variant Reading", *JTS* 23 (1921-1922) 186-88 (sobre Mt 27,49)
- CAZA, L, "Le relief que Marc a donné au cri de la croix", *ScEsp* (1987) 171-91
- COHN-SHERBOK, D, "Jesus' Cry on the Cross An Alternative View", *ExpTim* 93 (1981-1982) 215-17
- DANKER, F W, "The Demonic Secret in Mark A Reexamination of the Cry of Dereliction (15,34)", *ZNW* 61 (1970) 48-69
- EISSFELDT, O, "Mein Gott' im Alten Testament", *ZAW* 61 (1945-48) 3-16
- FLORIS, E, "L'abandon de Jésus et la mort de Dieu", *ETR* 42 (1967) 277-98
- GNILKA, J, "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen' (Mk 15,34 Par)", *BZ* NS 3 (1959) 294-97
- GUILLAUME, A, "Mt xxvii,46 in the Light of the Dead Sea Scroll of Isaiah", *PEQ* 83 (1951) 78-80

- HASENZAHN, W, *Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Matthaus und Markus und das christologische Verständnis des griechischen Psalters* (Beitrage zur Forderung christlicher Theologie 39, Gutersloh Bertelsman, 1938)
- HOLST, R, "The 'Cry of Dereliction' – Another Point of View", *Springfielder* 35 (1971-1972) 286-89
- JOHNSON, S L, Jr, "The Death of Christ", *BS* 125 (1968) 10-19 (sobre Mt 27,45-46)
- KENNEALLY, W J, "Eli, Eli, Lamma Sabachthani' (Mt 27 46)", *CBQ* 8 (1946) 124-34
- LACAN, M-F, "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi?" (Matthieu, 27 46)", *LumVie* 13 (66, 1964) 33-53
- LEE, G M, "Two Notes on St Mark", *NovT* 18 (1976) 36 (sobre Mc 15,36)
- LEON-DUFOUR, X, "Le dernier cri de Jésus", *Études* 348 (1978) 666-82
- LOFTHOUSE, W F, "The Cry of Dereliction", *ExpTim* 53 (1941-1942) 188-92
- NESTLE, Eb, "Mark xv 34", *ExpTim* 9 (1897-98) 521-22
- PELLA, G, "Pourquoi m'as-tu abandonné?" Marc 15,33-39", *Hokhma* 39 (1988) 3-24
- PENNELLS, S, "The Spear Thrust (Mt 27 49b, vL /Jn 19 34)", *JSNT* 19 (1983) 99-115
- READ, D H C, "The Cry of Dereliction", *ExpTim* 68 (1956-1957) 260-62
- REHM, M, "Eli, Eli, lamma sabachthani", *BZ* NS 2 (1958) 275-78
- ROGERS, P, "The Desolation of Jesus in the Gospel of Mark", en *TLOT*, 53-74
- ROSSÉ, G, *The Cry of Jesus on the Cross* (Nueva York Paulist, 1987)
- SAGNE, J C, "The Cry of Jesus on the Cross", *Conclium* 169 (1983) 52 58
- SAHLIN, H, "Zum Verständnis von drei Stellen des Markus-Evangeliums", *Biblica* 33 (1952) 53-66, esp 62-66 sobre Mc 15,34
- SCHUTZEICHEL, H, "Der Todesschrei Jesu Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes", *TTZ* 83 (1974) 1-16
- SIDERSKY, D, "La parole suprême de Jésus", *RHR* 103 (1931) 151-54 (sobre Mc 15,34)
- , "Un passage hebreu dans le Nouveau Testament", *Journal Asiatique* 11ª ser, 3 (1914) 232-33 (sobre Mc 15,34)
- SKEHAN, P, "St Patrick and Elijah", en P Cassette et al (eds), *Melanges Dominique Barthelemy* (Orbis Biblicus & Orientalis 38, Gottinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1981) 471-83 (sobre Mc 15,34-35)
- SMITH, F, "The Strangest 'Word' of Jesus", *ExpTim* 44 (1932-1933) 259-61
- TRUDINGER, L P, "Eli, Eli, Lama Sabachthani? A Cry of Dereliction? Or Victory?", *JETS* 17 (1974) 235-38
- VAN KASTEREN, J P, "Der Lanzensuch bei Mt 27,49", *BZ* 12 (1914) 32-34
- VOGELS, H J, "Der Lanzensuch vor dem Tode Jesu", *BZ* 10 (1912) 396-405
- ZILONKA, P, *Mark 15 34 in Catholic Exegesis and Theology 1911-1965* (S TD Dissertation, Roma Gregorian, 1984)
- ZIMMERMANN, F, "The Last Words of Jesus", *JBL* 66 (1947) 465-66

### Parte 9ª: Realidad de la muerte de Jesús y su causa fisiológica (§42)

- BALL, R O, and K Leese, "Physical Cause of the Death of Jesus", *ExpTim* 83 (1971-72) 248
- BARBET, P, *A Doctor at Calvary* (Nueva York Kenedy, 1953)
- BLINZER, J, "Ist Jesus am Kreuze gestorben?", *Glaube und Leben* 10 (1954) 562-76
- BRÉHANT, J, "What Was the Medical Cause of Christ's Death?", *Medical World News* (oct 27, 1966) 154-59

- CRAWFORD, L., "Non, Jesus n'est pas mort sur le Golgotha", *CCER* 33 (142, 1985) 17-29, 34 (143, 1986) 20-22, (144, 1986) 37-42
- EDWARDS, W D et al., "On the Physical Death of Jesus", *Journal of the American Medical Association* 255 (11, March 21, 1986), 1455-63
- GILLY, R., *Passion de Jesus Les conclusions d'un medecin* (Paris Fayard, 1985)
- LOSSEN, W., "Blut und Wasser aus der Seite Jesu", *TGl* 33 (1941) 48-49
- MARCOZZI, V., "Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la risurrezione di N S", *Gregorianum* 39 (1958) 440-62
- MERRINS, E M., "Did Jesus Die of a Broken Heart?", *BSac* 62 (1905) 38-53, 229-44
- PRIMROSE, W B., "A Surgeon Looks at the Crucifixion", *HibJ* 47 (1948-1949) 382-88
- SAVA, A F., "The Wounds of Christ", *CBQ* 16 (1954) 438-43
- , "The Wound in the Side of Christ", *CBQ* 19 (1957) 343-46 En lineas generales, la tesis es reiterada en 'The Blood and Water from the Side of Christ', *AER* 138 (1958) 341-45
- SHARPE, N W., "A Study of the Definitive Cause of the Death of the Lord Jesus Christ", *BSac* 87 (1930) 423-52
- SIMPSON, A R., "The Broken Heart of Jesus", *Expositor* 8ª ser, 2 (1911) 310-21
- SMITH, D E., "An Autopsy of an Autopsy Biblical Illiteracy Among Medical Doctors", *Westar* 1 (2, 1987) 3-6, 14-15
- SOUTHERLAND, W., "The Cause of Christ's Death", *BSac* 88 (1931) 476-85 Respuesta a Sharpe y Young
- TROGER, K W., "Jesus, the Koran, and Nag Hammadi", *TD* 38 (1991) 213-18 (sobre la idea islamica de que Jesus no murio en la cruz)
- WILKINSON, J., "The Physical Cause of the Death of Christ", *ExpTim* 83 (1971-72) 104-7
- YOUNG, G L., "The Cause of Our Lord's Death", *BSac* 88 (1931) 197-206 Respuesta a Sharpe
- ZUGIBE, F T., "Two Questions About Crucifixion Does the Victim Die of Asphyxiation? Would Nails in the Hand Hold the Weight of the Body?", *Bible Review* 5 (1989) 34-43

### Parte 10ª: Rasgadura del velo del santuario (§43)

- BONNER, C., "Two Problems in Melito's Homily on the Passion", *HTR* 31 (1938) 175-90, esp 182-90 sobre "el angel y la rasgadura del velo del templo"
- BROWN, D., "The Veil of the Temple Rent in Twain from the Top to the Bottom", *Expositor* 5ª ser 2 (1895) 158-60
- CELADA, B., "El velo del Templo", *CB* 15 (1958) 109-12
- CHRONIS, H L., "The Torn Veil Cultus and Christology in Mark 15,37-39", *JBL* 101 (1982) 97-114
- DAUBE, D., "The Veil of the Temple", en *DNTRJ*, 23-26
- DE JONGE, M., "De berichten over het scheuren van het voorhangsel bij Jesus' dood in de synoptische evangeliën", *NTT* 21 (1966-1967) 90-114
- , "Het motief van het gescheurde voorhangsel van de tempel in een aantal vroeg christelijke geschriften", *NTT* 21 (1966-1967) 257-76
- , "Matthew 27,51 in Early Christian Exegesis", *HTR* 79 (1986) 67-79
- , "Two Interesting Interpretations of the Rending of the Temple-veil in the Testaments of the Twelve Patriarchs", *Bydragen* 46 (1985) 350-62

- GREEN, J B., "The Death of Jesus and the Rending of the Temple Veil (Luke 23,44-49)", en *SBLSP* 1991, 543-57
- JACKSON, H M., "The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross", *NTS* 33 (1987) 17-37
- LAMARCHE, P., "La mort du Christ et le voile du temple selon Marc", *NRT* 96 (1974) 583-99
- LEGASSE, S., "Les voiles du Temple de Jérusalem Essai de parcours historique", *RB* 87 (1980) 560-89
- LINDESKOG, G., "The Veil of the Temple", en *In honorem Antonii Fridrichsen sexagenariu* (*ConNT* 11, Lund Gleerup, 1947) 132-37
- MCCASLAND, S V., "Portents in Josephus and the Gospels", *JBL* 51 (1932) 323-35 (en ref a Mc 15,38, Mt 27,51-53)
- MONTEFIORE, H W., "Josephus and the New Testament", *NovT* 4 (1960) 139-60, esp 148-54 sobre la rasgadura del velo del santuario
- MOTYER, S., "The Rending of the Veil A Markan Pentecost?", *NTS* 33 (1987) 155-57
- NESTLE, EB., "Matt 27,51 und Parallelen", *ZNW* 3 (1902) 167-68
- PELLÉTIER, A., "Le grand rideau du vestibule du Temple de Jerusalem", *Syria* 35 (1958) 218-26
- , "La tradition synoptique du 'Voile déchiré' a la lumière des réalités archéologiques", *RechSR* 46 (1958) 161-80
- , "Le 'Voile' du temple de Jerusalem est-il devenu la 'Portiere' du temple d'Olympie?", *Syria* 32 (1955) 289-307
- SYLVA, D D., "The Temple Curtain and Jesus' Death in the Gospel of Luke", *JBL* 105 (1986) 239-50
- ULANSEY, D., "The Heavenly Veil Torn Mark's Cosmic *Inclusio*", *JBL* 110 (1991) 123-25
- YATES, J E., "The *Velum Scissum* Mark 15 38", en *The Spirit and the Kingdom* (Londres SPCK, 1963) 232-37
- ZAHN, T., "Der zerrissene Tempelvorhang", *NKZ* 13 (1902) 729-56

### Parte 11ª: Fenómenos especiales en Mt 27,51-53 (§43)

- AGUIRRE, R., "El Reino de Dios y la muerte de Jesus en el evangelio de Mateo", *EstEcl* 54 (1979) 363-82 (sobre Mt 27,51-53)
- , *Exegesis de Mateo 27,51b-53* (Institucion San Jeronimo 9, Vitoria Eset, 1980)
- ALLISON, D C., *The End of the Ages Has Come* (Filadelfia Fortress, 1985) 40-50 (sobre el caracter escatologico de la escena de la muerte en Mateo)
- BIEDER, W., *Die Vorstellung von der Hollenfahrt Jesu Christi* (ATANT 19, Zurich Zwingli, 1949), esp 49 56 sobre Mt 27,51b 53
- BLINZLER, J., 'Zur Erklärung von Mt 27,51b-53 Totenaufstehung am Karfreitag', *TGl* 35 (1943) 91 93
- CERFAUX, L., "Les Saintes de Jerusalem", en *Recueil Lucien Cerfaux*, 3 vols (Gembloux Duculot, 1954-62) II, 389-413
- ESSAME, W G., "Matthew xxvii 51-54 and John v 25-29", *ExpTim* 76 (1964-65) 103
- FASCHER, E., *Das Weib des Pilatus* (Matthaus 27,19 *Die Auferweckung der Heiligen* (Matthaus 27,51-53) (Hallische Monographien 20, Halle Niemeyer, 1951), respectivamente 5-31, 32-51
- FULLER, R C., "The Bodies of the Saints, Mt 27,52-53", *Scripture* 3 (1948) 86 87
- GRASSI, J A., "Ezekiel 37,1-14 and the New Testament", *NTS* 11 (1964-65) 162-64

- GSCHWIND, K., *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (NTAbh 2.3-5; Münster: Aschendorf, 1911), esp. 185-99 sobre Mt 27,52-53.
- HILL, D., "Matthew 27,51-53 in the Theology of the Evangelist", *IBS* 7 (1985) 76-87.
- HUTTON, D. D., "The Resurrection of the Holy Ones" (tesis doctoral; Cambridge, MA: Harvard Univ., 1970).
- KEANE, W., "The Dead Arose [Matt 27:52-53]", *Australasian Catholic Record* 25 (1948) 279-89.
- LANGE, J., "Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu in den synoptischen Evangelien", en H. Merklein / J. Lang (eds.), *Biblische Randbemerkungen* (R. Schnackenburg Schülerfestschrift; Würzburg: Echter, 1974) 40-55.
- MAISCH, I., Die österliche Dimension des Todes Jesu. Zur Osterverkündigung in Mt 27,51-54", en L. Oberlinner (ed.), *Auferstehung Jesu-Auferstehung der Christen* (QD 105; Friburgo: Herder, 1986) 96-123.
- RIEBL, M., *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53* (SBB 8; Stuttgart: KBW, 1978).
- , "Jesu Tod und Auferstehung – Hoffnung für unser Sterben", *BibLit* 57 (1984) 208-13, sobre Mt 27,51b-53.
- SCHUBERT, U., "Eine Jüdische Vorlage für die Darstellung der Erschaffung des Menschen in des sogenannten Cotton-Genesis-Rezension?", *Kairos* 17 (1975) 1-10 (en ref. a Mt 27,51b-53).
- SENIOR, D., "The Death of God's Son and the Beginning of the New Age (Matthew 27:51-54)", en *TLOTC*, 29-51.
- , "The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51-53)", *CBQ* 38 (1976) 321-29.
- , "Matthew's Special Material" (p. 101, *supra*), 277-85.
- VITTONATTO, G., "La risurrezione dei morti (Mt xxvii,52-53)", *Sapienza* 9 (1956) 131-60.
- WENHAM, J. W., "When were de Saints Raised? A Note on the Punctuation of Matthew xxvii.51-53", *JTS* NS 32 (1981) 150-52.
- WINKLHOFER, A., "Corpora Sanctorum", *TQ* 133 (1953) 30-67, 210-17. Respuesta Zeller, "Corpora".
- WITHERUP, R. D., "The Death of Jesus and the Raising of the Saints: Matthew 27:51-54 in Context", en *SBLSP* 1987, 574-85.
- ZELLER, H., "Corpora sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,52-53", *ZKT* 71 (1949) 385-465.

### Parte 12<sup>a</sup>: Reacciones sinópticas ante la muerte: confesión del centurión; las mujeres galileas (§44)

- BAUCKHAM, R., "Salome the Sister of Jesus, Salome the Disciple of Jesus, and the Secret Gospel of Mark", *NovT* 33 (1991) 245-75.
- BLIGH, P. H., "A Note on *Huios Theou* in Mark 15:39", *ExpTim* 80 (1968-69) 51-53.
- BRATCHER, R. G., "A Note on *huios theou* (Mark xv.39)", *ExpTim* 68 (1956-57) 27-28.
- , "Mark xv.39: the Son of God", *ExpTim* 80 (1968-1969) 286.
- CROSSAN, J. D., "Mark's and the Relatives of Jesus", *NovT* 15 (1973) 81-113, esp. 105-10 sobre Mc 15,40.47.
- DAVIS, P. G., "Mark's Christological Paradox", *JSNT* 35 (1989) 3-18, sobre Mc 15,39.
- DECHENT, H., "Der 'Gerechte'—eine Bezeichnung für den Messias", *TSK* 100 (1927-1928) 438-43 (en ref. a Lc 23,47).

- GERHARDSSON, B., "Mark and the Female Witnesses", en H. Behrens et al. (eds.), *DUMU-E2-DUB-BA-A* (Å. W. Sjöberg Festschrift; Filadelfia: University of Penn. Museum, 1989) 217-26.
- GLASSON, T. F., "Mark xv.39: the Son of God", *ExpTim* 80 (1968-1969) 286.
- GOODSPEED, E. J., *Problems of New Testament Translation* (University of Chicago, 1945), esp. 90-91 sobre Lc 23,47.
- GOODWIN, D. R., "*Theou Huios*, Matt xxvii.54, y Mark xv.39", *JBL* 6 (jun. 1886) 128-31.
- GUY, H. A., "Son of God in Mk 19:39", *ExpTim* 81 (1969-1970) 151.
- HANSON, R. P. C., "Does *dikaïos* in Luke xxiii.47 Explode the Proto-Luke Hypothesis?", *Hermathena* 60 (1942) 74-78.
- HARNER, P. B., "Qualitative Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1", *JBL* 92 (1973) 75-87.
- HARRIS, J. R., "The Origin of a Famous Lucan Gloss", *ExpTim* 35 (1923-1924) 7-10 (sobre Lc 23,48).
- HENGEL, M., "Maria Magdalene und die Frauen als Zeugen", en O. Betz et al. (eds.), *Abraham unser Vater* (O. Michel Festschrift; Leiden: Brill, 1963) 243-56 (en ref. a Mc 15,40-41.47 y par.).
- JOHNSON, E. S., "Is Mark 15,39 the Key to Mark's Christology?", *JSNT* 31 (1987) 3-22.
- KARRIS, R. J., "Luke 23,47 and the Lucan View of Jesus' Death", *JBL* 105 (1986) 65-74. También *RDLJ*, 68-78, 187-89.
- KETTER, P., "Zur Ehrenrettung der Männer auf Golgotha", *TPQ* 84 (1931) 746-58 (en ref. a Lc 23,49).
- KILPATRICK, G. D., "A Theme of the Lucan Passion Story and Luke xxiii,47", *JTS* 43 (1942) 34-36.
- MANUS, C. U., "The Centurion's Confession of Faith (Mk 15,39)", *Bulletin de Théologie Africaine/Bulletin of African Theology* 7 (1985) 261-78.
- MICHAELS, J. R., "The Centurion's Confession and the Spear Thrust", *CBQ* 29 (1967) 102-9.
- POBEE, J., "The Cry of the Centurion—a Cry of Defeat", en *TJCSM*, 91-102.
- RYAN, R., "The Women from Galilee and Discipleship in Luke", *BTB* 15 (1985) 56-59.
- SCHNEIDER, C., "Der Hauptmann am Kreuz. Zur Nationalisierung neutestamentlicher Nebenfiguren", *ZNW* 33 (1934) 1-17.
- SCHOTTROFF, L., "Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu", *EvT* NS 42 (1982) 3-25.
- SCHWEIZER, E., "Scheidungsrecht der jüdischen Frau? Weibliche Jünger Jesu?", *EvT* NS 42 (1982) 294-300, esp. 297-300 sobre Mc 15,40ss.
- STOCK, K., "Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangeliums", *ZKT* 100 (1978) 289-301.
- STOCKKLAUSNER, S. K. / C. A. Hole, "Mark 15,39 and 16,6-7; A Second Look", *Mc-Master Journal of Theology* 1 (1990) 34-44.

### Parte 13<sup>a</sup>: Reacciones joánicas ante la muerte: costado punzado; huesos rotos (§44: Jn 19,31-37)

- (Los estudios puramente fisiológicos sobre la herida en el costado y la efusión de sangre y agua como la causa de la muerte de Jesús han sido enumerados en parte 9<sup>a</sup>, *supra*.)
- BARTON, G. A., "A Bone of Him Shall Not Be Broken", *JBL* 49 (1930) 13-19.

- BLASS, F, "Über Ev John 19,35", *TSK*75 (1902) 128-33
- BRAUN, F-M, "L'eau et l'Esprit", *RThom* 49 (1949) 5-30, esp 15-20 sobre Jn 19,34
- CHASE, F H, "Two Notes on St John's Gospel", *JTS* 26 (1925) 381, sobre Jn 19,34
- CULPEPPER, R A, "The Death of Jesus An Exegesis of John 19,28-37", *Faith and Mission* 5 (1988) 64-70
- DECHENT, H, "Zur Auslegung der Stelle Joh 19,35", *TSK*72 (1899) 446-67
- DE LA POTTERIE, I, 'Le symbolisme du sang et de l'eau en Jn 19,34', *Didaskalia* 14 (1984) 201-30
- , 'Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto' Sangue di Christo e oblata-vita', *CCat* 137 (3266, 1986) 105-18
- DUNLOP, L, "The Pierced Side Focal Point of Johannine Theology", *TBT* 86 (1976) 960-65
- FORD, J M, "'Mingled Blood' from de Side of Christ (John xix 34)", *NTS* 15 (1968-69) 337-38
- HAENSLER, B, "Zu Jo 19,35", *BZ* 11 (1913) 44-48
- HARDER, G, "Die bleibenden Zeugen (1 Cor 15,6 Jn 19,35)", *Theologia Viatorum* 11 (1966-1972) 83-90
- HARRISON, S J, "Cicero and 'Crurifragium'", *Classical Quarterly* 33 (1983) 453-55, esp 454
- HEMELSOET, B, "L'ensevelissement selon Saint Jean", en *Studies in John* (J N Sevens-ter Festschrift, NovTSup 24, Leiden Brill, 1970) 47-65 (sobre Jn 19,31-42)
- HENNINGER, J, 'Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens', en J Szabadfalvi et al (eds), *Studia Ethnographica et Folkloristica in honorem Bela Gunda* (Debrecen Kossuth, 1971) 603-702
- HULTKVIST, G *What Does the Expression "Blood and Water" Mean in the Gospel of John 19,34?* (Vrigstad, Sweden, 1947)
- KEMPTHORNE, R, "As God is my Witness' John 19,34-35", en *StEv* VI, 287-90
- LAVERGNE, C, "Le coup de lance au coeur de Jesus", *Sindon* 10 (11, 1967) 7-14
- LEFEVRE, A, "Die Seitenwunde Jesu", *Geist und Leben* 33 (1960) 86-96
- LEROY, H, "'Kein Bein wird ihm zerbrochen werden' (Jo 19,31-37)", en R Kilian et al (eds), *Eschatologie* (E Neuhausler Festschrift, St Ottilien EOS, 1981) 73-81
- MALATESTA, E, "Blood and Water from the Pierced Side of Christ", en P-R Tragan (ed), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni* (Studia Anselmiana 66, Roma Anselmiana, 1977) 165-81
- MENKEN, M J J, 'The Old Testament Quotation in Jn 19,36 Sources, Redaction, Background', en *FGN* III, 2101-18
- , "The textual Form and the Meaning of the Quotation from Zech 12 10 in John 19 37", *CBQ* 55 (1993) 494-511
- MEYER, E, "Sinn und Tendenz der Schlusszene am Kreuz in Johannesevangelium", *SPAW* (1924) 157-62
- MIGUENS, M, "Salio sangre y agua' (Jn 19,34)", *SBFLA* 14 (1963-64) 5-31
- MINEAR, P S, "Diversity and Unity A Johannine Case-Study", en *MNTS*, 162-75 (sobre Jn 19,34-37)
- NESTLE, Eb, "John xix 37", *ExpTim* 24 (1912-1913) 92 Sobre *ekeinos* de 19,35 (a pesar del titulo)
- RICHTER, G, "Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b)", *MTZ* 21 (1970) 1-21 Publicado de nuevo en *RSJ*, 120-42
- SEYNAEVE, J, "Les citations scripturaires en Jn , 19,36-37 une preuve en faveur de la typologie de l'agneau pascal?", *Revue Africaine de Theologie* 1 (1977) 67-76

- VELLANICKAL, M, "Blood and Water", *Jeevadharma* 8 (1978) 218-30
- VENETZ, H J, "Zeuge des Erhohten Ein exegetischer Beitrag zu Joh 19, 31-37", *FZPT* 23 (1976) 81-111
- WILKINSON, J, "The Incident of the Blood and Water in John 19 34", *STJ* 28 (1975) 149-72

## Introducción: Estructura de los relatos de la crucifixión y sepultura de Jesús

Llegamos a la última de las cuatro principales divisiones del RP que he llamado “actos”. Al igual que he venido haciendo hasta ahora, para las subdivisiones del comentario me atenderé sobre todo a la secuencia de Marcos. Reconozco, naturalmente, que tal segmentación no corresponde a veces a las secuencias de los otros evangelios, las cuales varían de la marcana. Pero, como señalo en las respectivas escenas, tendré cuidado de avisar al lector de las peculiaridades en el tratamiento de cada escena en los otros evangelios y de la ordenación del material en ellos. En este “acto” final del RP entran muy variados personajes y lugares, y el orden que en cada caso se ha dado a material tan diverso tiene una inusitada importancia para conocer el pensamiento del correspondiente evangelista. Por eso he considerado oportuno, antes de proceder al comentario de las distintas secciones, ofrecer una visión general de las tres diferentes estructuras (Marcos/Mateo, Lucas y Juan) de los relatos de la crucifixión y sepultura de Jesús. El conocimiento de esos tres diferentes modos de distribuir el material arroja luz respecto a cómo fueron compuestos tales relatos; por lo cual, al describir cada estructura, haré algunas observaciones generales sobre composición. En parte, Lucas se aproxima a Marcos/Mateo, y en parte tiene una estructura distinta. Para facilitar la apreciación de ambas facetas lucanas incluiré, con fines comparativos, una columna relativa al tercer evangelista en mi presentación de la estructura de Marcos/Mateo y luego dedicaré a la estructura lucana un análisis aparte.

### A. Estructura del relato de Marcos/Mateo

El cuadro 6 de las pp. 1076-78 contiene, esquematizados, los principales elementos de Mc 15,20b-47 y Mt 27,31b-61<sup>1</sup> (más los de Lc 23,26-

---

<sup>1</sup> Se podría ampliar hasta 27,66. La sepultura (27,57-61) y la guardia en el sepulcro (27,62-66), aunque concluyen el RP, funcionan como parte de una quinta sección que narra la resurrección de Jesús (p. 1531, *infra*).



56). En ese esquema, después de la transición introductoria, el relato marcano se compone de cinco partes (cuatro [§40-44] concernientes a Jesús crucificado, más la sepultura como quinta con sus propias subdivisiones [§45-46]). El eje es la parte tercera (§42), donde Jesús, al morir, pronuncia sus únicas palabras. Por otro lado, en las partes segunda y cuarta, se narran actividades que muestran las reacciones frente a Jesús de quienes lo ven en la cruz. Además de esta disposición general, el esquema narrativo ternario está presente en las tres burlas de que es objeto Jesús antes de su muerte y en el señalamiento de tres períodos del día (horas tercia, sexta y nona)<sup>2</sup>. Matera cree que Marcos realizó una separación sistemática de secciones utilizando para el comienzo y para el final un mismo tipo de declaración, pero los ejemplos que ofrece son generalmente forzados<sup>3</sup>.

El contenido del relato marcano está en gran medida determinado, tanto material como verbalmente, por el deseo de mostrar cómo se cumple lo anunciado. La burla de Jesús en la cruz y los sucesos inmediatamente posteriores a su muerte continúan y realizan las declaraciones efectuadas en el proceso judío sobre la destrucción del santuario y la identificación de Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios. Más prominente todavía es el cumplimiento de los temas veterotestamentarios: v. gr., la descripción efectuada por el salmista del justo doliente al que sus enemigos escarnecen y abofetean; la acusación recogida en Sab 2,17-20 sobre la impotencia del justo para evitar una muerte ignominiosa, pese a su afirmación de que Dios está de su lado y de que él mismo es el hijo de Dios, o la queja recogida en un versículo de los salmos, que resuena en el grito de Jesús al morir. La presencia de esos temas en el re-

<sup>2</sup> Esas horas forman parte de un esquema temporal más amplio que se encuentra a lo largo del RP marcano, pero no sirven para subdividir el relato de la crucifixión (p. ej., las referencias a las horas sexta y nona se encuentran dentro de un mismo versículo (!)).

<sup>3</sup> Véase su *Kingship*, 57. Sostiene que las referencias a las horas tercia y sexta sirven para encerrar material tradicional, sin caer en la cuenta de lo que he dicho en la nota 2. Hay un considerable recurso a la imaginación en su afirmación de que “lo vistieron de púrpura” y “lo despojaron de la púrpura”, de 15,17.20a, es una repetición destinada a separar el material comprendido entre ambas frases; son simplemente referencias a acciones correlativas. Y lo mismo se puede decir de “grita a Elías” y “veamos si viene Elías a bajarlo”, de 15,35.36. Me parece también forzada la división propuesta por Robbins (“Reversed”), quien forma una unidad (15,16-24) con la burla en el pretorio, la conducción de Jesús a la crucifixión y algunos preliminares de ésta, todo bajo el título: “Burla de Jesús como rey”. ¿Cómo encajan en ese encabezamiento Simón de Cirene, el Gólgota y el ofrecimiento de vino mezclado con mirra? Bailey (“Fall”, 103) aísla 15,40-46 y encuentra una estructura quiástica en 15,20-39. Pero la admisión del quiasmo obliga a cosas tan improbables como convertir las burlas de los transeúntes en la escena principal—dejando en un lugar secundario las únicas palabras de Jesús, las del momento de su muerte—o situar al centurión romano que reconoce la filiación divina de Jesús en paralelo con Simón de Cirene, cuando en Marcos (a diferencia de Lucas) está más próximo, por la estructura del relato y por los orígenes, a José de Arimatea.

lato de la crucifixión resulta indiscutible; menos cierto, en cambio, es que se hayan utilizado aquí otros que han sido propuestos. Por ejemplo, Matera (*Kingship*) encuentra el tema del rey a lo largo de Marcos, aun cuando no se percibe claramente<sup>4</sup>. Pero ni un determinado tema ni la realización de lo anunciado explican cuanto refiere Marcos acerca de la crucifixión. Sobre todo en la parte 1ª (§40, *infra*) veremos elementos que no sirvieron al evangelista para ningún fin dramático o teológico evidente. Pienso especialmente en el nombre de lugar “Gólgota”, en el título “el rey de los judíos” y en el ofrecimiento de vino mezclado *con mirra*. Se trata probablemente de elementos que ya figuraban en una forma antigua del relato, y en algunos de ellos hay base para debatir acerca de su historicidad.

*Composición.* Las precedentes observaciones respecto a la estructura narrativa de la crucifixión según Marcos tienen validez con independencia de cualquier teoría sobre la composición que uno pueda sostener. Inevitablemente encontramos la misma diversidad de teorías de este tipo que hemos visto en relación con anteriores partes del RP. Ocurre así que muchos creen descubrir un primitivo *núcleo premarcano* (en ocasiones juzgado histórico) que Marcos reelaboró por primera vez o después de haber llegado hasta él ya modificado. A ese núcleo, Finegan adscribiría 15,21.22a.24a. 26.37.40-41, mientras que Linnemann propone 15,22a.24a.25a.33.34a.37.38 y Bultmann sugiere 15,20b-24a.(27).37. Dormeyer opina que 15,21.22a.23.24a. 26.27.31a.32c.34ab.37.38.40 tuvo su origen en una comunidad judeocristiana primitiva. Otra teoría popular quiere que la versión marcana de la crucifixión sea el resultado de *combinar dos relatos*. Schreiber juzga histórico el primero (15,20b-22a.24.27) y lo asocia con Simón de Cirene, en tanto que ve el segundo (15,25.26.29a.32c.33.34a.37.38) como apocalíptico coloreado con reminiscencias veterotestamentarias. En referencia a 15,22-33, Taylor atribuye 15,22-24.26.29.30 a Marcos A, y 15,25.27.31.32.33 a Marcos B. En estas teorías sobre la composición se invocan los usuales (y frágiles) criterios de las palabras, de los duplicados y del interés teológico para des-

<sup>4</sup> En las pp. 62-63 expone esta idea. Según él, la situación de los otros dos crucificados a la derecha y a la izquierda de Jesús corresponde a los asientos a su derecha y a su izquierda en la gloria pedidos por Santiago y Juan (10,37.40). La burla que se hace del grito de Jesús sobre el abandono, en 15,34-35, es la burla del grito de un falso rey mesías (aunque ninguno de los términos aparece en estos versículos). El asombro de Pilato al saber que Jesús ya había muerto (15,44) refleja el asombro del mismo Pilato en 15,5 respecto al “rey de los judíos” (pese a que 15,5 relaciona el asombro con el silencio de Jesús frente a múltiples acusaciones dirigidas contra él) y contribuye a crear la impresión de que a Jesús se le da sepultura como a un rey (!). Según Matera, la información sobre la muerte de Jesús la obtuvo Pilato del centurión “que proclamó que el rey de los judíos era el hijo de Dios” (aun cuando Marcos no asocia al centurión con la expresión “el rey de los judíos”).

## Cuadro 6. Comparación de los relatos sinópticos de la crucifixión y sepultura de Jesús

§39. Episodio de transición: Jesús llevado a crucificar<sup>5</sup>

Mc 15,20b-21	Mt 27,31b-32	Lc 23,26-32
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se llevan a Jesús</li> <li>• Simón el Cirineo</li> <li>• Padre de Alejandro y Rufo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lo mismo</li> <li>• Lo mismo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lo mismo</li> <li>• Lo mismo</li> <li>• Multitud e hijas de Jerusalén seguían a Jesús y se lamentaban por él; Jesús les habló.</li> </ul>

## §40. Jesús crucificado, parte 1ª: El contexto

Mc 15,22-27	Mt 27,33-38	Lc 23,33-34
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Siete elementos (enumerados en p. 1113 <i>infra</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Seis elementos en el mismo orden que Marcos (omite la hora tercia; añade los guardias<sup>6</sup>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cuatro elementos reordenados (centrados en las palabras de Jesús "Padre, perdónalos")</li> </ul>

## §41. Jesús crucificado, parte 2ª: Actividades junto a la cruz

Mc 15,28-32	Mt 27,39-44	Lc 23,35-43
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Burlas por parte de tres grupos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lo mismo (ampliados 2º grupo y burla)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El pueblo, observando</li> <li>• Burlas por parte de tres grupos (con otra composición que en Marcos)</li> <li>• El "buen ladrón"</li> </ul>

<sup>5</sup> Ésta no es realmente una escena separada en Marcos/Mateo (ni en Juan), sino una frase que sirve de transición. La ampliación lucana me obligará a dedicarle §39.

<sup>6</sup> Mc 15,25, «Era la hora tercia, y lo crucificaron», ocupa el mismo lugar de la secuencia que Mt 27,36: «Y habiéndose sentado, lo guardaban allí».

## §42. Jesús crucificado, parte 3ª: Últimos acontecimientos y muerte

Mc 15,33-37	Mt 27,45-50	Lc 23,44-46
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Oscuridad desde hora sexta a nona</li> <li>• A hora nona, grito de desolación de Jesús</li> <li>• Interpretación de llamamiento a Elías</li> <li>• Ofrecimiento de vino agrio; burla sobre Elías</li> <li>• Habiendo lanzado un grito, Jesús expiró</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lo mismo</li> <li>• Lo mismo</li> <li>• Lo mismo</li> <li>• Lo mismo</li> <li>• Habiendo dado un fuerte grito, Jesús exhaló el espíritu</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lo mismo (sol eclipsado)</li> <li>• Rasgado el velo del santuario</li> <li>• Grito de Jesús de entrega en manos del Padre</li> <li>• Habiendo dicho esto, Jesús expiró</li> </ul>

## §43-44. Jesús crucificado, parte 4ª: Acontecimientos subsiguientes a la muerte de Jesús

Mc 15,38-41	Mt 27,51-56	Lc 23,47-49
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rasgadura del velo del santuario</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lo mismo</li> <li>• Temblor de tierra, rocas resquebrajadas, tumbas abiertas, santos resucitados entraron en la ciudad santa</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• El centurión, habiendo visto, reconoció que Jesús era el Hijo de Dios</li> <li>• Cuatro mujeres galileas observaban a distancia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lo mismo (otros con el centurión)</li> <li>• Lo mismo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El centurión, habiendo visto, reconoció que Jesús era un hombre justo</li> <li>• Las multitudes volvían golpeándose el pecho</li> <li>• A distancia estaban los conocidos de Jesús y las mujeres galileas</li> </ul>

## §46-47. Sepultura de Jesús, partes 1ª y 2ª: José y el sepelio

Mc 15,42-47

- El atardecer; día de preparación para el sábado
- José pidió el cuerpo

Mt 27,57-61

- El atardecer
- Lo mismo

Lc 23,50-56a

- Lo mismo (José no había estado de acuerdo con la decisión en contra de Jesús).

• Pilato preguntó al centurión si Jesús había muerto<sup>7</sup>

• Pilato concedió el cuerpo a José

• Lo mismo

• José envolvió el cuerpo y le dio sepultura

• Lo mismo

• Dos mujeres observaron el sepulcro

• Dos mujeres sentadas frente al sepulcro

- Lo mismo
- Las mujeres observaron el sepulcro
- Regresaron y prepararon aromas

## §48. Sepultura de Jesús, parte 3ª: El sábado

Mt 27,62-66

- Después del día de preparación, los sumos sacerdotes obtuvieron una guardia para el sepulcro<sup>8</sup>

Lc 23,56b

- Las mujeres descansaron

<sup>7</sup> En lo tocante al abandono del esquema marcano por parte de Mateo, ésta es su omisión más extensa.

<sup>8</sup> Mateo realiza dos importantes adiciones en el relato básico de Marcos: esta escena al final y, antes, los fenómenos producidos con la tierra, las rocas y las tumbas a la muerte de Jesús (véase §43).

cubrir etapas premarcanas. Tales criterios producen más acuerdo en relación con los elementos que he descrito al final del párrafo anterior como aparentemente inmotivados (principalmente 15,22-27)<sup>9</sup>.

Por el contrario, si nos remontamos en nuestro juicio hasta donde es posible apreciar rasgos narrativos (formas ternarias) y alusiones al AT, el método subyacente al minucioso análisis de los textos premarcanos por versículos y medios versículos se vuelve poco fiable. La desalentadora discrepancia en los resultados obtenidos por los distintos estudiosos (véase también APÉNDICE IX) muestra lo problemático de la empresa. A estas dificultades, si Juan no depende de Marcos, debemos añadir la cuestión joánica. La coincidencia entre los dos evangelios no consiste sólo en detalles (el nombre del lugar, la crucifixión entre dos criminales, la inscripción de la cruz, la burla por los jefes de los sacerdotes, la repartición de los vestidos, el ofrecimiento de vino agrio [*oxos*], la mención de María Magdalena y otra María), sino también en la presencia de formas ternarias y de reflejos de los salmos. En otras palabras: hay una coincidencia de Juan con Marcos en aspectos que la mayor parte de los análisis en busca de elementos premarcanos consideran como adiciones marcanas o rasgos de una segunda fuente. Entiendo, pues, que si bien aquí, como en otras partes, son perceptibles antiguas tradiciones (compartidas independientemente por los evangelios), no se pueden abrigar muchas esperanzas de reconstruir un relato premarcano, aunque hay buenas razones para pensar que existió.

## B. Estructura del relato de Lucas

Una mirada a la columna de Lucas del cuadro 6, *supra*, muestra hasta qué punto el texto de Lucas es paralelo al de Marcos. Resulta especialmente llamativo el hecho de que, en conjunto, la secuencia de episodios similares es la misma. Taylor (*Passion*, 92) objeta que Lc 23,33-49 (en mi comentario, las partes 1ª a 4ª de *Jesús crucificado*) tiene 265 palabras, de las que sólo 74 se encuentran en el material comparable de Marcos (por tanto, sólo el 28%)<sup>10</sup>. Pero tal estadística nos parece algo menos impresionante cuando nos damos cuenta de que Lucas ofrece aquí material que Marcos sitúa en otros lugares, como es el caso del escarnecimiento de Jesús por los romanos.

<sup>9</sup> Pesh (*Markus* II, 482), como de costumbre, opina que Marcos en su estado actual refleja el relato primitivo, por lo cual rechaza la fragmentación. Percibe dos subsecciones: 15,20b-24 y 15,25-32.

<sup>10</sup> Casi la cuarta parte de las 74 palabras paralelas se encuentran en tan sólo dos versículos (23,44-45).

Muchos de los elementos lucanos no idénticos a los de Marcos reflejan temas comunes a Lucas-Hechos, como el perdón, la paz espiritual con Dios o la gente compasiva en contraste con las autoridades. Esto suscita una vez más el debate de si Lucas dispuso de una fuente especial o si efectuó una libre adaptación del material marciano (posiblemente con ayuda de elementos aislados de tradición no conocidos por Marcos). Aquí, como en ocasiones anteriores, me inclino por la segunda posición. En todo caso hay algo cierto: Lucas escribió y adaptó con todo cuidado el relato final de 23,26-56. Aquello que pudo haber tomado de Marcos lo acopló a una estructura mucho más perfecta que la marciana:

a) 23,26-32 (§39: Jesús llevado a crucificar). Aquí aparecen tres partes favorables: I) Simón, que porta la cruz detrás de Jesús, dando la imagen de un discípulo; II) la gran multitud del pueblo y las hijas de Jerusalén, que siguen a Jesús golpeándose y lamentándose, y III) los malhechores, uno de los cuales mostrará luego a Jesús el máximo respeto. Véase, en el apartado e), el paralelo de otras tres partes favorables a Jesús después de su muerte.

b) 23,33-34 (§40: El comienzo de la crucifixión). Consiste en tres subsecciones I) el nombre del lugar, el hecho de la crucifixión y la colocación de los dos malhechores, elementos tomados de Marcos; II) la petición de perdón al Padre, peculiar de Lucas, y III) la repartición de los vestidos, elemento tomado de Marcos. La dulzura del Jesús típicamente lucano es realzada por la hostilidad circundante.

c) 23,35-43 (§41: Actividades junto a la cruz). Cinco elementos en total: I) el pueblo que observa (en actitud no hostil); II) mofa por parte de los magistrados; III) burlas también de los soldados; IV) blasfemia de uno de los malhechores; V) mientras que el otro muestra compasión y respeto y es recompensado. Las tres actitudes centrales son hostiles y se asemejan a las de Marcos, salvo algún cambio relativo a personas tomadas de otra escena marciana<sup>11</sup>. En cambio, las actitudes I y II no encierran hostilidad, son peculiares de Lucas y suavizan la impresión negativa de la escena.

d) 23,44-46 (§42: Últimos acontecimientos y muerte). Más breve aquí que Marcos, Lucas contiene dos elementos: I) la *oscuridad* desde la hora sexta hasta la nona, mientras el sol está eclipsado, junto con la *rasgadura* del velo del santuario (acontecimientos ambos tomados de Marcos, donde también

<sup>11</sup> Los transeúntes de la tríada que en el relato marciano se burlan de Jesús pasan a ser en Lucas, más positivamente, el pueblo que observa. Pero, como Lucas también presenta una tríada negativa de escarnecedores, hace que los soldados (romanos) desempeñen el papel de los transeúntes de marcianos. En Marcos, los soldados romanos hostiles a Jesús aparecieron antes (15,16-20a), en una escena subsiguiente al proceso romano que Lucas no conservó en esa secuencia, trasladándola aquí.

la oscuridad precede a la muerte de Jesús pero la desgarradura es posterior a ella); II) Jesús, lanzando un fuerte grito (como en Marcos), encomienda su espíritu al Padre (casi lo opuesto de Marcos, donde se siente abandonado por Dios). Lucas ha reunido antes todos los elementos negativos de modo que, después de una más resignada muerte de Jesús, todo sea positivo.

e) 23,47-49 (§44: Reacciones subsiguientes a la muerte). Esto no es antitéticamente paralelo a §41 como en Marcos (porque allí Lucas ha neutralizado ya la hostilidad de las tres burlas mediante su ordenación del material), sino complementariamente paralelo a §39 con sus tres personas o grupos favorables a Jesús. Aquí hay también tres partes favorables: I) el centurión, que glorifica a Dios y confiesa que Jesús era un hombre justo, comparable a Simón, el portador de la cruz después de Jesús; II) las multitudes que regresan golpeándose el pecho (al igual que la muchedumbre de §39); III) los conocidos de Jesús y las mujeres de Galilea que están observando desde lejos (en correspondencia con las “hijas de Jerusalén” de §39).

f) 23,50-56 (§46-48: Sepultura de Jesús y el día siguiente). José de Arimatea pide a Pilato el cuerpo de Jesús y lo deposita en un sepulcro aún no ocupado por nadie. Esta parte es paralela a Marcos, si bien omite (como Mateo) el asombro de Pilato de que Jesús haya muerto ya, aumenta el énfasis en la rectitud de José (quien, aunque miembro del consejo [sanedrín], se opuso a la decisión tomada por él) y (con una finalidad apologética) evita la posibilidad de que el cuerpo de Jesús pueda ser confundido con otro del mismo sepulcro. A la referencia marciana sobre las mujeres que observan dónde es depositado Jesús, Lucas añade la información de que ellas prepararon especias y ungüentos y descansaron el sábado. El último elemento lo trataré en una sección aparte, porque corresponde funcionalmente al texto mucho más amplio con que Mateo intenta cubrir el día entre el viernes de la muerte de Jesús y el domingo\* en que es revelada su resurrección.

Al realizar este análisis de la estructura del relato de la crucifixión según Lucas, he querido hacer ver cómo una imaginativa adaptación del material de Marcos puede estar en el origen de las muchas diferencias entre los dos evangelios. La teología lucana, más benevolente en cuanto al papel de los participantes humanos y el ejercicio de la misericordia por Jesús, subyace a esa adaptación. Pero hay que reconocer que el arte literario de

\* Como es sabido, los días de la semana judía, que comienza con el correspondiente a nuestro domingo, no tienen un nombre específico, sino que son mencionados mediante el correspondiente ordinal (“día primero”, “día segundo”, etc.), a excepción del sábado (o sabat) y, en el NT, Josefo y la literatura rabínica, también el viernes (“día de preparación”, o *parasceve*, [gr. *paraskeuē*]). Obviamente, pues, sólo de manera convencional se emplea en esta obra la palabra “domingo” con referencia al día en que fue encontrado vacío el sepulcro de Jesús. (*N. del T.*)

Lucas va más allá de una ordenación arquitectónica de elementos para servir a su teología. Por ejemplo, el desarrollo dramático del papel del malhechor favorable a Jesús (el “buen ladrón”) se aproxima a la técnica de Juan de elegir unos cuantos incidentes de la crucifixión y realzar sus posibilidades. Su Jesús soberano que puede prometer al malhechor la participación del paraíso “este día” (23,43) recuerda al Jesús que reina desde la cruz en el relato joánico. Precisamente a considerar la estructura de éste vamos a dedicar la última parte de la presente sección.

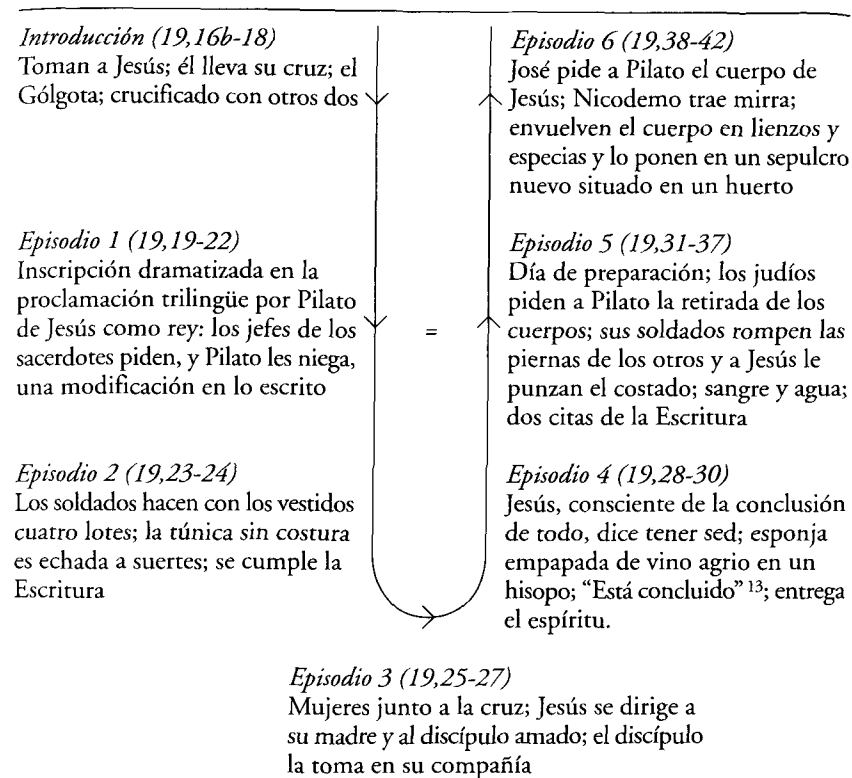
### C. Estructura del relato de Juan

En Lucas, a diferencia de Marcos/Mateo, la conducción de Jesús hasta el lugar de la crucifixión constituye una escena en sí integrada en la estructura general. En Juan, aunque no constituye una escena aparte, la salida de Jesús hacia el Gólgota aparece mezclada con material correspondiente al contexto de la crucifixión, por lo cual funciona a modo de una introducción que, unida a los seis episodios relativos a Jesús en la cruz y su sepultura, da lugar a una estructura quiástica (véase pág. siguiente). Ésta es en parte similar a la más compleja de siete episodios que vimos en el proceso ante Pilato (p. 894, *supra*); pero, a falta de la alternancia interior/exterior que servía allí de guía para limitar los episodios, las divisiones resultan mucho más discutibles en el presente caso<sup>12</sup>.

La cantidad de paralelismo en este quiasmo no es uniforme. La principal semejanza entre la introducción y el episodio 6 radica en la manera lacónica en que mencionan los sucesos, pero el episodio 6 es más extenso que la introducción. Hay un buen paralelismo entre los episodios 1 y 5. En cada uno de ellos, judíos hostiles a Jesús acuden a Pilato con una petición destinada a reducir la importancia de Jesús o a hacerlo salir de escena, pero el gobernador no accede del modo que ellos desean. Existe un moderado paralelismo entre los episodios 2 y 4, en lo concerniente al cumplimiento. Dado que, en conjunto, el tema del RP de Juan es el control que Jesús ejerce sobre todo y su victoria en la cruz, el episodio 3 funciona excelentemente como eje del relato de la crucifixión. Allí, Jesús está rodeado de un grupo de creyentes, que él convierte en una familia obediente a su voluntad. Ha cuidado de los que el Padre le dio, por lo cual bien puede declarar ahora que todo está concluido.

<sup>12</sup> Por ejemplo, Janssens de Varebeke (“Structure”) distingue siete episodios en la crucifixión como en el proceso ante Pilato. Une lo que yo llamo “introducción” a mi “episodio 1”, mientras que divide en dos mi “episodio 6”. También cabe discutir si “episodio 6” es un término adecuado o más bien debería yo hablar de “conclusión” para señalar la correspondencia con la “introducción”. Ninguna de ambas designaciones refleja el hecho de que 19,38-42 está más desarrollado que 19,16b-18 estilísticamente, pero menos que los otros episodios en los aspectos dramático y teológico.

Cuadro 7. Estructura quiástica del relato joánico de la crucifixión y sepultura



Juan utiliza los mismos motivos tradicionales de la crucifixión mencionados en la descripción del ambiente (cf. p. 1113, *infra*). Pero, mientras que enumera tres de ellos en su introducción (comparable a la formada por siete en Marcos), traslada dos (inscripción; repartición de los vestidos) a los episodios 1 y 2, obteniendo una dramatización teológica. Uno está tentado de considerar ese cambio como fruto exclusivo de la iniciativa del cuarto evangelista hasta que cae en la cuenta de que los episodios 1, 2 y 3 de Juan presentan tres reacciones ante Jesús crucificado simi-

<sup>13</sup> Desde la cruz, Jesús hace tres declaraciones en Juan y tres en Lucas; pero no se produce una duplicación entre los dos conjuntos de declaraciones (y cada conjunto de declaraciones es característico de la teología del respectivo evangelio). Además, ninguna de las seis declaraciones de Lucas y Juan es similar a la única atribuida a Jesús en Marcos/Mateo. Las tradicionales “siete palabras” de Jesús en la cruz son en gran medida una composición.

lares a las de los tres grupos que describe Marcos en sus actividades junto a la cruz (§41). Los tres grupos marcanos (transeúntes, jefes de los sacerdotes y compañeros de suplicio) son todos hostiles. Juan tiene un grupo realmente hostil (los jefes de los sacerdotes), uno parcialmente hostil (los soldados romanos) y uno favorable (las mujeres, la madre y el discípulo)<sup>15</sup>. Se puede especular que Juan ha adaptado imaginativamente Marcos; pero me parece más probable que el esquema narrativo ternario fuera parte del relato de la crucifixión en una etapa anterior y que cada evangelista realizara luego su propia adaptación. Lo mismo puede decirse de la coloración veterotestamentaria. No hay duda de que Juan moldeó estructural, dramática y teológicamente material sobre la crucifixión llegado a él; pero me parece poco probable que ese material le llegase de Marcos.

Dado que junto con los relatos sinópticos de la crucifixión y sepultura me propongo estudiar el ofrecido por Juan, por lo cual llamaré implícitamente la atención sobre las similitudes, creo conveniente ofrecer aquí una lista de detalles que aparecen en los sinópticos (en los tres o en alguno de ellos) pero no figuran en Juan:

- Simón de Cirene (los tres)
- Mujeres que se lamentan en el camino del Calvario (Lucas)
- Ofrecimiento de vino mezclado con mirra (Marcos/Mateo)
- Petición de perdón por Jesús para sus ejecutores (Lucas)
- Indicaciones de horas: tercia (Marcos); sexta a nona (los tres)
- Varias burlas (los tres)
- Arrepentimiento del "buen ladrón" (Lucas)
- Oscuridad sobre la tierra (los tres)
- El grito "Elōi, Elōi, lama sabachthani" (Marcos/Mateo)
- La idea de que Jesús busca la salvación en Elías (Marcos/Mateo)
- El fuerte grito final de Jesús (los tres)
- Las palabras "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" (Lucas)
- La rasgadura del velo del santuario (los tres)
- El temblor de tierra y las tumbas que se abren (Mateo)
- La reacción del centurión (los tres)
- El arrepentimiento de las multitudes al regreso (Lucas)
- La pregunta de Pilato para asegurarse de la muerte de Jesús (Marcos)
- La envoltura del cadáver (los tres)
- La compra de especias por las mujeres (Lucas)

(La bibliografía para esta introducción se encuentra en §37).

<sup>15</sup> De las cuatro (?) mujeres que están junto a la cruz en Juan y de las tres que observan desde lejos en Marcos, una es mencionada como presente por los dos evangelistas (María Magdalena) y otra podría ser la misma en ambos casos (una mujer llamada María; véase cuadro 8 en p. 1205, *infra*).

## §39

### Episodio de transición: Jesús llevado a crucificar (Mc 15,20b-21; Mt 27,31b-32; Lc 23,26-32; Jn 16b-17a)

#### TRADUCCIÓN

MARCOS 15,20b-21: <sup>20b</sup>Y lo sacan para crucificarlo; <sup>21</sup>y obligan a uno que pasaba por allí, un tal Simón el Cirineo, que venía del campo, el padre de Alejandro y Rufo, a tomar su cruz.

MATEO 27,31b-32: <sup>31b</sup>Y lo llevaron a crucificar. <sup>32</sup>Pero, saliendo, encontraron a un cirineo de nombre Simón; a éste lo obligaron a tomar su cruz.

LUCAS 23,26-32: <sup>26</sup>Y cuando lo llevaban, habiendo echado mano a Simón, cierto cirineo que venía del campo, lo cargaron con la cruz para que la llevase detrás de Jesús. <sup>27</sup>Lo seguía una gran multitud del pueblo y de mujeres que se daban golpes y se lamentaban por él. <sup>28</sup>Pero, volviéndose hacia ellas, dijo Jesús: "Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí. Más bien por vosotras llorad, y por vuestros hijos, <sup>29</sup>porque, mirad, vienen días en que dirán: 'Dichosas las estériles, y los vientres que no han engendrado, y los pechos que no han amamantado'. <sup>30</sup>Entonces empezarán a decir a los montes: 'Caed sobre nosotros', y a las colinas: 'Cubridnos'. <sup>31</sup>Porque si en el leño verde hacen esto, ¿en el seco qué se hará?" <sup>32</sup>Pero también eran llevados otros, dos malhechores, para ser ejecutados con él.

JUAN 19,16b-17a: <sup>16b</sup>Tomaron, pues, a Jesús consigo; <sup>17a</sup>y llevando él mismo la cruz, salió...

#### COMENTARIO

Ésta es una escena de transición que traslada a Jesús desde el lugar donde tenía su sede en Jerusalén la autoridad romana, y donde él había sido juzgado y condenado, al punto de las afueras de Jerusalén donde se

efectuaban las ejecuciones. Consta de dos elementos básicos: el *primero*, común a todos los evangelios, es una descripción de la conducción de Jesús y el transporte de la cruz, ya sea por el Cirineo\* o por Jesús mismo; el *segundo*, exclusivo de Lucas, es el seguimiento de Jesús por el pueblo y las mujeres, i. e., las “hijas de Jerusalén”, a las que él anuncia desgracia. En dos evangelios (Marcos y Mateo) el primer elemento sigue directamente a la burla y maltrato de Jesús por los soldados romanos. Pero algunos estudiosos consideran el escarnio romano de Mc 15,16-20a como una adición secundaria y sostienen que antes iba Mc 15,20b después de 15,15, con una ejecución inmediata de la sentencia de muerte.

## Conducción de Jesús; el transporte de la cruz; Simón el Cirineo

*Conducción de Jesús.* Los cuatro evangelios describen la misma acción inicial por la que se saca/lleva/toma a Jesús para conducirlo al lugar de la ejecución. En Mc 15,15 entregó a Jesús “para que fuera crucificado”, y en Mc 15,20b la acción de sacar a Jesús es descrita como el primer paso “para [ellos] crucificarlo” (igualmente, Mt 27,26 y 27,31b). Los que (aludidos por el pronombre elíptico “ellos”) sacan (Marcos: *exagein*) o llevan (Mateo: *apagein*) a Jesús son soldados romanos –los soldados romanos que poco antes se lo llevaron (Mc 15,15 *apagein*) o lo tomaron (Mt 27,27; *paralambanein*) para llevarlo adentro del pretorio y luego procedieron con “toda la cohorte” a escarnecerlo y maltratarlo. Como en Lucas y Juan no hay burla de los romanos después de la entrega de Jesús por Pilato, en esos evangelios se produce ambigüedad sobre quién es el sujeto plural de la acción que recibe Jesús: “lo llevaban” (Lc 23,26: *apagein*); “tomaron a Jesús consigo” (Jn 19,16b: *paralambanein*, en el sentido de tomar a Jesús en custodia). La fraseología joánica debió de parecer abrupta a algunos copistas: hay testimonios textuales que reducen *paralambanein* a participio (tomando a Jesús consigo) y, a imitación de los sinópticos, añaden “lo cargaron con la cruz” (Lc 23,26b) o “lo llevaron” (Mt 27,31; mismo verbo en Lc 23,26a). Tanto en Lucas como en Juan, la primera impresión sería que el sujeto plural de esas frases son las autoridades judías y el pueblo que estaban presentes al final del proceso romano. En pp. 1005-6, *supra*, expuse las razones para pensar que, pese a la vaguedad del antecedente, los lecto-

res de Jn 19,16 pueden considerar a los soldados romanos implicados en la conducción última de Jesús porque antes, en medio del proceso romano (19,1-4), Pilato lo había entregado a esos soldados, que lo azotaron y escarnecieron, e inmediatamente después de la llegada al lugar de la crucifixión se encuentran soldados presentes y activos (12,23-24). También en Lucas hay razones para que los lectores piensen que son soldados romanos los que llevan a Jesús en 23,26<sup>1</sup>. En cualquier caso, ninguno de los dos evangelistas escribe con el claro ánimo antijudío de *EvPe* 3,5c-6, donde explícitamente es el pueblo judío quien lleva a Jesús a la crucifixión.

Marcos emplea en 15,20b-21 el verbo *exagein*, cuyo prefijo *ex* indica que se saca a Jesús de alguna parte. Lógicamente, el lector piensa en el pretorio, si bien en la mente del evangelista podía haber una localización más diversa. Ningún sinóptico señala de modo preciso donde se hallaba el lugar de la crucifixión en relación con la ciudad amurallada de Jerusalén; pero, de varias maneras, los tres dan a entender que estaba fuera de las murallas. Cabe conjeturar que ese punto se encontraba cerca de un camino, en vista de que hay transeúntes que hablan a Jesús ya en la cruz (Mc 15,29; Mt 27,39). Al parecer, el camino conducía a la ciudad desde el campo, que era de donde venía Simón de Cirene cuando, transitando por esa vía, fue cargado con la cruz (Lc 23,26). En Mt 27,32 se encuentra el verbo “salir” (*exerchesthai*), acaso para indicar salida de la ciudad, como hace el mismo verbo (“salió”) en Jn 19,17, puesto que en el relato joánico Jesús ya estaba fuera del pretorio cuando fue entregado por Pilato (19,13.16a). Más adelante, Jn 19,20 va a dejar clara esta cuestión: “El lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad”; en él había un huerto, y en el huerto un sepulcro (19,41). La referencia de Heb 13,11-13 de que Jesús murió “fuera de la puerta [o campamento]” es parte de lo que debió de ser una imagen común.

Todo esto concuerda con lo que sabemos de las costumbres judías y romanas. En Lv 24,14 se especifica que el blasfemo debe ser llevado fuera del campamento y lapidado por toda la comunidad (también en Nm 15,35-36 [ambos pasajes contienen *exagein*, el verbo empleado aquí sólo por Mc 15,20b]). Cuando Israel se estableció en la tierra prometida, esa prescripción fue entendida como que la ejecución debía efectuarse *fuera de la ciudad*. Fue allí adonde condujeron a Nabot para lapidarlo por haber maldecido a Dios y al rey (1 Re 21,13) y adonde fue llevado Esteban para

\* Esta denominación se aplica exclusivamente al hombre de Cirene mencionado en el presente pasaje y, por alusión a él, a la persona que ayuda a otra en un trabajo penoso. En los demás casos, el gentilicio habitualmente empleado no es “cirineo”, sino “cireneo”, “cirenaico” e incluso “cirenense”. (*N. del T.*)

<sup>1</sup> En pp. 1006-9, *supra*, argüí en detalle que, aunque Lucas emplea vagamente “su” en 23,24-25 aludiendo a las autoridades judías y al pueblo (23,13), con el “ellos” elíptico de 23,26 da a entender que se refiere a los soldados romanos, los cuales no son mencionados hasta 23,36.



infligirle idéntico castigo, acusado de blasfemia contra Moisés y contra Dios (Hch 7,58; cf. 6,11). Quintiliano (*Declamationes*, 274) informa de que como lugar de las crucifixiones se elegían siempre caminos muy frecuentados, a fin de que el suplicio sirviese de aviso para el mayor número de personas posible. Un fragmento de Plauto (*Carbonaria* 2) da noticia de que el reo llevaba el madero de la cruz (*patibulum*) por la ciudad antes de ser fijado a la cruz. En *Miles gloriosus* 2.3.6-7; §359-60, Plauto concreta aún más, refiriendo que quien cargaba con el madero moría fuera de la ciudad. La única voz discordante es la de Melitón de Sardes, que en su homilía *Sobre la Pascua* (72, 93, 94; SC 100, 114, 116) dice que Jesús murió en medio de la ciudad. Pero, poco después de la muerte de Jesús, Herodes Agripa rodeó Jerusalén de la tercera muralla, ensanchando considerablemente la ciudad por la parte norte, por lo cual el lugar de la crucifixión quedó incorporado a la ciudad. Cuando en la primera mitad del siglo II los romanos construyeron Elia Capitolina, donde se alzaba la ya arrasada Jerusalén, el sitio donde murió Jesús se hallaba dentro de la nueva ciudad (como queda reflejado en el plano de Jerusalén realizado por Madaba en el siglo VI y, de hecho, en los trazados desde entonces). Melitón visitó la ciudad romana unos decenios después de su construcción, y quedaba en medio de ella el lugar de la crucifixión que le fue mostrado<sup>2</sup>.

*El transporte de la cruz; Simón el Cirineo.* También los cuatro evangelios describen el transporte de la cruz: Marcos y Mateo emplean *airein* (“tomar”, “recoger”); Lucas, *pherein* (“llevar”, “soportar”<sup>3</sup>), y Juan *bastazein* (“llevar”, “sostener”). El complemento directo de estos verbos es siempre *stauros* (“cruz”). Normalmente, la parte vertical de la cruz (*stipes, stitulum* [“poste”]) permanecía plantada en el lugar de la crucifixión, y el reo cargaba sólo con la parte horizontal (*patibulum*, i. e., tranca para cerrar puertas o entena de nave). A menudo, ese madero se llevaba sobre los hombros, pegado al cuello, como un yugo, con los brazos extendidos y atados a él. Por sinécdoque, a veces se empleaba “cruz” para designar tal madero (Séneca, *De vita beata* 19.3), al igual que “madero” se usaba para designar la cruz (Tácito, *Historia* 4.3). Los lectores de la antigüedad podrían haber entendido, pues, que era sólo la parte horizontal a lo que se hacía referencia en el relato.

Los evangelios sinópticos relacionan ese transporte con Simón el Cirineo, personaje a quien no se adjudica ningún otro papel en la tradición neotestamentaria. En parte porque Simón está ausente de Juan y *EvPe*,

<sup>2</sup> Véase Harvey, “Melito”.

<sup>3</sup> Marcos utilizará este verbo en 15,22 para la conducción de Jesús al Gólgota por los soldados romanos.

Denker (también Linnemann) cree que no figuraba en la tradición premarcana primitiva; pero la opinión contraria es más común (Bultmann, Dibelius, Finegan, J. Weiss). De hecho, algunos autores afirman que, por corresponder a uno de los testigos presenciales, ese nombre (junto con los de las mujeres mencionadas en la parte del relato relativa a la sepultura) constituía un importante aval para la tradición más antigua de la crucifixión (véase, p. ej., Gnllka, *Markus* II, 314). Complementa esto la tesis de que Simón se hizo cristiano y fue recordado por el servicio prestado al Señor. (Una tesis similar será propuesta para la conservación del nombre de José de Arimatea.) Parece reforzar tal posición la presencia, en el relato marcano, de los nombres de los dos hijos, que probablemente eran conocidos por los lectores cristianos de Marcos y/o por las gentes del lugar donde se formó la tradición. Pese a que Juan no lo menciona, Taylor (*Mark*, 558) piensa que Simón es indudablemente un personaje histórico. En el otro extremo del espectro, Reinach (“Simon”, 183-84) afirma que la participación del Cirineo fue inventada para dramatizar Mc 8,34 (= Lc 9,23; cf. 14,27): “Si alguien quiere venir detrás [*opiso*] de mí, que se niegue a sí mismo, tome [*airein*] su cruz a cuestas y me siga”<sup>4</sup>. Pero en la descripción marcana de Simón, aparte de la expresión “tomar la cruz”, no hay referencia alguna al seguimiento de Jesús. Tal seguimiento aparece (de manera implícita) sólo en Lucas: “Lo cargaron con la cruz para que la llevase [*pherein*] detrás [*opiso*] de Jesús”. Como la mayor parte de los autores<sup>5</sup>, creo que Lucas tenía esa frase en la mente; pero, a mi entender, lo que hizo fue añadir un eco de ella a la tradición sobre Simón que él tomó del texto marcano. Pienso además que la tesis de Reinach no es susceptible de comprobación en el caso de Marcos. Los tres sinópticos dejan la impresión de que Simón era antes un personaje desconocido (“un tal”) que fue *forzado* a cargar con el madero. Marcos/Mateo usan la palabra *aggareuein*, un préstamo del persa, donde tenía la connotación de forzar a servir al Estado; Lucas refiere que los que conducían a Jesús echaron mano (*epilambanesthai*) a Simón y lo cargaron (*epitithenai*) con la cruz<sup>6</sup>. Si alguien se hubiera puesto a inventar este episodio para presentar a Simón como discípulo, difícilmente se le habría hecho pasar por un desconocido obligado a servir a Jesús. (Reinach supone que en un principio Simón no intervenía a la fuerza

<sup>4</sup> Desde el punto de vista histórico, Brandenburger (“Stauros”, 32-33) considera que esta imagen de cargar con la cruz no es judía y que, en consecuencia, fue formulada después de la crucifixión de Jesús. Pero no parece probable que tanto el dicho como su cumplimiento y la figura de Simón fueran creaciones de la comunidad posteriores a la crucifixión.

<sup>5</sup> Loisy, seguido por Soards (“Tradition... Daughters”, 227), duda incluso de que Lucas fuera influido por el dicho de Jesús sobre el discipulado.

<sup>6</sup> Lucas-Hechos registra un alto porcentaje del uso de estos dos verbos en el NT.

en el relato, inventado por sus hijos para ensalzar la figura paterna, y que fue Marcos quien introdujo la compulsión para rebajar el tono[!].)

Contra la historicidad del episodio de Simón se han puesto dos objeciones, ambas basadas en la práctica romana. Plutarco (*De sera numinis vindicta* 9; §554AB), dice: “Todo malhechor que va a la ejecución lleva [al lugar donde va a ser ejecutado] su propia cruz [stauros]”. En la *Onirocrítica* (2.56) de Artemidoro Daldiano se lee: “La persona que es clavada a la cruz lleva primero ésta [al lugar de la ejecución]”. Habría sido inusitado, por tanto, que los romanos obligasen a otro a cargar con la cruz de Jesús. Aparte de ello, ¿habrían forzado a alguien a servir de ese modo (aun prescindiendo de la circunstancia de que estaban obligando a un judío a trabajar en Pascua)? Aunque algunos estudiosos, como Blinzler (*Prozess*, 363), opinan que eso era propio de la arrogancia romana en las provincias, Josefo (*Contra Apión* 2.6; §73) admira la “magnanimidad y moderación de los romanos, puesto que no compelen a sus súbditos a transgredir sus leyes nacionales”. Si el episodio de Simón es histórico, ¿por qué habrían actuado los romanos de modo tan insólito? Que fuese debido a piedad por Jesús parece sumamente improbable en Marcos/Mateo, donde acaban de escarnecerlo y maltratarlo<sup>7</sup>. Una explicación más verosímil es que Jesús había quedado tan débil después de ser azotado que los soldados temían que se les muriese antes llegar al lugar de la ejecución, impidiéndoles cumplir la sentencia dictada por el gobernador<sup>8</sup>. La teoría de la extrema debilidad de Jesús encuentra un relativo apoyo en la sorpresa que suscita la rapidez de su muerte una vez que es crucificado (Mc 15,44; Jn 19,33).

Algunos detalles de la descripción de Simón requieren comentario. Es identificado como natural de Cirene, un dato cuya invención resultaría un tanto peregrina si la intervención de este hombre no fuera histórica. Cirene era la capital de la región norteafricana de Cirenaica, en Libia. Josefo (*Contra Apión* 2.4; §44) refiere que Tolomeo I Soter (ca. 300 a. C.), con el fin de consolidar el dominio egipcio en las ciudades de Libia, fomentó el establecimiento de judíos en ellas<sup>9</sup>. Por otro lado se daba la circunstan-

<sup>7</sup> Aunque dejáramos a un lado la cuestión de la historicidad, quedaría el problema de la verosimilitud del relato.

<sup>8</sup> Esta explicación no es válida para Lucas, donde Jesús no ha sido azotado antes. Quizá mientras Lucas cambiaba de lugar y modificaba bloques de material marcano, no se dio cuenta de que esa colocación creaba problemas de lógica. Ya hemos visto que aunque el Jesús lucano predice que va a ser azotado, nunca recibe tal castigo.

<sup>9</sup> Los judíos se convirtieron en el más favorecido de los cuatro grupos de Cirene; pese a ello, Josefo (*Ant.* 14.7.2; §114-18) da noticia de una rebelión judía en esa ciudad.

cia de que en Jerusalén había una sinagoga cirenaica (Hch 6,9). Además, en Hch 11,20 aparecen predicadores cristianos de Cirene y, en Hch 13,1, Lucio el Cireneo, junto con Simeón el Negro, como dirigente cristiano de Antioquía. No se puede considerar improbable, por tanto, que en la época de la muerte de Jesús hubiese en Jerusalén un judío cireneo llamado Simón que luego se hiciera cristiano.

De Simón se dice en Marcos (y en Lucas) que venía del *agros* (“campo”, “terreno”). Esto ha sido interpretado frecuentemente como que había estado trabajando en el campo; pero en ningún momento se declara tal cosa<sup>10</sup>. Aun prescindiendo de la posible actividad agrícola, en el momento de su forzada intervención, el Cirineo está terminando de realizar un considerable desplazamiento (un viaje de ida y vuelta, si salió de Jerusalén para ir a trabajar o simplemente al campo aquella mañana). ¿Era permisible en Pascua esa actividad para un judío? En realidad, tampoco se nos dice nunca que Simón fuera judío. Simón es un nombre griego, aunque frecuentemente se utiliza como equivalente del nombre judío Simeón (así en el caso de Simón Pedro), y los nombres de los dos hijos de Simón son grecorromanos. Tras considerar como lo más probable que Simón fuera un cireneo judío, Jeremias (*JEWJ*, 76-77) opina que la actividad descrita podía ser permitida en Pascua. Yo encuentro tal opinión particularmente problemática aquí, porque la omisión por Mateo de “venía del campo” pudo deberse a la percepción de que Marcos había descrito algo no admisible en una fiesta. Como explicaré en el APÉNDICE II, B3, *infra*, yo enfoco el problema de la fiesta de modo diferente. El relato de Marcos, que es fundamental para la cronología sinóptica, describe sólo la última cena en un contexto pascual, sin ofrecer nunca indicación de que el día siguiente sea Pascua. Una observación teológica sobre la cena podría haber originado una datación espuria, y cabe la posibilidad de que Juan esté acertado al indicar que éste era el día anterior al de Pascua<sup>11</sup>.

En cuanto a los hijos de Simón, mencionados en Marcos, Alejandro es un nombre griego, mientras que Rufo es romano (común entre los esclavos). Pensando que Marcos fue escrito para lectores de Roma, algunos identifican al hijo de Simón con el único otro Rufo del NT, “el escogido del Señor”, mencionado con su madre en Rom 16,13. “Alejandro” apare-

<sup>10</sup> Muy dudoso apoyo brinda a esta idea el fantástico argumento de C. C. Torrey (*Our Translated Gospels* [Nueva York: Harper, 1936] 131) de que el nombre “cineo” indica actividad agrícola.

<sup>11</sup> En la víspera de Pascua, el trabajo solía cesar hacia mediodía (APÉNDICE II, n. 19), lo cual podría explicar por qué vuelve Simón del campo. Pero Juan, que sitúa la acción en la víspera de Pascua e indica el mediodía como el momento en que acabó el proceso, no menciona a Simón.

ce otras cuatro veces en el NT como nombre de uno o más adversarios de Pablo<sup>12</sup>.

Ha habido mucha especulación, antigua y moderna, sobre Simón y sus hijos; parece como si los personajes neotestamentarios encendieran la imaginación en proporción inversa a lo que el NT dice sobre ellos. Los dos hijos en relatos correspondientes del escrito copto *Asunción de la Virgen* y en *Los hechos de Pedro y Andrés* (JANT, 194, 458). Bishop ("Simon") conjetura que Simón era originario de Kirenia, en la costa norte de Chipre, y que Pablo entró en contacto con la madre de la familia durante su estancia allí (Hch 13,4: Rom 16,13). Como Bernabé de Chipre (Hch 4,36-37), Simón tenía un campo en Judea. Lee ("Mark xv") afirma que el evangelio de Marcos fue escrito en Jerusalén el año 41, cuando Simón y sus hijos vivían aún allí. Algunos autores identifican a Simón con Simeón el Negro, mencionado inmediatamente antes de Lucio el Cireneo entre los profetas y maestros de la Iglesia de Antioquía en Hch 13,1. A causa de la asociación de cireneos con el relato sobre Esteban (Hch 6,9; 11,19-20) y del origen griego de los nombres de Simón y Alejandro, ha habido frecuentes intentos de identificar al padre y sus hijos como cristianos helenistas (Hch 6,1-6)<sup>13</sup>. Ireneo (*Adv. haer.* 1.24.4) relaciona con Basílides (quizá incorrectamente) la idea gnóstica de que Jesús intercambié con Simón el aspecto físico y, riéndose, asistió a la crucifixión de Simón. Tal idea nos lleva a entrar en consideraciones sobre el silencio de Juan acerca de este personaje.

*La ausencia de Simón en Juan.* Se han realizado intentos de armonizar la referencia joánica de que Jesús llevó su cruz con la función que los sinópticos asignan a Simón. Aprovechando la frase de Lucas ("lo cargaron con la cruz para que la llevase detrás de Jesús"), muchos artistas han representado a Jesús llevando la parte superior de la cruz delante de Simón, que carga con la parte inferior. Pero Lucas no da a entender que la cruz fuera llevada entre los dos, sino que Simón transportaba todo el madero mientras que Jesús caminaba delante de él, lo cual le permitía volverse y

<sup>12</sup> N. Avigad (*IEJ* 21 [1962] 1-12) habla sobre un osario de la primera parte del siglo I d. C. descubierto en 1941 al suroeste del yalle del Cedrón, cerca de Jerusalén. Parece haber pertenecido a una familia judía de la diáspora, originaria de Cirenaica, y en él figura el nombre de "Alejandro, hijo de Simón". Inevitablemente, esto ha inducido a especular que la persona allí aludida podría ser el hijo mencionado en Marcos (véase Pesch, *Marcus* II, 447).

<sup>13</sup> Yendo más lejos, Derret ("Haggadah", 313) conecta el nombre de Simón con el Simeón del AT, uno de los doce hijos de Jacob, que odiaba a su hermano José y aconsejó a los otros hermanos que se le diera muerte. La idea de que Simón llevó el madero horizontal de la cruz de Jesús dio origen, según Derret, a la designación *Kyrēnaios*, del hebreo *qôrâ* ("viga").

hablar, como en 23,28. Autores reputados (Blinzler, Taylor) armonizan interpretando que Jesús llevó la cruz (Juan) hasta que, por su estado de debilidad, hubo que cargar con ella a Simón (sinópticos). Sin embargo, algo en el texto de Jn 19,17a parece indicar que, si bien el evangelista conocía la tradición de Simón (lo cual constituye un testimonio implícito de su antigüedad), la rechazó por las razones que fueran.

Esta posición depende en parte de la fuerza del dativo *heautō* en 19,17a. Algunos lo interpretan como un dativo de provecho (o de utilidad): "para sí" (*BDF*, 188<sup>2</sup>); pero D. Tabachovitz (*Eranos*, 44 [1946] 301-5) considera que es un dativo instrumental de persona, equivalente a *di' heautou*, "por sí mismo". Un uso similar de *heautō* se encuentra en el *Martirio de Policarpo* 13,2, cuando por sí mismo el mártir se despoja de los vestidos. ¿Por qué habría sido Juan tan firme en descartar la intervención de Simón, subrayando que Jesús llevó su propia cruz? Algunos estudiosos piensan que la antes mencionada idea gnóstica denunciada por Ireneo (que el crucificado fue Simón) circulaba ya en tiempos de Juan y que éste expresó así su rechazo. Otra explicación muy especulativa es que Juan introduce aquí la tipología de Isaac, quien cargó con la leña para su propio sacrificio (Gn 22,6). Que tal simbolismo sea o no forzado depende en cierto modo de si cuando Juan escribió su evangelio estaban ya en circulación desarrollos midrásicos en que Isaac era presentado como un adulto que aceptó conscientemente el papel de víctima (el tema del siervo doliente). Sobre tal cuestión, cf. APÉNDICE VI.

Menos especulativa y más probable es la observación de que en la cristología no cabe un Jesús necesitado de ayuda. Aquí entra en juego el principio básico de 10,17-18: "Yo doy mi vida... Nadie me la quita, sino que la doy yo por mí mismo". En el RP hemos visto anteriores pinceladas joánicas que resaltan la soberanía de Jesús: en 18,6 hizo que el grupo llegado para arrestarlo retrocediera y cayera al suelo; en 18,21 reprochó al sumo sacerdote que le preguntase a él; en 19,11 dijo a Pilato: "Tú no tienes ningún poder sobre mí". Que el fin de la omisión de Simón por parte de Juan era subrayar el dominio o autoridad de Jesús incluso en la crucifixión parece desprenderse también de la declaración de Justino (*Apología* 1.35.2) de que, llegada la hora de la crucifixión, Jesús aplicó el hombro a la cruz, declaración que acompaña con una cita de Is 9,5(6): "Sobre su hombro descansa la autoridad/potestad".

## Jesús habla a las hijas de Jerusalén (Lc 23,27-31)

*Estructura de esta escena.* Mc 15,20b utiliza la frase "y lo sacan para crucificarlo" como prefacio para la aparición de Simón el Cirineo. Con la

misma finalidad empleó Lucas la primera mitad de esa frase en 23,26 (“y cuando lo llevaban”) <sup>14</sup>. La otra mitad de la frase marcana será usada por Lucas en 23,23 (“llevados... para ejecutarlos”) al concluir la presente escena. Así pues, con Mc 15,20b crea Lucas una estructura en medio de la cual (vv. 27-31) introduce material que no tiene paralelo en Marcos. (Véase en el ANÁLISIS la cuestión de si Lucas sacó ese material de una fuente preluca-na o compuso libremente el texto de los vv. 27-31.)

El tercer evangelista efectuó también modificaciones en el material sobre Simón el Cirineo tomado de Marcos, de modo que algunos cambios visibles en 23,26 facilitan la incorporación del nuevo material de los vv. 27-31 <sup>15</sup>. Por el relato de Marcos se podría suponer que Simón se hizo cristiano (puesto que la memoria cristiana conservó su nombre); pero Lucas, con su presentación de un Simón que lleva la cruz “detrás de” (*opisthen*) Jesús, indirectamente lo introduce en la categoría de discípulo (9,23). Algunos intérpretes niegan esto porque, si bien Lucas suaviza el “obligan” de Marcos, a fin de cuentas “echan mano” de Simón para cargarlo con el madero. Pero, en la visión de Lucas, el contacto con Jesús cambia a las personas inesperada y repentinamente. Jesús va delante de Simón y muestra el camino hacia la cruz <sup>16</sup>. La conversión de un involuntario seguidor y portador de la cruz no es más difícil que el cambio instantáneo de un malhechor (“el buen ladrón” de 23,40-43) o la proclamación de la inocencia de Jesús por el centurión que lo acaba de crucificar (23,47). El Simón lucano es pues, una figura positiva que facilita la transición a la descripción de otros no opuestos a Jesús, que Lucas va a presentar seguidamente. Parece como si, en su utilización del material marcana, Lucas quisiera compensar con un desarrollo teológico los defectos que ha creado en el relato (p. ej., se echa mano de uno para que lleve la cruz, pese a que Jesús no ha sido azotado).

*La multitud y las mujeres (Lc 23,27).* Resultados mixtos para la línea narrativa y la teología se derivan de la gran inserción lucana sobre otros que siguieron a Jesús al lugar de la ejecución. La última vez que Lucas mencionó al “pueblo” como participante en el RP fue en 23,13, dentro de un contex-

<sup>14</sup> La coincidencia de Lucas y Mateo en emplear aquí *apagein*, frente a *exagein* de Marcos, no es significativa. *Apagein* ha sido usado seis veces en el RP para la conducción de Jesús, y Mateo y Lucas, independientemente uno del otro, prefieren utilizar el mismo verbo en vez de seguir a Marcos en la introducción de uno nuevo (empleado por este evangelista a imitación de las prescripciones que se encuentran en los LXX sobre la ejecución de los blasfemos: Lv 24,14; Nm 15,36).

<sup>15</sup> Una modificación menor es la expresión “y cuando” (*kai hōs*) que da inicio al v. 26 y que Lucas ha utilizado en otros pasajes para indicar un cambio de lugar o tiempo (2,39; 15,25, etc.; véase Büchele, *Tod*, 42).

<sup>16</sup> Hch 3,15; 5,31 describe a Jesús como *archēgos*, un término difícil de traducir pero que tiene el sentido de precedencia; cf. Lc 19,28 (Talbert, *Reading*, 219).

to en que era hostil a Jesús, y podría haberlo incluido implícitamente con las autoridades judías en los momentos finales del proceso romano, cuando Pilato “entregó a Jesús a su voluntad” (23,25). ¿Cuál puede ser, entonces, nuestra impresión al leer en 23,27: “Lo seguía una gran multitud del pueblo”? <sup>17</sup> Si bien ese seguimiento no es necesariamente una actitud discipular, no hay a primera vista indicios de hostilidad (con permiso de Büchele, *Tod*, 43). De hecho, Lucas parece asignar un papel progresivamente positivo a esa porción de la población jerosolimitana. Aunque en 23,27 no se alude a sentimiento por parte de la “gran multitud del pueblo”, esa muchedumbre es asociada con mujeres que se lamentan por Jesús y se muestran claramente favorables a él. Más tarde (23,35), cuando Jesús penda de la cruz, se nos dirá que “el pueblo estaba allí observando”. En todo caso, esa descripción neutra sirve para separarlo de los tres tipos de escarnecedores a los que se va a hacer referencia de inmediato. En una escena que sigue a la muerte de Jesús en la cruz (y que corresponde por inclusión a la presente escena anterior a la crucifixión), Lc 23,48 informa de que “todas las multitudes que se habían juntado para la observación de esto... volvieron golpeándose el pecho”. El efecto global de esta progresión hacia una postura favorable a Jesús se encuentra en el escrito apócrifo *Hechos de Pilato* (4,5): “Y al mirar el gobernador hacia las multitudes de judíos que estaban alrededor vio a muchos judíos llorando, y dijo: ‘No toda la multitud quiere que él sea ejecutado’”. Tal pasaje no parecería inverosímil a los lectores antiguos: Luciano (*De morte Peregrini* 34) comenta escépticamente que “los que son conducidos a la cruz... llevan detrás un gran número de gente”.

En el griego de Lucas, “una gran multitud”, tiene como complemento no sólo “del pueblo”, sino también “y de mujeres”. Es dudoso, sin embargo, que Lucas quisiera indicar que era grande también el número de mujeres; más bien, mediante la conjunción *kai* (“y”) parece llamar la atención sobre la presencia de un grupo de mujeres *junto a* la multitud general del pueblo, de modo similar a como lo hace en Hch 17,4: “una gran multitud de griegos devotos y no pocas de las mujeres principales”. (Otro ejemplo de este tipo lo encontraremos en Lc 23,49, en la escena paralela posterior a la crucifixión: “todos sus conocidos... y las mujeres”). En cualquier caso eran las mujeres quienes “se golpeaban y se lamentaban por él” <sup>18</sup>.

<sup>17</sup> En el NT, la expresión “una multitud del pueblo” es peculiar de Lucas (1,10; 6,17; Hch 21,36), con *poly* (“grande”) como representación de la tendencia de este evangelista a la exageración retórica (Fitzmyer, *Luke* I, 324).

<sup>18</sup> Muchos especialistas ven aquí influencia de Zac 12,10: “Mirarán al que traspasarán y se golpearán en duelo por él como por un hijo único, y le llorarán dolorosamente como se llora a un primogénito”. (Los versículos subsiguientes de Zacarías atribuyen el duelo a las distintas familias y sus mujeres.) En Jn 19,37, *después* de la muerte

Benoit, Lagrange y Marshall figuran entre quienes piensan que este dolerse por una persona a punto de ser ejecutada era un acto de piedad religiosa; pero otros, como Schneider, dudan de que se permitiese tal lamentación pública por los reos en su camino hacia la ejecución. Suetonio (*Tiberio* 61) ofrece el siguiente dato: "A los parientes [de los condenados a raíz de la caída de Sejano; cf. tomo I, p. 820, *supra*] se les prohibió hacer duelo". Estuviera o no vigente esta restricción ya en la etapa final de Jesús, es dudoso que fuera aplicada en cada caso menor de provincias. No tiene mucha base, por tanto, la hipótesis alternativa de que las mujeres habían salido no para hacer duelo, sino para protestar por la ejecución y mostrar su apoyo a Jesús como rey. Lucas tiende a duplicar los verbos referentes a duelo (7,32; 8,52), y la combinación de *kopiesthai* y *thrēnein* que utiliza aquí se encuentra también en Josefo (*Ant.* 6.14.8; §377) para describir el golpearse y lamentarse por la muerte de Saúl.

¿Cómo entendía Lucas a esas mujeres? Dado que Jesús las llama "hijas de Jerusalén" y les dirige una profecía sobre el infausto destino de la ciudad, por el que se verán afectadas, algunos estudiosos, como Neyrey (*Passion*, 111), las identifican con ese elemento negativo de Israel que sistemáticamente rechazaba a los mensajeros de Dios (cf. también Untergassmair, *Kreuzweg*, 144). Tal identificación es seguramente errónea, como señalan Gibling (*Destruction*, 97) y Soards ("Tradition... Daughters", 229). Esas mujeres se muestran favorables a Jesús, y la tragedia es que ni siquiera sus lágrimas de compasión por él pueden librarlas del destino de la ciudad que mata a los profetas. No hay razón, sin embargo, para pasar al otro extremo y describirlas como discípulas, porque las seguidoras de Jesús en el relato son todas mujeres de Galilea (23,49.55). Por otro lado, éste es un momento muy temprano en el camino hacia la crucifixión para pensar en las mujeres que administraban a los reos bebidas con el fin de aliviarles el dolor (p. 1119, *infra*). Nos encontramos más bien ante el conocido contexto de mujeres que hacen duelo por la muerte de alguien lanzando lamentos (como en el caso de Saúl recién descrito; véase Jn 11,31; *EvPe* 12,52). La pena intensa, manifiesta en los golpes que las mujeres se dan a sí mismas, es un toque dramático, como lo es el uso que se hace de ellas para establecer un contraste. En 19,37-40, Jesús entró en Jerusalén entre el júbilo de toda la multitud de los discípulos que cantaban las alabanzas del rey; ahora es llevado fuera de la ciudad, seguido por "una gran multitud del pueblo" y las mujeres que lamentan su muerte. Es interesante observar que en la entrada de Jesús en Jerusalén de Mateo (21,5) y de Juan (12,15), hay unas palabras

de Jesús, se cita parte de Zac 12,10; y realmente sería más aplicable este versículo a las multitudes que se golpean el pecho después de haber expirado Jesús (Lc 23,48) que en la presente escena, donde todavía él no ha sido objeto de grave maltrato físico.

dirigidas a "la hija de Sión"; Lucas ha reservado para el presente pasaje el discurso equivalente, al cual vamos a dirigir ahora nuestra atención.

*El destino de las "hijas de Jerusalén" y sus hijos (23,28).* Neyrey (*Passion*, 111) señala que el volverse Jesús para dirigir a alguien la palabra es una característica peculiar de Lucas; *strapheis* se encuentra siete veces en su evangelio, frente a las cinco veces que aparece en los otros tres. Pero la naturaleza del discurso que sigue, positivo o negativo, no está determinada por tal acción<sup>19</sup>. Aunque "hijas" puede significar habitantes, Lucas sigue aquí la pauta veterotestamentaria de dirigirse a las mujeres como representantes de la nación o ciudad en oráculos de júbilo o desgracia: "Hijas de Israel" (2 Sm 1,24); "Hija de Sión" (Sof 3,14; Zac 9,9); "Hijas de Jerusalén" (Cant 2,7). Llamar a las mujeres "hijas de Jerusalén" no es peyorativo<sup>20</sup>, pero identifica su destino con el de la ciudad.

Respecto a "no lloréis", Jesús pidió antes que no lo hiciera a la viuda de Naín, que lloraba a su hijo (Lc 7,13), y a los que mostraban su dolor por la muerte de la hija de Jairo (8,52); así pues, esas palabras de Jesús encajan bien en el contexto de duelo por alguien que está a punto de morir. En los casos anteriores, Jesús trató de eliminar la causa del duelo resucitando al muerto; aquí intenta desviar la pena pidiendo que no sea por su propia muerte, sino por la de la ciudad y sus habitantes. Un *plēn* ("más bien") establece el contraste, que es subrayado con el orden quiástico "no lloréis por mí... por vosotras llorad" (véase una construcción algo similar en 10,20). La atmósfera no es muy diferente aquí de la de Jr 9,16-19, donde el Señor llama a las mujeres a llorar por Jerusalén: "Una lamentación se oye desde Sión: 'Cuán arruinados estamos y qué avergonzados' [...]. Escuchad, mujeres, [...]. Enseñad a vuestras hijas esta elegía, y unas a otras esta lamentación". Aunque Jesús se dirige a las mujeres que lo van siguiendo, por medio de ellas habla a toda la multitud del pueblo de Jerusalén que no le ha mostrado hostilidad. El mensaje es que, por mucha lamentación que pueda haber por lo que a él se le ha hecho, ni Jerusalén ni quienes la habitan pueden ya librarse de la destrucción que va a llegar. Jesús no pronuncia aquí palabras de compasión, como opina Dalman, pese a que tal elemento se halla presente; ni pide un cambio en las conductas (Grundmann, Danker), porque es demasiado tarde; tampoco expresa una denun-

<sup>19</sup> Cuando el Jesús lucano se vuelve, unas veces dice algo positivo (7,9; 10,23), otras algo negativo (9,55; cf. 22,61) y otras algo que no es lo uno ni lo otro (7,44; 14,25).

<sup>20</sup> Lucas emplea aquí la forma hebraizada *Hierousalēm* para la ciudad. En §33, n. 1, mencioné la tesis elaborada por I. de la Potterie de que esta grafía es usada en contextos positivos. A mi juicio, contradice esa tesis el hecho de que aquí está a punto de ser pronunciado un anuncio de desgracia.

cia, puesto que quienes lo siguen no están haciendo nada malo. Como los antiguos profetas que pronunciaban oráculos contra las naciones (así Neyrey, Giblin y otros), Jesús dirige a Jerusalén, vista como representación de Israel, la última de una serie de profecías de infortunios.

En Lc 11,49-50, Jesús anunció que se pedirían cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas. En 13,34 habló directamente a Jerusalén, advirtiéndole de que, por no querer escuchar, su casa (= el templo y toda la ciudad) se iba a quedar desierta, y recordándole: “¡Cuántas veces quise reunir a *tus hijos* como la gallina a sus polluelos bajo las alas!”. En 19,41-44, el mismo Jesús *lloró* por Jerusalén y le habló de que iban a *venir días* de destrucción a causa de sus enemigos: “Te destruirán *a ti y a tus hijos dentro de ti*”. Finalmente, en 21,20-24, anunció como próxima la devastación de Judea: “Los que estén en Judea, que huyan a *los montes*. ...Y ay de las que tengan (hijos) en *el vientre* y de las que estén *amamantando* en aquellos días”. He puesto en cursiva algunas palabras de esos pasajes anteriores para hacer ver hasta qué punto lo que dice Jesús a las hijas de Jerusalén en 23,28-31 es coherente con dichos del Jesús lucano a Jerusalén y sobre ella durante el ministerio. En particular, ya ha habido un aviso de que perecerán mujeres y niños inocentes<sup>21</sup>. Funcionalmente (pero sin aceptación de responsabilidad por los judíos), este pasaje se aproxima a la escena de Mt 27,25: “Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos”. El castigo será infligido no sólo a la generación viviente en el tiempo de la muerte de Jesús, sino también a la de sus hijos al producirse la caída de Jerusalén en 70 d. C.

*El anuncio de Jesús en 23,29.* “Mirad, vienen días en que dirán: ‘Dichosas las estériles, y los vientres que no han engendrado, y los pechos que no han amamantado’”<sup>22</sup>. Cuando se estudia este versículo, es útil saber distinguir claramente entre dos grupos de palabras (e ideas) bíblicas que implican bendición, grupos que podríamos denominar “participial” y “adjetival”:

PARTICIPIO PASIVO: hebreo, *bārûk*; griego, *eulogētos* o *eulogēmenos*; latín, *benedictus*; español, *bendito*. Palabra más propiamente dirigida a Dios, a quien corresponden las bendiciones de los seres humanos.

<sup>21</sup> Así Dupont, “Il n'en sera”, 314-19; Rinałdi, “Beate”, 62.

<sup>22</sup> Afectan a este versículo algunas variantes procedentes de escribas. P<sup>75</sup>, Bezae, VL y AS omiten “mirad”. Algunas derivan de esfuerzos por mejorar el equilibrio poético de los nombres que componen el sujeto de esta bienaventuranza ominosa; es decir, cambios que producen una más estrecha relación entre “estériles” y “vientres”, obteniendo así una referencia a sólo dos partes del cuerpo de las mujeres (vientres y pechos), en lugar de la disposición tripartita con una referencia general a las mujeres estériles, más dos correspondientes a los órganos relacionados con la maternidad. Esta segunda disposición (seguida por mí) está más en consonancia con la referencia a “vosotras” y “vuestros hijos” del v. 28.

ADJETIVO: hebreo, *’āšrē*; griego, *makarios*; latín, *beatus*; español, *bienaventurado*, *dichoso* o *afortunado*. Dado su carácter adjetival, esta palabra no pide ni confiere bendición, sino que reconoce en algunos seres humanos un estado de felicidad, a veces debido a algo que Dios ha hecho por ellos.

Puesto que voy a emplear exclusivamente el término “bienaventuranza” para referirme al dicho de 23,29, queda claro que se trata de un macarismo.

En el ANÁLISIS estudiaré la composición general de esta sección de Lucas, en la que es clave el presente versículo; no obstante, algunos hechos concernientes al origen del versículo son oportunos para entender el comentario. ¿Lo obtuvo Lucas de una fuente especial del RP? ¿Lo tomó de una fuente de dichos, adaptándolo luego al presente contexto? ¿O simplemente lo compuso sobre el modelo de los LXX y previas advertencias de Jesús acerca de Jerusalén? Con estas preguntas en la mente pasemos a examinar cada expresión.

Un *idou* (“mirad”) delante de un oráculo de infortunio para Jerusalén se encuentra en Lc 13,35. Con ligeras variaciones, la versión de los LXX emplea “vienen días” así, en presente, en numerosas profecías positivas y negativas: Jr 7,32: 16,14; Am 4,2; Mal 3,19 (4,1). Lucas ha utilizado antes esta expresión, p. ej., en los anuncios sobre Jerusalén de 19,43 y 21,6, pero siempre en futuro. ¿Indica el presente empleado aquí dependencia de una fuente, o ha pasado Lucas a ese tiempo verbal (imitando a los LXX) para señalar que, con la muerte de Jesús, los días de la acción divina final están más cercanos? Respecto a los días “en que dirán”, Taylor y Rehkopf ven estilo prelucano e indicio de una fuente del RP. Pero este sintagma corresponde también al estilo de los LXX (cf. Is 3,7; 12,1), y tanto en Jr 31,29.31 (= LXX 38,29.31) como en Lc 17,22-23 se encuentran muy juntas las expresiones “días vendrán” y “dirán”.

En cuanto a lo que se dirá entonces (“Dichosas las estériles”), algunos autores, como Käser (“Exegetische”, 246), opinan que Lucas se sirvió de Is 54,1: “Canta, oh estéril, que no diste a luz”). Apuntan además a 54,10, que menciona montes y colinas como el versículo siguiente de Lucas. Ciertamente, entre los primeros cristianos era muy conocido Is 54,1, que aparece citado en Gál 4,27; 2 Clem 2,1; Justino, *Apología* 1.53. Pero en todas esas citas el pasaje isaiano tiene el sentido que le dio el profeta: el de un fausto anuncio de que la estéril tendrá hijos. Eso no es lo que quiere decir Lucas<sup>23</sup>. Antes al contrario, Lucas está diciendo que más vale no te-

<sup>23</sup> Käser (“Exegetische”, 251) trata de forzar el v. 29 en tal dirección: las estériles constituyen un Israel espiritual que deposita en Dios sus esperanzas de tener hijos y que reemplaza a las hijas de Jerusalén, las cuales representan un Israel carnal.

ner hijos ahora que se acerca el duro castigo; porque los niños no pueden protegerse a sí mismos, y para los padres es terrible ver la destrucción de sus hijos, sabiendo que, si intentan salvarlos, perecerán junto con ellos. Lam 4,4 ofrece una estrecha analogía: en la horrible caída de Jerusalén frente a los babilonios, los niños de pecho lloran de hambre, pero no hay nadie que los alimente. Este patético tema era también frecuente en la literatura grecorromana (Fitzmyer, *Luke II*, 1498). Vemos, pues, que si Lucas se sirvió de Is 54,1 tuvo que cambiar no sólo el formato en macarismo, sino también el significado básico. Requiere mucha menos imaginación relacionar Lc 23,29 con pasajes que realmente felicitan a las que no tienen hijos, como, p. ej., Sab 3,13: "Dichosa la estéril impoluta, la que no conoció la transgresión del lecho conyugal". Con pesimismo, Ecl 4,2-3 considera más afortunados a los muertos que a los vivos, y más dichosos todavía a los que nunca nacieron. El apocalipsis siríaco de Baruc, escrito pocos decenios después que Lucas, emplea tal tema en una lamentación por Jerusalén destruida por los romanos: "Dichoso el que no ha nacido o el que, habiendo nacido, ha muerto". Al parecer, pues, Lucas ha utilizado un tema común apropiado a la catástrofe que se cierne sobre Jerusalén. Anteriormente empleó ese tema como un "ay" en referencia a la destrucción de Jerusalén: "Ay de las que estén encinta y de las que estén criando en aquellos días" (21,23, tomado de Mc 13,17); aquí lo expresa en forma de bienaventuranza (macarismo). Para una formulación de bienaventuranzas y "ayes" en paralelismo antitético, véase 6,20-26.

Todo esto indica claramente que Lucas no tomó 23,29 de un RP prelucano. Pero ¿creó enteramente el mismo evangelista esta bienaventuranza expresada en lenguaje bíblico y que refleja un tema bíblico que él ha utilizado en otros pasajes en relación con Jerusalén? ¿O la tomó de una tradición de dichos y la reelaboró? El logion 79 del *Evangelio de Tomás* es importante en esta discusión:

Una mujer de la multitud le dijo: "Bendito el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron". Él le dijo: "Bienaventurados los que han oído la palabra del Padre y la han guardado de verdad. Porque habrá días en que digáis: 'Dichosos los vientres que no han concebido y los pechos que no han dado de mamar'".

En un detenido análisis de este pasaje, Soards ("Tradition"... Daughters" 232-37) muestra cuán difícil es decidir si mediante asociación de palabras *EvTom* unió Lc 11,27-28 y Lc 23,29 o si, por el contrario, Lucas dividió en dos una unidad original que *EvTom* ha conservado. Soards se inclina por lo segundo, recordando casos en que Lucas ha dividido un texto de Marcos para emplearlo en dos lugares diferentes de su propio evangelio. Un ejemplo aún más cercano al de la división aquí conjeturada es el que ofrecen Lc 2,14 y 19,38, dos versículos que originalmente formaban

parte de un himno prelucano (*BBM*, 427). No es improbable, por tanto, que el macarismo de Lc 23,29 proceda de una colección de dichos de Jesús, donde pudo haber estado asociado con el macarismo de 11,27-28. (Este dicho tendría su equivalente parcial en Mc 13,7 = Lc 21,23.) Para introducirlo aquí, en el contexto de un oráculo a las hijas de Jerusalén, quizá Lucas empleó deliberadamente lenguaje familiar de los LXX, de modo que "habrá días" de *EvTom* se convirtió en "vienen días".

*Continuación del anuncio (23,30)*. "Entonces empezarán a decir a los montes: 'Caed sobre nosotros', y a las colinas: 'Cubridnos'". Lucas emplea veintinueve veces el verbo "empezar (a)"; y la secuencia de 23,29-30, "dirán... empezarán a decir" se encuentra en orden inverso en Lc 13,26 y 14,9. En la relación de alianza entre Dios e Israel, montes y colinas son puestos por testigos. Estaban allí cuando se estableció el pacto y siguen presentes para dar testimonio en momentos críticos (Miq 6,1-2). Is 54,10 es citado a menudo como origen: "Aunque los montes cambien de lugar y se desmoronen las colinas, no cambiará mi amor ni se desmoronará mi alianza de paz". Pero esto se halla muy lejos del sentido del presente versículo lucano, como Is 54,1 estaba muy lejos del significado del versículo anterior de Lucas. El claro antecedente es Os 10,8b, que, en un contexto perteneciente a la capital de Samaría (similar al uso de Jerusalén por Lucas), advierte de los gritos de Israel bajo el castigo de Dios: "Y dirán a los montes: 'Cubridnos', y a las colinas: 'Caed sobre nosotros'". (Nótese que Lucas ha invertido el orden de los imperativos de Oseas, tal como figuran en el TM y en los LXX del código Vaticano<sup>24</sup>.) El versículo de Oseas fue parte del arsenal de la expectación apocalíptica cristiana primitiva; Ap 6,16 lo refleja al describir la angustia de los poderosos de la tierra ante la ira del Cordero: "Y dirán a los montes y a las peñas: 'Caed sobre nosotros y cubridnos'" (nótese la misma inversión de los imperativos que en Lucas). Si Lucas había reelaborado un dicho de Jesús para formar el v. 29, lo acompañó con una advertencia veterotestamentaria de la misma importancia en el v. 30. El hijo de Dios y los profetas tienen el mismo mensaje de destino funesto para los desobedientes.

*Conclusión del anuncio (23,31)*. "Porque si en el leño verde hacen esto, ¿en el seco qué se hará?" El verbo de segunda oración (la apódosis) está en futuro<sup>25</sup>. Conciene a lo que pasará en el tiempo del castigo, como sucede

<sup>24</sup> Los LXX del código Alexandrinus presenta el orden lucano. ¿Fue el texto de Oseas adaptado a Lucas en el código (del siglo V), o utilizó Lucas esta otra forma griega?

<sup>25</sup> Esto es así, ya leamos el subjuntivo aoristo *genētai* empleado como un futuro enfático en una pregunta deliberativa (i. e., que expresa incertidumbre; *BDF*, 366'), ya el futuro de indicativo *genētai* (código Bezae).



en los vv. 29-30. En ellos ha sido expresado lo que dirán entonces los habitantes de Jerusalén; aquí se plantea la cuestión de qué se les hará *a ellos*. La prótasis de la condición (*ei* más el presente de indicativo), en cambio, describe algo que ya está ocurriendo; por tanto, el “ellos” elíptico ya no apunta a los que reaccionarán en el futuro sino a los que ahora están haciendo algo a Jesús. (En vez de admitir que hay una lógica narrativa en este cambio, algunos autores catalogan los vv. 29-30 como inserción; según ellos, el “porque” del v. 31 seguía originalmente al v. 28.) Este período condicional está construido con arreglo a la conocida fórmula proverbial *a minore ad maius* (de lo menor a lo mayor). La encierran, por ejemplo, el AT en Prov 11,31: “Si el justo es castigado en la tierra, cuánto más el malo y el pecador”; el NT en 1 Pe 4,17: “El juicio comienza por la casa de Dios: si el juicio comienza por nosotros, ¿qué fin tendrán los que desobedecen el evangelio de Dios?”; la literatura rabínica, en referencia al crucificado José ben Jo’ezer (*Midrás Rabá* 65.22 sobre Gn 27,27): “Si esto sucede a los que obran la voluntad del Señor, ¿qué pasará a los que ofenden a Dios?”.

Respecto a la imagen utilizada en el presente versículo de Lucas, hay que señalar que en Ez 17,24 se establece un contraste entre un árbol verde y un árbol seco (*xylon chlōron*, *xylon xēron*). En *Seder de Elías Rabá* 14 (siglo IX d. C.), sin el uso de “leño”, encontramos: “Cuando el húmedo arde, ¿qué hará el seco?”. Lucas no especifica lo que se hace en el verde ni lo que se hará con el seco; pero, basándose en Ez 21,3; 24,9-10, e Is 10,17, Caird, Marshall y muchos otros estudiosos suponen que se alude al fuego: si queman el leño verde, húmedo, cuánto más quemarán el seco. Sin embargo, teniendo en cuenta que el término griego *xylon* designa tanto la madera como el árbol, podríamos pensar con Leaney, Neyrey y otros que el objeto de la comparación es la diferencia entre el comienzo de la vida del árbol y su etapa última, con aplicación, por ejemplo, a la diferencia entre el momento de la crucifixión de Jesús y el de la destrucción de Jerusalén. Un apoyo para esta hipótesis se encuentra, tal vez, en los vv. 29-30, que aluden al *futuro* castigo de Jerusalén e Israel. Fitzmyer (*Luke* II, 1498-99) menciona una posible comparación adicional entre el madero en que fue crucificado Jesús (Hch 5,30; 10,39; 13,29) y la madera de Jerusalén consumida por las llamas; pero ninguna de las referencias proféticas lucanas a la destrucción de Jerusalén menciona madera ni llamas<sup>26</sup>.

La vaguedad de los sujetos en la apódosis y la prótasis, más la falta de seguridad sobre el preciso significado de las imágenes, han originado muy

<sup>26</sup> Aún menos probable es un eco de la conspiración de los adversarios de Jeremías (Jr 11,19): “Venga, pongamos madera en su pan” (LXX) o “Destruyamos el árbol en su vigor”.

variadas interpretaciones del v. 31 (cf. Plummer, Fitzmyer). Pueden ser clasificadas en cuatro grupos:

1) Los romanos como el sujeto de todo el versículo: p. ej., si los romanos me tratan así a mí, aun reconociendo mi inocencia, ¿cómo tratarán a los que se rebelen contra ellos? Pero los romanos *no* han sido identificados formalmente en Lucas como los que llevan a crucificar a Jesús.

2) Dios como el sujeto de todo el versículo: p. ej., si Dios no libra a Jesús, a quien ama, cuánto más un judaísmo impenitente sufrirá las consecuencias del juicio divino (así Creed, Fitzmyer, Manson, J. Schneider [*TDNTV*, 38], G. Schneider, Zerwick). Pero, ¿acaso concibe Lucas la crucifixión como algo que *Dios* hace a Jesús?

3) Seres humanos como el sujeto de todo el versículo: p. ej., si la gente se comporta así antes de llenar la copa de su maldad, ¿qué hará cuando la copa rebose? Esta interpretación no tiene en cuenta que el contexto lucano es muy específico ni que el discurso está dirigido a las hijas de *Jerusalén*: Jesús advierte sobre el futuro de dicha ciudad. *Las propuestas de estas tres primeras categorías no postulan diferencia entre los sujetos de los dos verbos de la oración condicional*: ellos “hacen” y serán los agentes de lo que “se hará” (pasiva).

4) Adversarios de Jesús como sujetos de la prótasis, y Dios como sujeto de la apódosis. ¿Qué adversarios? Lucas ha informado de que Pilato entregó a Jesús “a su voluntad”. En consecuencia, aunque los lectores de Lucas probablemente entienden que son soldados romanos quienes lo llevan a crucificar, piensan que los principales adversarios son “los jefes de los sacerdotes, los magistrados y el pueblo” de 23,13, que querían que se crucificase a Jesús. Esta idea encuentra apoyo en los textos de Lucas-Hechos que generalizan al presentar a los judíos de Jerusalén o sus dirigentes como los que crucificaron a Jesús (cf. Blinzler, *Trial*, 280-81). Así pues, el contexto parece indicar que los oponentes judíos de Jesús son el sujeto de “hacen” en la prótasis. En cuanto a la apódosis, los versículos inmediatamente precedentes han dado a entender que un castigo divino se cierne sobre Jerusalén, por lo cual el más obvio sujeto de lo que se hará es Dios. El uso de la pasiva para sugerir la acción de Dios no es nada raro en el griego bíblico, como reflejo de la voluntad judía de no nombrar a Dios con demasiada frecuencia (*BDF*, 130<sup>1</sup>, 313; C. Macholz, *ZNW* 81 [1990] 247-53).

Por tanto, a mi juicio, la proposición básica de Neyrey es probablemente la más acertada: si ellos (los dirigentes y el pueblo judíos) me tratan así en un momento favorable (cuando no son forzados por los romanos), cuánto peor me tratarán en un tiempo desfavorable (cuando los romanos los repriman). En esta interpretación, el leño verde y el seco no

son sino períodos de tiempo proverbialmente diversos, uno más favorable que el otro. Como en los versículos anteriores, la enmienda no es una posibilidad: el destino de Jerusalén y sus habitantes ha quedado sellado por lo que hacen ahora a Jesús sus adversarios.

*Los dos malhechores llevados junto con Jesús (23,22).* La construcción algo torpe atestiguada en P<sup>75</sup> y en los códices Sinaiticus y Vaticanus da esta lectura literal: “Y eran llevados otros malhechores dos con él para ser ejecutados”. El significado es: “Otros, que eran malhechores, dos de ellos”. Pero, seguramente para evitar la posibilidad de que la frase fuese entendida en el sentido de que Jesús era también un malhechor, la tradición koiné de manuscritos cambió el orden de las palabras en “otros, dos malhechores”. De ningún modo el Jesús lucano podía ser un *kakourgos* (un “mal-hechor”): en 23,22 Pilato no encontró que Jesús hubiera hecho ningún “mal” (*kakos*), y, después la muerte en la cruz, un centurión romano declarará (23,47) que Jesús era un hombre “justo [*dikaios*]”.

El vocabulario de este versículo consiste en palabras que cuentan con un alto porcentaje de uso lucano en el NT: *agein* (“llevar”), *de kai* (“pero... también”), *heteros* (“otro”), *kakourgos* (“malhechor”), *anairain* (“ejecutar”). Pero Soards (“Tradition... Daughters”, 239-40) seguramente tiene razón al juzgar que esto es simplemente reelaboración de material marcano. Lucas utiliza *agein* al comienzo del versículo para señalar una inclusión con *apagein* (“llevar”) en 23,26. Con referencias a Jesús llevado a ambos lados, el oráculo a las hijas de Jerusalén está perfectamente encerrado: un momento estático en el recorrido<sup>27</sup>. Como ya ha quedado dicho, Lucas sólo utilizó en 23,26 la primera mitad de Mc 15,20b (la parte relativa a sacar a Jesús). Optó por emplear la segunda parte del versículo marcano “para crucificarlo”, en éste, donde lo reformula como “para ser ejecutados”. Mediante una inclusión mayor, Lucas nos dice que lo planeado anteriormente por las autoridades judías estaba a punto de acontecer<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Aunque no contiene los episodios de (la) Verónica ni las tres caídas de Jesús en el camino hacia la crucifixión, su escena con las mujeres contribuyó a la devoción mucho más tardía del “vía crucis”. Una mujer llamada Berenice (latín: Verónica) aparece en el proceso de Jesús ante Pilato en los *Hechos de Pilato* 7 y se identifica como la mujer que tocó el manto de Jesús y quedó curada de un flujo de sangre (Lc 8,44 y par.) A pesar del significado de su nombre (“portadora de la imagen”), no hay referencia a una imagen de Jesús. En el escrito latino *Muerte de Pilato* (JANT, 157-58), cuando Jesús se encontró con Verónica (pero no en el camino del Calvario), a petición de ella dejó impresos en un lienzo los rasgos de su rostro. Véase E. Kuryluk, *Veronica and Her Cloth* (Oxford: Blackwell, 1991).

<sup>28</sup> Cf. también Hch 2,23; 10,39; 13,28 sobre el verbo “ejecutar/matar” (*anairain*) utilizado con referencia a la ejecución de Jesús por deseo o complicidad de las autoridades judías y el pueblo de Jerusalén.

Marcos (así como Mateo y Juan) espera hasta el momento en que Jesús se encuentra ya en la cruz para mencionar que otros dos (Marcos: *lēstai*, “bandidos”) han sido crucificados con él. Lucas adelanta la referencia, suponiendo que los tres reos han sido llevados juntos al lugar de la ejecución. Algunos autores piensan que presentar a los dos malhechores haciendo con Jesús ese último trayecto es el modo en que Lucas subraya el cumplimiento de la predicción de Jesús en la última cena (22,37): “Y fue contado entre los delincuentes [*anomoí*]”, una cita de Is 53,12. No está tan clara la cuestión: el vocabulario es aquí diferente (“malhechores”, *kakourgoi*), y la profecía se habría cumplido con la misma facilidad si, como Marcos, Lucas hubiera mencionado por primera vez a estos dos hombres en el momento de la crucifixión. Lo que hace Lucas es más bien dirigir la atención hacia ellos, anticipando su presencia y separándola de los otros acontecimientos de la crucifixión, ya que les tiene reservada una importante escena con Jesús cuando los tres penden ya de la cruz. En 23,29-43, el más extenso y significativo cambio lucano en el relato de la crucifixión, Lucas describirá sus respectivas actitudes hacia Jesús. Por otro lado parece que su preferencia por “malhechores” frente a “bandidos” (*lēstai*) es deliberada, probablemente por el sentido aún más peyorativo que este segundo término había adquirido en los agitados años 50-60 y durante la primera rebelión judía. Aunque Lucas ha podido presentar a Barrabás –preferido a Jesús por los dirigentes y el pueblo judíos– como participante en una revuelta (23,18-19), a los que son crucificados con Jesús prefiere mantenerlos ajenos a tal contexto de sedición. Después de todo, ese día uno de ellos estará con Jesús en el paraíso (23,43).

#### ANÁLISIS

De los dos elementos de esta escena en que Jesús es conducido hacia el lugar de la crucifixión, el COMENTARIO ya ha examinado en detalle diversas teorías sobre el origen del primero, el transporte de la cruz. He rechazado las teorías según las cuales Simón el Cirineo fue inventado como personaje (nunca existió) o como fuente de ayuda (existió como padre de Alejandro y Rufo, pero fue engrandecida su figura atribuyéndole una ayuda a Jesús nunca prestada). La tesis de que tal invención estaba dirigida a proporcionar al relato de la crucifixión el ejemplo de un discípulo que se negó a sí mismo, tomó la cruz y siguió a Jesús (Mc 8,34) es endeble, puesto que en ningún evangelio se ofrece voluntario (= se niega a sí mismo), ni toma la cruz por propia iniciativa, ni en Marcos/Mateo sigue detrás a Jesús. Tampoco me parece sólida la idea de que con la invención se trataba de obtener un testigo ocular de la crucifixión, puesto que no se vuelve a mencionar a Simón el Cirineo en el NT ni, en consecuencia, se habla nun-

ca de que durante la crucifixión estuviera presente y mirando (cf. Mc 15,40)<sup>29</sup>. Paradójicamente, la anomalía constituida por el portador de la cruz de otro aumenta las posibilidades de que Simón sea un personaje histórico, recordado porque él o sus hijos se hicieron cristianos. La omisión (aparentemente deliberada) en Juan del papel de Simón mediante la insistencia en que el mismo Jesús llevó la cruz refleja probablemente la cristología joánica, según la cual Jesús dio su vida sin coerción ni ayuda humanas. La ausencia de la atractiva figura de Simón de *EvPe* podría deberse a la tendencia antijudía de ese apócrifo.

Peculiar de Lucas es el segundo elemento de la presente escena (23,27-31), relativo al seguimiento de Jesús por la multitud del pueblo, a mujeres que se golpean y se lamentan por él y al oráculo dirigido por Jesús a las hijas de Jerusalén. Como ocurre con todo el material peculiar del RP lucano, hay una notable variedad de puntos de vista sobre la composición. Goza de amplia aceptación la idea de que Lucas utilizó al menos 23,26 de Mc 15,20b-21. Comparto la opinión de Büchele, Soards y otros de que Lucas también tomó 23,32 de esa fuente (más Mc 15,27) y reelaboró el texto para formar una inclusión con 23,26, encerrando así el material insertado atinente al pueblo a las mujeres. (Lucas también quiso formar una inclusión con 22,2, donde las autoridades judías buscaban la manera de acabar con Jesús; tuvo además la intención de preparar para la inserción de 23,39-43, la escena protagonizada por los dos malhechores y Jesús estando los tres en la cruz.)

Las mayores discrepancias son relativas al material insertado en 23,27-31. Puesto que no hay un claro paralelo en Marcos, muchos (Fitzmyer, Rehkopf, Taylor, etc.) opinan que Lucas utilizó aquí material de una fuente especial o de un RP especial. Pero, como he indicado en el COMENTARIO, la mayor parte del vocabulario figura en otros lugares de Lucas-Hechos, a veces con notable frecuencia; por eso la tesis de la fuente especial hace que surja con fuerza la cuestión de la relación estilística entre Lucas y esa supuesta fuente. Otros, que atienden casi exclusivamente a la composición lucana de estos versículos, difieren tan sólo sobre si Lucas empleó elementos anteriores y dónde<sup>30</sup>. Así, *respecto a los vv. 27-28*, Bultmann, Dupont y

<sup>29</sup> Es dudosa la noción de que los primeros cristianos sentían una gran necesidad de tener testigos presenciales que dieran credibilidad a los sucesos del Gólgota (véase Wansbrough, "Crucifixión", 258-59); más dudosa todavía es la suposición de que ellos inventaron sin más personajes con que cubrir esa necesidad.

<sup>30</sup> En el texto menciono seguidamente distintas opiniones sobre dónde ha conservado Lucas material anterior. Algunos estudiosos (Finegan, Feldkämper) se centran tanto en la composición de Lucas que apenas se refieren a elementos más antiguos o los ven simplemente como punto de partida para la creación lucana y no como material anterior realmente conservado.

Soards sostienen que fueron compuestos por el mismo Lucas, mientras que Käser y Kudasciewicz encuentran aquí (y en el v. 31) el antiguo núcleo pre-lucano de la escena. *En cuanto a los vv. 29-30*, Käser y Kudasciewicz opinan que los compuso Lucas a partir de temas veterotestamentarios (de los LXX), en tanto que Bultmann y Dupont perciben aquí (y en el v. 31) el antiguo núcleo premarcano, quizá existente en arameo<sup>31</sup>. Soards y Untergassmair atribuyen los vv. 29 y 31 a una tradición (oral) pre-lucana, pero creen que el v. 30 es una adaptación de material de los LXX (quizá recordado oralmente). He referido los anteriores puntos de vista (sin reproducir las matizaciones) con el solo propósito de mostrar lo difíciles que son en este caso las coincidencias de dictámenes.

Ya he indicado en el COMENTARIO que hay buenas razones para pensar que Lucas encontró el macarismo del v. 29 en la tradición de dichos de Jesús y lo adaptó al presente contexto. El v. 30 refleja claramente Os 10,8b., mientras que el v. 31 es un oscuro proverbio: la profecía y la sabiduría han servido, pues, a Lucas para dar fuerza a un oráculo de Jesús. En cuanto a si hubo una tradición pre-lucana sobre mujeres que se lamentaban por Jesús en su camino hacia la crucifixión o si Lucas utilizó un tema común con vistas a crear el contexto para el macarismo, no veo manera de emitir un juicio en uno u otro sentido.

Lo que me parece claro es que, ya estemos ante una composición creativa o ante una adaptación de material preexistente, la mano y la mentalidad de Lucas trasparecen casi en cada frase. Ahora bien, ¿por qué el evangelista añadió los textos en cuestión? Quienes encuentran sobre todo un motivo parenético en Lucas señalan que sólo su episodio de Simón presenta a este personaje llevando la cruz *detrás* de Jesús. Pero otros especialistas, como Dibelius (*From*, 202-3), Surkau (*Martyrien*, 96) y Aschermann ("Agoniegebet", 149), ven un marcado sentido martiroológico en elementos lucanos tales como la entereza de Jesús, superior a la de los espectadores que le son favorables, y su advertencia de que su muerte provocará la intervención divina, la cual afectará al destino de ellos, y de que están por venir tiempos peores. Como paralelos se invocan dos posteriores historias de mártires, cristiana y judía (el *Martirio de Policarpo* 11,2, y la crucifixión de José ben Jo'ezer [p. 1102, *supra*]). Pero las supuestas semejanzas son tan tenues como discutibles (Untergassmair, *Kreuzweg*, 162-63, rechaza los paralelos martiroológicos).

<sup>31</sup> Para Bultmann éste es un relato declarativo consistente en una profecía cristiana puesta en labios de Jesús, pero no un auténtico dicho de Jesús. Fitzmyer (*Luke II*, 1495) cree que el v. 28 pudo haber sido pronunciado por Jesús pero en un contexto diferente.

Menos problemáticos son, a mi juicio, los paralelos estructurales existentes en el RP de Lucas (véanse pp. 1079-82, *supra*). En la parte central del relato de la crucifixión, Marcos (15,29-32) tiene tres grupos que se burlan de Jesús, y Lc 23,35b-39 adopta y adapta esa triple hostilidad. Lo peculiar de Lucas es que precede la crucifixión con una tríada (Simón, la multitud del pueblo y de mujeres, los tres malhechores) y subsigue la muerte de Jesús con otra tríada de manera sucesiva (23,47-49: el centurión, las multitudes que se golpean el pecho, los conocidos y las mujeres). Estas dos tríadas, la antepuesta y la pospuesta<sup>32</sup>, son favorables a Jesús (ya que al menos uno de los malhechores se coloca de su lado). En cada tríada, el primer componente es un sólo individuo sin implicación personal anterior y el tercero se encuentra en Marcos, mientras que el segundo elemento (una pluralidad de personas que se lamentan) aparece sólo en Lucas. (Las hijas de Jerusalén antes de la crucifixión y las mujeres de Galilea después de la muerte de Jesús forman también un paralelismo estructural.)

Estas tríadas concuerdan con la perspectiva teológica de Lucas, según la cual, aunque algunos se opusieron a Jesús (los elementos medios, también presentes en Marcos), las vidas de muchos otros fueron afectadas positivamente por la pasión. Si para Marcos la pasión muestra la falibilidad y maldad humana, con el triunfante poder de Dios manifiesto principalmente una vez que Jesús ha expirado, para Lucas el amor, el perdón y la salvación de Dios están ya presentes por medio de la pasión. El desprevenido e involuntario portador de la cruz marcano, adopta en Lucas la actitud de un discípulo; no todo el pueblo es hostil a Jesús, puesto que una multitud lo sigue y las mujeres de Jerusalén se lamentan por él; uno de los malhechores llevados a crucificar con Jesús alcanzará con él la victoria; un centurión se convertirá en portavoz de la inocencia de Jesús; las multitudes quedarán tan conmovidas por su muerte que se golpearán el pecho en penitencia, y las mujeres de Galilea que lo han seguido tan fielmente observarán su muerte desde lejos, pero luego verán su sepulcro vacío por su triunfo sobre ella.

En el COMENTARIO señalé que el oráculo dirigido a las hijas de Jerusalén en 23,28-29, con sus aditamentos profético (23,30) y sapiencial (23,31), es el modo que tiene Lucas de decir que los responsables de la ejecución del Hijo de Dios serán castigados incluso en la generación siguiente por medio de la destrucción de Jerusalén. Es equivalente a las escenas

<sup>32</sup> En su análisis estructural del relato lucano de la crucifixión, Büchele (*Tod*, 66-72) muestra un afán excesivo por encontrar tríadas, pero esto no debe hacernos escépticos respecto a su descubrimiento de algunos conjuntos ternarios verdaderamente paralelos.

añadidas al juicio ante Pilato en Mateo ("Su sangre sobre nosotros y nuestros hijos") y en Juan ("No tenemos más rey que el César"). Pero las declaraciones autoinculpadoras puestas respectivamente en labios de todo el pueblo y en boca de los jefes de los sacerdotes son más duras por su contexto y su significado que las del oráculo pronunciado por Jesús en Lucas. Ya el hecho de que sea dirigido a mujeres que se lamentan por él niega que merezcan la anunciada devastación todos los que vivan para verla. Aunque Jerusalén no podrá evitar la ira divina por su constante rechazo de los profetas y de Jesús, Lucas señala que no todos los jerosolimitanos eran hostiles y deja abierta la posibilidad de que el Dios que tocó los corazones de Simón, de uno de los malhechores y del centurión sea a su vez tocado por las lágrimas de quienes lamentaron lo que se estaba haciendo a Jesús. Los lectores modernos conscientes de que las cuestiones de responsabilidad, culpa y castigo encierran más complejidad que la presentación que se hace de ellas en los evangelios, tal vez juzguen que Lucas ha introducido algunas matizaciones oportunas.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §37, parte 1ª.)*

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

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

LUCAS 23,33-34: <sup>33</sup>Y 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. <sup>34</sup>[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: <sup>17b</sup>Salió hacia lo que es llamado el Lugar de la Calavera, que es llamado en hebreo Gólgota, <sup>18</sup>donde lo crucificaron, y con él otros dos, aquí y allí, pero Jesús en medio.

<sup>19</sup>Pero Pilato escribió un letrero y lo puso en la cruz. Y estaba escrito: “Jesús el Nazareno, el rey de los judíos”. <sup>20</sup>Así 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. <sup>21</sup>Por 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’”. <sup>22</sup>Respondió Pilato: “Lo que he escrito, escrito está”.

<sup>23</sup>Así 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. <sup>24</sup>Por 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: <sup>10</sup>Y llevaron dos malhechores y crucificaron al Señor en medio de ellos. Pero él estaba callado, como si no tuviera dolor alguno. <sup>11</sup>Y cuando hubieron puesto la cruz en pie inscribieron en ella: “Éste es el rey de Israel”. <sup>12</sup>Y 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 1<sup>a</sup>” 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 23,38<sup>1</sup>. 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 otro<sup>2</sup>. 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.

<sup>1</sup> Se puede discutir 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.

<sup>2</sup> 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”?<sup>3</sup> 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?<sup>4</sup> ¿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 tradición<sup>5</sup>. Lucas omite la forma semítica, pero esto no es inesperado: también omitió “Getsemaní”, 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 lugar<sup>6</sup>.

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-

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> Pese a que Juan emplea la palabra “hebreo” (como anteriormente con referencia a “Gábbata” en 19,13, Gólgota (“Golgoth” en el códice 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”.

<sup>6</sup> 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 patr̄* de 14,36.

ruación 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”<sup>7</sup>. 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”<sup>8</sup>.

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 redondeado<sup>9</sup>. 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

<sup>7</sup> 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 marcada.

<sup>8</sup> 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 P<sup>66</sup> y como propone Jeremias (*Golgotha*, 1).

<sup>9</sup> 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. 1088, *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 asunto<sup>10</sup>, 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

<sup>10</sup> 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 montículo<sup>11</sup>. 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 debate<sup>12</sup>. 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 ejecución<sup>13</sup>. 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

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> Véase Vincent, "Garden"; Barkay, "Garden".

<sup>13</sup> 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.



con 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 Thiering<sup>14</sup>: 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

<sup>14</sup> *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 aromatizado<sup>15</sup>. Marcos habla de vino con mirra, empleando el parti-

<sup>15</sup> 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")<sup>16</sup>. 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 atestado 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 jejunio* 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.

<sup>16</sup> 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 Jesús<sup>17</sup>. Es, pues, Mateo, no Mar-

---

<sup>17</sup> 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 69,22<sup>18</sup>. 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 enemigos<sup>19</sup>. Ya he explicado que el motivo más probable de que el Jesús marciano 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 burla<sup>20</sup>.

*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, ajeno; cf. Prov 5,4; Lam 3,15). También hay cierto amargor en el gusto aromático de la mirra<sup>21</sup>, y el ajeno 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 escarnecedor 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

<sup>18</sup> El texto koiné de Mt 27,34 va más allá en esta dirección, leyendo *oxos*, en vez de *omos*, en el primer ofrecimiento.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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 p. 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 NT<sup>22</sup>.

*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 atándola<sup>23</sup>. 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.

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

<sup>23</sup> *Skolpos* (“poste, estaca”) y *xylon* (“árbol”) también aparecen en referencias a la crucifixión. En cuanto a verbos, además de *staurōun*, empleado en los evangelios, se encuentran *anastauroun*, *anaskolpizein* (“fijar a una estaca”), *kremannynai* (“colgar”) y *prosēloun* (“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 Janeo<sup>24</sup>. 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-

<sup>24</sup> 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.)<sup>25</sup>.

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, “Kreuzesstrafe”, 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 nefanda<sup>26</sup>.

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-

<sup>25</sup> H.-W. Kuhn, “Kreuzesstrafe”, 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.

<sup>26</sup> 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 cruz<sup>27</sup>. 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 Jesús<sup>28</sup>, 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

<sup>27</sup> 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-OPERA-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.

<sup>28</sup> 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 crucificado<sup>29</sup>. 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-

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 explícitamente<sup>30</sup>.

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

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Justino, *Apología* 1.35.5-7; *Diálogo* 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*<sup>31</sup>, "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, *ancylā*], "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 transversal<sup>32</sup>; 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

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> 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 dijo<sup>33</sup>. 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 antigua<sup>34</sup>. Al parecer, Helena, la madre de Constantino, halló sólo tres<sup>35</sup>, 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"<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> 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.

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

<sup>35</sup> 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).

<sup>36</sup> 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 impassible 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 soporte<sup>37</sup>. 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 vertical<sup>38</sup>.

#### 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-

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> 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 (*Jubileo* 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 evangelios<sup>39</sup>. 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 repartición<sup>40</sup>:

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 salmico, 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 pre-evangélica, 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-

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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 juegan<sup>41</sup>.

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 Jesús<sup>42</sup>. 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 comunes<sup>43</sup>. 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 teológica<sup>44</sup>.

¿Hasta qué punto es verosímil que los vestidos<sup>45</sup> fueran a parar a manos de los soldados que custodiaban a los reos? En *DJ*48.20.1, el principio

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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.

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

<sup>44</sup> 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).

<sup>45</sup> 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 *hálūq*).

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 *ballein kleron* (“echar [a] suertes”). Esta expresión se encuentra en Sal 22,19<sup>46</sup>, 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]”) <sup>47</sup>, 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 piel<sup>48</sup>. ¿Significa la descripción ofrecida por Juan de *chitōn arraphos*, “sin costura, de arriba [abajo] tejida toda ella”<sup>49</sup>, que ésta era una prenda sumamente inusitada, o simplemente que era de especial calidad? H. Th. Braun<sup>50</sup> enfoca la

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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.

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

<sup>49</sup> 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”.

<sup>50</sup> *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 (*Epistola* 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 José<sup>51</sup>. 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 largas<sup>52</sup>. 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 demás<sup>53</sup> 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

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> Tal parece ser el sentido que tiene en el *Midrás Rabá* 84.8 sobre Gn 37,3 (“le llegaba hasta las muñecas”). Sin embargo, Murelstein (“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.

<sup>53</sup> 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)<sup>54</sup>. Los que invocan este origen sugieren que, habiendo presentado a Jesús proclamado como rey por el letrado de la cruz, Juan lo simboliza ahora como sacerdote<sup>55</sup>. Algunos autores patrísticos comparan a Jesús con el sumo sacerdote de Lv 21,10, de cuya vestidura se dice que no será rasgada<sup>56</sup>. 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 moderna<sup>57</sup>. (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-

<sup>54</sup> 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”).

<sup>55</sup> 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.

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

<sup>57</sup> 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 interpretación<sup>58</sup>, 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 Jesús<sup>59</sup>.

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

<sup>58</sup> También propugnada por Bernard, Bultmann, Dauer, Lagrange y van den Busche.

<sup>59</sup> Teodoreto, *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 mediodía<sup>60</sup>.

En relación con ese pasaje joánico (tomo I, pp. 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.)<sup>61</sup>
- 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.)<sup>62</sup>

<sup>60</sup> 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).

<sup>61</sup> §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).

<sup>62</sup> 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 decisión<sup>63</sup>. (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”<sup>64</sup>. (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? Gnllka (*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.

<sup>63</sup> 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).

<sup>64</sup> 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 oración<sup>65</sup>, 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 conjetura<sup>66</sup>.

*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

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> 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 desesperada<sup>67</sup>.

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-

<sup>67</sup> 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 código 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 código 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 *grammenos* (“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 mensaje<sup>68</sup>. 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

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 NT<sup>69</sup>, 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

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

<sup>69</sup> Suetonio, *Caligula* 32.2; *Domiciano* 10.1; Tertuliano, *Apología* 2.20 (CC 1.91); Dió 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 judíos<sup>70</sup>  
*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 presentaron<sup>71</sup>. La implicación de esta deliberada reutilización por el gobernador romano de la acusación judía es

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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 lenguas<sup>72</sup>. 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 Cirieneo, algo que los evangelios no hacen. Ha habido intentos de reconstruir las palabras hebreas<sup>73</sup>, e incluso discusiones sobre si la reliquia del letrero (forma joánica) venerada en la iglesia romana de Santa Croce in Gerusalemme podría no ser auténtica<sup>74</sup>.

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

<sup>72</sup> 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”.

<sup>73</sup> 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 diyehūdāyē* (= mi modificación de la transcripción alemana de Blinzler).

<sup>74</sup> *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, ΙΗΣΟΥΣ ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ 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 letrero 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 *rōmaisti*); 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 formulación<sup>75</sup>. 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 letrero fue leído por muchos judíos porque “el lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad”<sup>76</sup>. 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*, 342<sup>4</sup>). 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]*”<sup>77</sup>.

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

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> 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 Jesús<sup>78</sup>. 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 Jesús<sup>79</sup>. 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 cristiana<sup>80</sup>. 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-

<sup>78</sup> 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]”.

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> 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 Jesús<sup>81</sup>. 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-

<sup>81</sup> 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 delito<sup>82</sup>. 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* 9,4<sup>83</sup>. 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 más<sup>84</sup>. 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 motivos<sup>85</sup>. 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 cruci-

<sup>82</sup> Crisóstomo, *Homilía sobre Juan* 84 (85); PG 59.461.

<sup>83</sup> 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!

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> 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 Dion 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.

fijación (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 malhechores<sup>86</sup>. 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 ésa 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.

<sup>86</sup> 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* 1, 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 5ª<sup>87</sup>. 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

<sup>87</sup> 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 cuestión<sup>88</sup>.

*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;

<sup>88</sup> 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, Mofatt, 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 imprevistas. 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”<sup>89</sup>. Pero las acciones condenables realizadas de forma deliberada eran juzgadas con severidad, y la falta de pleno entendimiento no se

<sup>89</sup> 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”<sup>90</sup>. 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 tempranos<sup>91</sup>; 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.

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

<sup>91</sup> P<sup>75</sup>, códices Vaticanus, Bezae (corrector de) Sinaiticus, Koridethi y las versiones Syr<sup>ms</sup> 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 veces<sup>92</sup>. 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

<sup>92</sup> 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)<sup>93</sup>. 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 perdone, 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

<sup>93</sup> 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 martiroológico? Esta tesis tropieza con graves dificultades. Surkau (*Martyrien*, 90) subraya que el RP lucano es más martiroológico 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 muerte<sup>94</sup>. 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 *Didascalia 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;

<sup>94</sup> 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 Jesús<sup>95</sup>. 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 judíos<sup>96</sup>. 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 normativa<sup>97</sup>. Si fueron añadidas por un escriba, la percepción de ese escriba llegó a ser una interpretación auténtica del Cristo lucano. Pero

<sup>95</sup> 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.

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> 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.)



**Jesús crucificado, parte 2ª:  
Actividades junto a la cruz  
(Mc 15,29-32; Mt 27,39-44;  
Lc 23,35-43; Jn 19,25-27)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 15,29-32: <sup>29</sup>Y los que pasaban por allí lo insultaban, moviendo la cabeza y diciendo: “¡Eh! El que destruye el santuario y lo construye en tres días, <sup>30</sup>sálvate a ti mismo bajando de la cruz”.

<sup>31</sup>Igualmente, también los jefes de los sacerdotes, burlándose de él entre sí con los escribas, decían: “A otros salvó, y a sí mismo no puede salvarse. <sup>32</sup>El Mesías, el rey de Israel, que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos”. Incluso los que habían sido crucificados con él lo injuriaban.

MATEO 27,39-44: <sup>39</sup>Pero los que pasaban por allí lo insultaban, moviendo la cabeza <sup>40</sup>y diciendo: “El que destruye el santuario y en tres días lo construye, sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios, y baja de la cruz”.

<sup>41</sup>Igualmente, también los jefes de los sacerdotes, burlándose de él con los escribas y los ancianos, decían: <sup>42</sup>“A otros salvó, y a sí mismo no puede salvarse. Él es el rey de Israel: que baje de la cruz, y creeremos. <sup>43</sup>Ha confiado en Dios. Que lo libre si lo quiere, puesto que dijo: ‘Yo soy Hijo de Dios’”.

<sup>44</sup>Del mismo modo, incluso los bandidos crucificados con él lo injuriaban.

LUCAS 23,35-43: <sup>35</sup>Y el pueblo estaba allí observando.

Pero estaban también los magistrados mofándose y diciendo: “A otros salvó; que se salve a sí mismo, si éste es el Mesías de Dios, el elegido”.

<sup>36</sup>Además, también los soldados se burlaban, acercándose, ofreciéndole vino agrio <sup>37</sup>y diciendo: “Si eres el rey de los judíos, sálvate”. <sup>38</sup>Porque había también una inscripción sobre él: “El rey de los judíos (es) éste”.

<sup>39</sup>Además, uno de los malhechores colgados lo insultaba: “¿No eres el Mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros”.

<sup>40</sup>Pero en respuesta el otro, reprendiéndole, dijo: “¿Ni siquiera temes tú a Dios? Porque tú sufres la misma condena; <sup>41</sup>y nosotros justamente, porque recibimos lo merecido por lo que hicimos, pero él no hizo nada inconveniente”. <sup>42</sup>Y decía: “Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino”. <sup>43</sup>Y él le dijo: “En verdad te digo que este día estarás conmigo en el paraíso”.

JUAN 19,25-27: <sup>25</sup>Pero estaban junto a la cruz de Jesús su madre, y la hermana de su madre, María de Clopás, y María Magdalena. <sup>26</sup>Jesús, pues, habiendo visto a su madre y junto a ella al discípulo a quien él amaba, dice a su madre: “Mujer, mira: tu hijo” <sup>27</sup>Luego dice al discípulo: “Mira: tu madre”. Y desde aquella hora, el discípulo la llevó a lo suyo.

*EvPe* 4,13: Pero uno de los malhechores los recriminaba [a los judíos], diciendo: “A nosotros se nos hace sufrir así por el mal que hemos hecho; pero éste, que se ha convertido en el Salvador de los hombres, ¿qué injusticia os ha hecho?”.

#### COMENTARIO

En la parte primera de la escena de la crucifixión, los evangelistas refirieron el comienzo, mencionando el nombre del lugar y la hora y situando a Jesús en la cruz entre dos bandidos o malhechores. Ahora, en la parte segunda, inician la acción del drama mostrándonos cómo los presentes en el Lugar de la Calavera reaccionaron frente a Jesús crucificado. Las reacciones descritas cubren la gama desde lo negativo a lo positivo, según la particular perspectiva teológica que cada evangelista tiene de la pasión. En *Marcos/Mateo*, la reacción es totalmente negativa: tres grupos son enumerados, y los tres escarnecen a Jesús. Éste es un nuevo ejemplo de esquema ternario como los que hemos visto a lo largo del RP<sup>1</sup>: Jesús hace predicciones sobre el destino de tres de sus seguidores (Judas, los discípulos y Pedro); en Getsemaní, Jesús ora tres veces, y otras tres veces vuelve al lado

<sup>1</sup> Importante aquí, al menos en lo relativo a Mateo y Lucas, es otro esquema ternario: las tres tentaciones de Jesús por Satanás al comienzo del ministerio, en correspondencia con las tres burlas de que es objeto Jesús al final de su vida. En la cruz, dos de las burlas del relato mateano (27,40.43) y dos del lucano (23,35.37) están formuladas como oraciones condicionales, al igual que las tres tentaciones en Mateo (4,1-11) y en Lucas (4,1-13). De hecho, en una de las burlas referidas por Mateo, la frase “si eres Hijo de Dios” (compárese con “si eres el rey de los judíos” de Lucas) es la misma, palabra por palabra, que “si eres Hijo de Dios” en dos de las tentaciones. El tono de los dos grupos ternarios es el mismo.

de sus discípulos y los encuentra dormidos; Pedro niega a Jesús tres veces; en Marcos, el período en la cruz aparece distribuido entre las horas tercia, sexta y nona. La descripción marcana de las actitudes negativas frente a Jesús, según la cual ni una sola persona cercana a la cruz es favorable a él, concuerda con el pesimismo que, en conjunto, ha venido dominando el RP de Marcos desde que, tras la última cena, Jesús empezó a avisar del peligro de escándalo (Mc 15,27). Mateo, que ha conservado en gran parte la hosca visión del RP marcana, en esta escena de la cruz se aproxima mucho a Marcos, efectuando sólo cambios menores y añadiendo un eco veterotestamentario (27,43) que no hace sino intensificar la hostilidad.

En *Lucas*, la presencia de Jesús en la cruz suscita reacciones mixtas. Aunque conserva el esquema marcana de las tres burlas, Lucas lo flanquea con actitudes no hostiles, presentando al principio al “pueblo” como espectador neutral y, al final, a uno de los crucificados como claramente favorable a Jesús. La reacción de ese “malhechor” brinda a Lucas la oportunidad de poner a las burlas el contrapunto de un acto de salvación, presentando una vez más como salvífico el sufrimiento de Jesús.

Para *Juan*, éste es el tercer episodio de la crucifixión. En el primero, al comienzo de ella, “los jefes de los sacerdotes de los judíos” fueron silenciados por Pilato<sup>2</sup>; en el segundo, tratando a Jesús como a un criminal susceptible de ser despojado de sus vestiduras, los soldados, sin saberlo, dieron cumplimiento a las Escrituras. Ahora encontramos una mezcla de amigos, discípulos y familiares que están junto a la cruz y que constituyen una comunidad creyente, a partir de la cual crea Jesús su verdadera familia. Aquí no es objeto de burla en la cruz: ha triunfado sobre sus enemigos.

Voy a dividir mi estudio en tres subsecciones. La primera estará dedicada a comentar la triple burla sufrida por Jesús, común a los sinópticos, salvo en lo que Lucas se desvía del modelo marcana. La segunda se ocupará precisamente de lo añadido a ese modelo en Lc 23,40, donde, frente a la burla de uno de los malhechores crucificados, el otro toma partido por Jesús: en otras palabras, tratará sobre el lado positivo de la descripción lucana. La tercera estudiará la muy positiva escena que tiene lugar al pie de la cruz en la narración de Juan.

<sup>2</sup> En el equilibrio quíástico de Juan (cf. p. 1083, *supra*), así como después de la introducción, “los jefes de los sacerdotes de los judíos” se dirigen a Pilato en el episodio 1 para una petición relacionada con Jesús, a la que el gobernador no accede, también “los judíos” reaparecerán antes de la conclusión, en el episodio 5, para formular a Pilato otra petición relacionada con Jesús (ya muerto) que tampoco es atendida. Pero ellos no hablan a Jesús en la cruz.

## La triple burla sufrida por Jesús (Mc 15,29-32; Mt 27,39-44; Lc 23,35-39)

Aunque ésta es una descripción común a los sinópticos, presenta pequeñas variaciones respecto a Marcos en su versión mateana, y de mayor entidad en la versión lucana. El cuadro ofrecido a continuación facilita la comparación entre las burlas de los tres evangelios. Los números 1, 2 y 3 de la izquierda representan las tres burlas en el orden en que ocurren en cada evangelio; las letras a, b y c indican, respectivamente, quiénes se burlan, a qué hace referencia la burla y en qué consiste el reto lanzado a Jesús. En la columna correspondiente a Mateo, sólo se señalan las *diferencias* en relación con Marcos<sup>3</sup>.

Marcos	Mateo	Lucas
		El pueblo observa
1 a. transeúntes insultan b. destrucción del santuario c. sálvate a ti mismo; baja	+ Hijo de Dios	magistrados se mofan Mesías de Dios; el elegido Salvó a otros; que se salve a sí mismo
2 a. jefes de los sacerdotes, escribas, se burlan b. Mesías, rey de Israel c. salvó a otros, no puede salvarse a sí mismo que baje para que creamos	+ ancianos  rey de Israel  Hijo de Dios; que lo libre Dios	soldados se burlan  rey de los judíos sálvate
3 a. los dos crucificados con Jesús lo injurian b.	Bandidos	Uno de los malhechores lo insulta Mesías
		El otro se muestra favorable; irá al paraíso

Antes de comentar las distintas burlas, una mirada de conjunto deja percibir que la ampliación de Lucas es en su mayor parte dependiente de

<sup>3</sup> Una diferencia menor, que encuentro demasiado complicada de incluir, es que Mateo enlaza las burlas mejor que Marcos. Repite el adverbio “igualmente” de Marcos para introducir la segunda burla, pero añade “del mismo modo” para introducir la tercera. Igual efecto logra con la inclusión del título “Hijo de Dios” en la primera y en la segunda burlas.

Marcos, siendo la única posible excepción significativa el diálogo de Jesús con el malhechor favorable a él. Si, por un lado, convirtiendo a los transeúntes de Marcos en “el pueblo” y asignándoles un papel neutral ha creado Lucas un *prólogo* a la triple negación, por otro lado la ha dotado de un *epílogo* dividiendo la reacción de los crucificados con Jesús y haciendo que uno le sea favorable. Al no contar con transeúntes, Lucas ha cubierto esa laguna en la estructura ternaria introduciendo soldados. De hecho, ha convertido la segunda burla en un compendio de escenas marcadas que no ha recogido previamente: la burla de los soldados inmediatamente después del proceso romano (Mc 15,16-20a), el ofrecimiento de vino (15,23) y la inscripción con el cargo “el rey de los judíos” (15,26). Una vez considerado el conjunto, pasemos a examinar los componentes uno por uno.

*Primera burla en Marcos/Mateo (Mc 15,29-30; Mt 27,39-40).* Ningún estudio de esta burla inicial de que es objeto Jesús estando en la cruz puede pasar por alto su carácter dramático. Ambos evangelios han ilustrado ampliamente sobre la feroz hostilidad de las autoridades judías, decididas a conseguir la muerte de Jesús. De hecho, en el caso de una multitud que había ido a pedir a Pilato la liberación de un preso con ocasión de la fiesta, las resueltas autoridades lograron inducir a la multitud a pedir la libertad para Barrabás y la crucifixión para Jesús. Pero aquí encontramos simples transeúntes judíos<sup>4</sup> que, al parecer, antes no han tenido trato alguno con Jesús ni han sido influidos por las autoridades. Sin embargo, su primera reacción es insultar al crucificado basándose en lo que han oído acerca de él<sup>5</sup>. “Insultar” (*blasphēmein*, “blasfemar, insultar, denigrar”) es un verbo importante para Marcos, que forma interesantes inclusiones con anteriores usos de él<sup>6</sup>. Al comienzo (Mc 2,6-7 = Mt 9,3), Jesús fue acusado de blasfemar porque perdonaba los pecados, potestad exclusiva de Dios. Al final de su proceso en el Sanedrín (Mc 14,61-64 = Mt 23,63-66), Jesús fue condenado por blasfemia, por haber dicho que era el Mesías, el Hijo del Bendito, el Hijo

<sup>4</sup> En Marcos/Mateo no se identifica a los transeúntes como judíos; pero, puesto que pasan por un lugar de Jerusalén, el hecho de no identificarlos de otro modo difícilmente permite a los lectores llegar a cualquier otra conclusión.

<sup>5</sup> Al comentar Mt 27,25, ya vimos que “todo el pueblo” asume responsabilidad por la muerte de Jesús (“Su sangre sobre nosotros y nuestros hijos”). Marcos no es tan sistemático; pero la impresión general producida por este relato ¿podría llevar a alguna otra conclusión que a la reprochable implicación del pueblo?

<sup>6</sup> Ya señalé en el tomo anterior (pp. 628-29) lo que aquí resulta obvio: en su uso atestiguado durante este período, *blasphēmein* no tiene la connotación de pronunciar el nombre sagrado YHWH. Hace referencia a insultar, vilipendiar y muy a menudo refleja arrogancia del autor del insulto o de quien lo sufre. En el presente caso, *blasphēmein* no difiere significativamente de *empaizein* (“burlarse”) y *oneidizein* (injuriar), empleados en Marcos/Mateo para la segunda y tercera burlas, salvo quizá en cierta intensificación de la irreverencia.

del hombre que sería visto a la derecha del Poder. Anteriormente, en Marcos (3,22.28-30 = Mt 12,24.31-32), unos escribas de Jerusalén fueron asociados con la comisión de un pecado eterno por blasfemar contra el Espíritu Santo, que operaba en los exorcismos de Jesús (los escribas lo acusaban de estar poseído por un espíritu impuro). Ahora, al final, cuando Jesús se halla en la cruz, los que pasan por su lado blasfeman contra él con el insulto que supone ridiculizar su poder para destruir el santuario y construirlo en tres días<sup>7</sup>. Así pues, la imagen del malentendido hostil es constante en Marcos desde el principio hasta el final.

Antes de articularlo, los transeúntes expresan el insulto con el lenguaje corporal, moviendo la cabeza en son de burla. Como veremos un poco más adelante (p. 1175), imitan así una acción que el AT asocia con la conducta de los malvados respecto al justo doliente. Con una interjección “¡Eh!”<sup>8</sup> (un toque dramático marcano que Mateo, más sobrio, omite) empiezan a dar voz a su desprecio.

La cuestión que da pie a la primera burla en Marcos/Mateo es la acusación de que Jesús pretendía (o podía) destruir el santuario del templo y reconstruirlo en tres días; y esa acusación está expresada en griego con una forma participial en vocativo, casi como si “el que destruye el santuario” se hubiera convertido en una descripción identificativa de Jesús casi proverbial. Obviamente, tal fórmula refleja el testimonio prestado contra él durante el proceso en el sanedrín<sup>9</sup> (testimonio falso y contradictorio para Mc 14,57-59; testimonio legalmente suficiente para Mt 26,60-61). El modo en que la acusación es puesta en labios de los transeúntes sugiere que la declaración sobre el templo era muy conocida y que cualquiera que fuera la intención de Marcos al calificar de falso el testimonio prestado al respecto, él no quiso dar a entender que Jesús nunca había pronunciado tales pa-

<sup>7</sup> Esta blasfemia es más reprobable porque ya señaló Jesús en Mc 7,22 que es un vicio que se origina en el corazón del hombre.

<sup>8</sup> La voz griega *oua* se usa en Epicteto para expresar sorpresa. Pero, encontrando insatisfactoria una sorpresa despectiva, Bishop (“*oua*”) propone relacionar la exclamación marcana con la árabe *uā*, para pedir cuidado el que va montado en un burro o camello; con lo cual resulta que los transeúntes estarían pidiendo a Jesús que tuviera cuidado de sí mismo. No es mi intención ser duro, pero considero esta propuesta una fantasía pedantesca. Las interjecciones tienen una inteligibilidad emocional que hace irrelevante el rastreo de su origen. Un diccionario no podría ofrecer gran información sobre el “¡Eh!” con que he traducido *oua*.

<sup>9</sup> El empleo en este pasaje de la preposición *en*, y no de *dia* como en Mc 14,58 (Mt 26,61), para “en tres días” es una variante de particular relevancia. Por otro lado, la colocación aquí de “en tres días” antes de “lo construye” (una inversión del orden marcano en la misma burla) es el mismo orden que en el correspondiente dicho del proceso.

labras. Por qué eran tan conocidas es asunto que se pasa por alto. Pero, en la presente forma de la declaración, el proceder de los transeúntes indica que lo irritante de ella no está totalmente relacionado con las expresiones “hecho por manos” y “no hecho por manos”, esas precisiones interpretativas presentes en Mc 14,58 pero ausentes aquí (y también en las dos referencias mateanas del dicho).

Si recordamos cuáles eran los dos temas de la comparecencia de Jesús ante el sanedrín en Marcos/Mateo, nos daremos cuenta de que se ha intentado evocar aquí todo ese proceso.

<i>Temas del proceso</i>	<i>Burlas marcanas</i>	<i>Burlas mateanas</i>
1. Destrucción del santuario	1. Lo mismo	1. Lo mismo + Hijo de Dios
2. Mesías, Hijo del Bendito o Dios	2. Mesías Rey de Israel	2. Rey de Israel Hijo de Dios

Marcos, que ya ha utilizado el verbo *blasphēmein* para evocar la sentencia dictada en el sanedrín, evoca ahora el primer tema del proceso judío en la primera burla<sup>10</sup> y el segundo tema en la segunda. Mateo evoca los dos temas procesales en la primera burla y luego repite “Hijo de Dios” en la segunda. Son verosímiles varias razones para el énfasis de Mateo en el motivo del “Hijo de Dios”. Primera: probablemente, cuando él estaba escribiendo su evangelio, el santuario físico de Jerusalén ya había sido destruido, y la incredulidad judía hostil se concentraba entonces sobre todo en la cristología, por lo cual la cuestión de si Jesús era el Hijo de Dios había pasado a un primer plano en los debates entre la Iglesia y la Sinagoga. Segunda: Mateo narra las tentaciones de Jesús al comienzo de su evangelio, y en ellas “si eres Hijo de Dios” es un tema principal (véase nota 1, *supra*)<sup>11</sup>. Pues bien, si, como ya he señalado, Marcos utiliza en la escena de las burlas el verbo *blasphēmein* para formar inclusiones con pasajes anteriores de su

<sup>10</sup> La primera burla marcana yuxtapone “que destruye el santuario” y “sálvate a ti mismo” sin especificar gramaticalmente que si Jesús puede hacer lo uno, ha de ser capaz de hacer lo otro. La adición por Mateo de “si eres el Hijo de Dios” aclara este punto. Además nos recuerda que, en el proceso judío de Mateo, la acusación sobre la destrucción del santuario no era falsa (como en Marcos), sino que condujo directamente a la pregunta del sumo sacerdote sobre si Jesús era el Hijo de Dios.

<sup>11</sup> En las burlas con Jesús ya en la cruz, Mateo refleja las dos principales equivocaciones de Satanás con respecto al Hijo de Dios: al principio del evangelio, las tentaciones del diablo culminaron en el ofrecimiento de un poder adecuado al Hijo de Dios sólo desde una perspectiva mundana (Mt 4,8-9); más adelante en el evangelio (16,16.22-23), Pedro fue llamado Satanás porque pensaba que el sufrimiento era incompatible con el hecho de ser Jesús el Hijo del Dios vivo (16,16.22-23). Donaldson (“Mockers”) se declara convencido de que Mateo, con su énfasis en el Hijo de Dios, ha ido en las burlas más allá de la imagen del justo doliente ofrecida en Marcos.

evangelio, lo mismo hace aquí Mateo con “si eres Hijo de Dios”. Una tercera razón para el énfasis de Mateo en Jesús como el Hijo de Dios podría llevar aparejado un eco del libro de la Sabiduría en su descripción del escarnio que sufre el justo por parte de los malvados (un eco relacionado con los retos lanzados a Jesús de salvarse y librarse a sí mismo, que estudiaremos un poco más adelante, al comentar la segunda burla en Marcos/Mateo, en la cual hace Mateo una inserción que facilita ese estudio).

Pero ya aquí es claro el reflejo del tema veterotestamentario de la afrenta del justo. En p. 1134, *supra*, al comentar la repartición de los vestidos de Jesús, analizamos la relación de ese pasaje con el texto de Sal 22,19; más adelante veremos que las únicas palabras pronunciadas por Jesús desde la cruz en Marcos/Mateo son una cita de Sal 22,2. Por eso no es sorprendente que tengamos aquí otra reverberación del salmo 22<sup>12</sup>:

Sal 22,8a: Todos los que me observaban [*theōrein*] se mofaban [*ekmyktērizēin*] de mí;  
8b: hablaban con los labios; movían [*kinein*] la cabeza.

La primera burla de Jesús en la cruz de Marcos/Mateo refleja Sal 22,8b en la frase relativa a mover la cabeza<sup>13</sup>; y, como veremos ahora, Lucas utiliza 22,8a al reelaborar el pasaje marcano.

El “pueblo” que observa (Lc 23,35a). Como expliqué en la parte inicial de esta sección, Lucas añade dos reacciones, con las que flanquea las tres burlas. Si los “transeúntes” que empiezan la escena marcana son un grupo hostil (de judíos) que insulta, Lucas comienza con un “pueblo” (judío) más benevolente<sup>14</sup>. Cuidadosamente, con la actitud de este grupo en la es-

<sup>12</sup> Las palabras griegas puestas entre corchetes representan vocabulario de los LXX del pasaje de Salmos utilizado en el relato evangélico de las burlas. Pero el empleo de la Escritura es aquí tan alusivo que no siempre podemos saber con certeza si el evangelista está leyendo los LXX o el TM. (McCaffrey, “Psalm”, 86, también invoca la posibilidad de lecturas targúmicas.) Aparte de las alusiones a Sal 22 y Sab 2 citadas en mi texto, el profesor E. Boring me ha señalado el discurso de Jr 48,27 (LXX 31,27), dirigido como una censura a Moab: “¿Es Israel objeto de mofa para ti? ¿O fue sorprendido *entre ladrones*, para que menees la cabeza siempre que hablas de él?”.

<sup>13</sup> Esto admite poca duda, habida cuenta de los frecuentes usos del salmo 22 en el RP; pero a movimientos de cabeza se refieren otros pasajes de aflicción en los que también se podría haber pensado; p. ej., Lam 2,15: “*Todos los que pasan* por el camino te baten las palmas; silban y *mueven la cabeza* a la hija de Jerusalén”. Las dos frases en cursiva se encuentran en Mc 15,29. Bailey (“Fall”, 105) subraya el origen en Lamentaciones, y ciertamente habría ironía en presentar a los jerosolimitanos burlándose de Jesús al igual que sus enemigos se burlaron antaño de Jerusalén.

<sup>14</sup> Una excepción a la presentación generalmente favorable del “pueblo” por parte de Lucas (cf. APÉNDICE V, A) es 23,13, que une “el pueblo” a los jefes de los sacerdotes y a los magistrados, la suma de todos los cuales formaba el grupo que puso a Jesús a

cena de la crucifixión y poco después, Lucas prepara para la rápida aceptación de Jesús por un gran número de jerosolimitanos en Hch 2,41.47; 4,4; 6,1. Al referir la primera de esas dos reacciones no hostiles del pueblo<sup>15</sup>, Lucas hace uso de Sal 22,8a, y escribe: “Y el pueblo estaba allí observando”.

En principio, la imagen que produce la aparición del pueblo en una ejecución es negativa: una masa de curiosos dispuestos a gozar de un terrible espectáculo, como en 3 Mac 5,24, donde una multitud madruga para ver la muerte de unos judíos. Pero la serie de referencias lucanas al pueblo en el relato de la crucifixión indica una actitud más positiva en el presente caso. Seguramente, “el pueblo” que está cerca de la cruz en 23,35 es la misma “gran multitud del pueblo” que en Lc 23,27 seguía a Jesús hacia el lugar de la crucifixión. Aunque el evangelista no indicó su actitud ni la razón del seguimiento, el hecho de que esa multitud fuera acompañando a “mujeres que se daban golpes y se lamentaban” por Jesús da la impresión de que no eran hostiles a él.

Se dice que el pueblo “estaba [*histanai*] observando [*theōrein*]”. Tampoco los verbos de la descripción lucana revelan la actitud del “pueblo” hacia Jesús crucificado. En griego que refleja origen semítico, el verbo *histanai* no suele tener otro sentido que el de la simple presencia física: equivale prácticamente a “estar” en un lugar. A veces, sin embargo, Lucas lo utiliza para describir una actitud activa, como en 23,10, donde refiere que “los jefes de los sacerdotes y los escribas habían *estado* allí acusándolo insistentemente” ante Herodes. Ahora, en contraste con la transitoriedad del primer grupo de Marcos, “los que pasaban”, vemos en Lucas al pueblo que “estaba allí” como una presencia constante a lo largo de la crucifixión<sup>16</sup>, porque, tras la muerte de Jesús, leemos en 23,48: “Todas las multitudes que estaban allí reunidas para la observación de esto, habiendo observado estos acontecimientos, se volvieron golpeándose el pecho”. Allí vemos el

disposición de Pilato para que lo castigase (23,14). Implícitamente, “el pueblo” tenía que haber formado parte del sujeto plural que es hostil a Jesús a lo largo del proceso ante Pilato (23,18.21.23) y al que es entregado Jesús por el gobernador (23,25). Quienes intentan hacer a Lucas totalmente coherente en su tratamiento de ese pueblo (judío) no se dan cuenta de que Lc 2,34 describió a Jesús como un signo de contradicción, “puesto para caída y elevación de muchos en Israel”.

<sup>15</sup> Además de convertir los transeúntes de Marcos en pueblo estático, Lucas silencia la malevolencia de mover la cabeza y traslada la acción de insultar de la primera broma a la tercera, atribuyéndosela al malhechor hostil (23,39). Puesto que Lucas omitió el tema de la destrucción del santuario en el interrogatorio de Jesús ante el sanedrín, lo omite también en la burla.

<sup>16</sup> De modo diferente, Mt 27,36 incluye también cerca de la cruz una presencia continua de personas dedicadas a observar: los soldados que, sentados, lo custodiaban.

resultado de la observación (*theōrein*) que empezó con las burlas. Fuera el pueblo entonces favorable o no a Jesús, lo cierto es que, en contraste con los tres grupos escarnecedores, su observación lo ha conducido al arrepentimiento. Así pues, para Lucas —y esto quedará de relieve una vez más en el caso de los dos malhechores—, observar a Jesús en la cruz podía endurecer la hostilidad de unos y ablandar el corazón de otros.

*Primera burla de Lucas; segunda de Marcos/Mateo (Lc 23,35b; Mc 15,31-32a; Mt 27,41-42).* Habiendo dejado fuera del relato al primer grupo de escarnecedores (los transeúntes que insultaban a Jesús), Lucas tenía que arreglárselas para seguir teniendo una triple burla. Respetó el orden marcano en el sentido de que el segundo grupo de Marcos, los jefes de los sacerdotes y los escribas que se burlan utilizando el tema del Mesías, se convierten en el primer grupo de Lucas: los magistrados que hacen mofa de Jesús sirviéndose de ese mismo tema. Procedamos a examinar en detalle el pasaje lucano.

La frase inicial dice literalmente: “Allí estaban mofándose, empero [de], también [kai] los magistrados”. Probablemente bajo la influencia del torpe *kai*, algunos antiguos escribas<sup>17</sup> y unos cuantos comentaristas modernos<sup>18</sup> han entendido que el pueblo dedicado a observar en 23,35a era hostil y acompañaba la mofa de los magistrados. Con arreglo a la interpretación mayoritaria (defendida anteriormente), según la cual no hay hostilidad en el pueblo que observa, la presencia de *kai* se justifica de diversos modos. Una explicación es que formaba parte de lo que fue tomado de Marcos (15,31: “también los jefes de los sacerdotes”) y que Lucas no prestó suficiente atención a la torpeza de la frase así creada. Más simplemente, la función de *kai* podría ser adverbial, con lo cual no estaría indicando que los magistrados hacían befa como los otros, sino que además del pueblo que observaba había allí magistrados que se mofaban de Jesús y le hablaban. En cierto modo, *kai* estaría apuntando hacia la estructura paralela bipartita del v. 35, cada una de cuyas dos partes cuenta con un sujeto acompañado de un verbo conjugado con valor de imperfecto<sup>19</sup> y un participio explicativo que continúa la acción del verbo.

<sup>17</sup> El códice Bezae, que tiene tendencias antijudías, omite en Lucas la frase “estaban también los magistrados”, con lo cual el pueblo está allí observando y mofándose. Las familias Lake y Ferrar de minúsculas tienen a los magistrados mofándose junto “con ellos” (= el pueblo).

<sup>18</sup> Plummer (*Luke*, 532) cuenta al pueblo que observa como la primera de las “cuatro fuentes de maltrato” verbal. Pero, ya desde el punto de vista estructural, un episodio con cuatro burlas en vez de tres tendría que parecer sospechoso.

<sup>19</sup> El pluscuamperfecto de *histanai* en 23,35a tiene como el perfecto un sentido de presente (*BDF*, 97<sup>1</sup>).

En Marcos/Mateo, los verbos de insulto en las tres burlas son *blasphēmein*, *empaizain* y *oneidizein*, en este orden. Lucas emplea *ekmyktēriizein*, *empaizein* y *blasphēmein* (¿éste como culminación de la dureza?). Su preferencia por *ekmyktēriizein* (“mofarse”) sobre el marcano *oneidizein* (“injuriar”) pudo haber estado dictada por la presencia de *ekmyktēriizein* en Sal 22,8a. (Nótese que esto presupone que Lucas se dio cuenta del empleo de Sal 22,8b por Marcos, pero prefirió usar 22,8a; ¡una sutil modificación!) Sin embargo, ese verbo figuraba ya en el vocabulario de Lucas, el único autor neotestamentario que lo emplea (16,14). Es maravillosamente expresivo, porque está emparentado con *myktos*, nariz, y tiene el sentido de “hacer un palmo de narices” (burlarse) y “tocar las narices” (mortificar). *Archontes*, magistrados, es peculiar de Lucas en el RP (23,13 y aquí), y en Lucas-Hechos a veces corresponde a sanedritas (APÉNDICE V, B6). Equivale, por tanto, al segundo grupo marcano: “los jefes de los sacerdotes... junto con los escribas”, a los que Mateo añade los “ancianos” para completar los integrantes del sanedrín. Pero, dando preferencia al término general “magistrados”, Lucas establece un oportuno contraste. Para este evangelista, la reacción judía frente a Jesús está dividida en la pasión (como en la historia subsiguiente): en conjunto, el pueblo no es hostil; los dirigentes, sí. Esta visión difiere considerablemente de la mateana, según la cual “todo el pueblo” (27,25) se pone del lado de las autoridades.

Marcos presenta a los jefes de los sacerdotes “burlándose de él entre sí” y hablando de Jesús en tercera persona. Gnilka (*Markus* II, 320) cree que en realidad se hallan a distancia de la cruz, pero que eso destruiría la composición de la escena, en la que los grupos primero y tercero de escarnecedores pasan o están cerca de Jesús. Oportunamente, diversos tipos de componentes del sanedrín aparecen como los principales protagonistas en la primera burla de Lucas y en la segunda de Marcos/Mateo, puesto que la escena pretende recordar a los lectores el interrogatorio o proceso a que fue sometido Jesús en el sanedrín. Marcos ha establecido la pauta: los cargos que las autoridades judías presentaron contra Jesús al interrogarlo son utilizados como burla ahora que se halla en la cruz, pero Dios se valdrá de ellos para vindicar a Jesús cuando muera. Ya hemos comentado en relación con la primera burla de Marcos/Mateo, la acusación de que Jesús dijo que iba a destruir y construir el santuario. Consideremos ahora los títulos. En el proceso judío, aquellos sobre los que Jesús fue interrogado eran: “el Mesías”, “el Hijo del Bendito/de Dios”. En las burlas dirigidas a Jesús en la cruz aparecen los títulos siguientes:

Mc 15,32: Mesías, rey de Israel

Mt 27,42-43: Rey de Israel, Hijo de Dios

Lc 23,35-37: Mesías de Dios, el elegido (3ª burla), rey de los judíos

¿Por qué Marcos menciona sólo “Mesías”, y no “Hijo del Bendito/de Dios”, sobre todo habida cuenta de que en la vindicación de Jesús, después de su muerte, el centurión reconocerá que era el Hijo de Dios?<sup>20</sup> Considerada en sí, esta confesión del romano no tiene sentido: un gentil no habría utilizado “Mesías” con referencia a Jesús. ¿Podría estar ahí la clave de la respuesta? ¿Emplean las autoridades del sanedrín para la burla el título, preocupante para ellos, “el Mesías”, mientras que el romano reconoce la misma realidad pero con el título “Hijo de Dios”?

Además, ¿explica este enfoque, al menos en parte, que Marcos añadiese a “Mesías” el título “rey de Israel”, pese a que no había sido mencionado en el proceso del sanedrín?<sup>21</sup> En lo concerniente a este título, Mateo sigue a Marcos, aunque lo mantiene separado de “Hijo de Dios”, mientras que Lucas lo convierte en “rey de los judíos”. El título lucano evoca claramente el cargo contra Jesús en el proceso ante Pilato, como lo evidencia su atribución a soldados romanos. ¿Nos ha dado así Lucas la clave de la intención de Marcos, quien, habiendo reflejado el proceso judío de Jesús con los temas del santuario y del Mesías, quiere reflejar también el proceso romano? Pero, entonces, ¿por qué Marcos no escribió “el rey de los judíos” en vez de “el rey de Israel”, como encontramos en 15,32? ¿Pretendió (seguido por Mateo), que Pilato y los romanos pronunciaran el título político “el rey de los judíos” (15,2.9.12.18.26)<sup>22</sup> pero que los judíos utilizaran el título más teológico “el rey Israel”? La base para tal conjetura procede de comparación externa: en *EvPe* 4,11 la inscripción de la cruz, redactada *por judíos*, reza: “Éste es el rey de Israel”<sup>23</sup>. Aunque resulta tentador pensar que Marcos quiere reflejar el proceso romano, la idea de que lo hace dándonos el equivalente judío de “el rey de los judíos” quizá suponga afinar demasiado.

La preferencia de Mateo por “Hijo de Dios” ya ha sido comentada (p. 1173, *supra*), puesto que ha utilizado ese título dos veces en las burlas: introduciéndolo en la primera y sustituyéndolo por el “Mesías” de Marcos

<sup>20</sup> Al examinar estos títulos plantearé preguntas en vez de ofrecer soluciones definitivas. La lógica de los evangelistas es aquí oscura, y quizá la elección de los títulos no fue tan deliberada como se supone en la mayor parte de las soluciones.

<sup>21</sup> De los siete casos de *Christos* (“Mesías”) en Marcos, cuatro están seguidos de un título en aposición: Hijo de Dios/del Bendito (1,1; 14,61), hijo de David (12,35) y rey de Israel (aquí). Lucas 23,2 presenta a Jesús acusado ante Pilato de decir ser el “Mesías rey”.

<sup>22</sup> Para el uso de este título por los reyes seculares asmoneos y herodianos, véase tomo I, p. 863-64.

<sup>23</sup> Igualmente, en Jn 12,12-13, al efectuar Jesús su entrada en Jerusalén, la multitud judía le dirige este saludo: “Bendito el que viene en nombre del Señor y el rey de Israel”.

en la segunda. Por qué Mateo no dejó “Mesías” junto a “Hijo de Dios” es algo que causa perplejidad a este comentarista. Nada en el relato de Mateo favorece la tesis de que “el rey de Israel” evoca la acusación del proceso romano, puesto que, a diferencia de las burlas marcanas, donde ese título viene después de las menciones del santuario y del Mesías, en las mateanas aparece entre las dos referencias al “Hijo de Dios”.

Aunque “el rey de los judíos” de Lucas (tercera burla) constituye un menor problema como título, las adiciones a “Mesías” de Marcos son desconcertantes; porque Lucas habla de “el Mesías de Dios, el elegido”. Conviene señalar que Lc 9,20 situó la confesión de “el Mesías de Dios”<sup>24</sup> en labios de Pedro, cuando el paralelo de Mc 8,29 tenía simplemente “el Mesías” (y Mt 16,16 tenía “el Mesías, el Hijo del Dios vivo”). Si bien en la escena de la cruz los magistrados judíos se mofan de Jesús con una declaración que sus seguidores hicieron por él, Lucas ha tenido cuidado de dar a entender al lector que el título es ante todo teológico. En cuanto a la otra adición lucana, “el elegido” (*ho eklektos*)<sup>25</sup>, en el relato de la transfiguración (Lc 9,35) Dios llama a Jesús “mi Hijo, mi elegido [*eklelegmenos*]”, cuando el paralelo marcano (Mc 9,7) tenía “mi Hijo, mi amado [*agapētos*]”. En 17,5 Mateo siguió a Marcos, pero añadió “en quien me complazco”, ofreciendo así la forma plena utilizada por los tres sinópticos para la voz del cielo en el bautismo de Jesús. Las designaciones formuladas en la transfiguración y en el bautismo dejan percibir una combinación de cristología real (Sal 2,7: “Tú eres mi hijo”) y cristología del siervo doliente (Is 42,1: “He aquí mi siervo... mi elegido en quien se deleita mi alma”). Puesto que tal combinación representa reflexión cristiana posterior sobre la vida Jesús, los magistrados de Lucas se están mofando de la idea más profunda de Jesús mantenida por sus seguidores.

<sup>24</sup> Véase también “su Mesías”, en Hch 3,18, y “el Mesías del Señor” en Lc 2,26. Esta última designación (o “Señor Mesías”) está atestiguada como judía en *SISal* 17,36(32). Cf. *BBM*, 676.

<sup>25</sup> Quizá porque el título “el elegido” no les era familiar, algunos copistas adaptaron la expresión; p. ej., algunos mss. de koiné suavizan Lc 23,35 con “el Mesías, el elegido de Dios”, mientras que P<sup>75</sup> tiene “el Mesías, el elegido Hijo de Dios”. (¿Es la segunda expresión un intento de incorporar los dos títulos que Lucas usó en el interrogatorio judío de Jesús: Mesías y el Hijo de Dios [22,67.70a]?) El elegido de Dios como título para Jesús cuenta con un apoyo textual impresionante en Jn 1,34. ¿Era “el elegido” un título en el judaísmo precristiano? El título aparece una docena de veces en *1 Henoc* entre 45,3 y 61,10, en la sección de la “Parábolas”, que no figura en ninguna de las muchas copias quumránicas de *1 Henoc* y que muestra indicios de interpolación cristiana; pero véanse pp. 613-14, *supra*. El título se encuentra en 4QMes(ar) con referencia a un recién nacido que tendrá un gran futuro, pero sin suficiente contexto para identificar a esa figura como el Mesías (así J. A. Fitzmyer, *FESBNT*, 127-60, contra la opinión de J. Starcky).

*El reto a salvarse a sí mismo o a ser librado (esp. Mt 27,43).* En relación con la segunda broma de Marcos/Mateo y la primera de Lucas ya hemos examinado a los personajes (las autoridades del sanedrín) y los títulos que dieron origen a la burla. Pero en las dos primeras burlas de Marcos/Mateo y en las tres de Lucas hay incitación, expresada de distintas maneras, con la que se reta a Jesús a salvarse a sí mismo<sup>26</sup> bajando de la cruz o a ser librado por Dios. Mateo (27,43) añade a lo tomado de Marcos todo un versículo relativo a este reto. A continuación enumero las distintas formulaciones del reto, con indicación del evangelio y de la burla (1, 2, 3) en que aparecen<sup>27</sup>.

- a) Sálvate a ti mismo: Marcos 1, Mateo 1, Lucas 2-3
- b) A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse: Marcos 2, Mateo 2  
A otros salvó; que se salve a sí mismo: Lucas 1
- c) Baja de la cruz: Marcos 1-2, Mateo 1-2
- d) Ha confiado en Dios. Que lo libre si lo quiere (adición de Mateo a 2)

Varias cuestiones son inmediatamente perceptibles. Primera: he estado tratando la primera burla lucana como equivalente en ciertos aspectos a la segunda de Marcos/Mateo; en *b* es claro que la equivalencia se extiende también al reto. Pero Lucas no encuentra aprovechable la frase “a sí mismo no puede salvarse”. Para Marcos, esa formulación es un recurso artístico para endurecer la actitud del segundo grupo de escarnecedores (las autoridades del sanedrín) con respecto a la del primero (los transeúntes): las autoridades en Marcos están seguras de que Jesús no tiene poder para salvarse. Pero en el RP lucano, aunque Jesús no es todopoderoso como en Juan, controla más su destino que en Marcos, y Lucas debió de encontrar inconveniente la frase “no puede salvarse”. Segunda: Lucas, quien emplea tres veces el reto marciano de que Jesús se salve a sí mismo, evita el de que se baje de la cruz. ¿Consideraba Lucas este segundo reto una tautología?

Ya he mostrado (p. 1174) cómo Sal 22,8 está reflejado en la primera burla de Marcos/Mateo y en la descripción del “pueblo” que precede a las

<sup>26</sup> Pesch (*Marcus II*, 448) cree que el reto a salvarse a sí mismo podría haber sido una prueba habitual para dejar en evidencia a los falsos mesías; pero las pruebas que ofrece en apoyo de esta idea (el *Apocalipsis de Elías* y un texto de Hipólito) son posteriores en más de un siglo y se encuentran en un contexto cristiano.

<sup>27</sup> En relación con *a* conviene señalar que, en la tercera burla, Lucas ha adaptado el reto (tomado de Marcos) al contexto en que es dirigido a Jesús por el malhechor “colgado” con él: “Sálvate a ti mismo y a nosotros”. El reto de la segunda burla lucana es formulado también en segunda persona: “Sálvate”. Y el códice Bezae adapta también el reto de la primera burla lucana (23,35b), cambiándolo de la tercera persona a la segunda: “Salvaste a otros; sálvate a ti mismo”.

burlas en Lucas. Pues bien, el siguiente versículo del salmo ha influido en el reto a Jesús.

- Sal 22,9a: Esperó en el Señor: que él lo libre;  
9b: que lo salve, puesto que lo quiere.

La referencia de 9b a la *salvación* del justo por Dios ha sido adaptada en los retos *a* y *b* a Jesús (quien dice ser el Hijo de Dios o el Mesías). El reto *d*, una forma ofrecida sólo en Mt 27,43, hace también claro uso de 22,9a<sup>28</sup>. Puesto que la razón alegada para el reto *d* es que Jesús “dijo: ‘Yo soy Hijo de Dios’”, quizá Mateo tuviera también en la mente otra burla veterotestamentaria de que es objeto el justo doliente por parte de los impíos:

- Sab 2,17a: Veamos si sus palabras son verdaderas,  
17b: y probemos [*peirazein*] cuál será su final.  
18a: Porque si el justo es hijo de Dios,  
18b: Él lo ayudará y lo librará de las manos de quienes se alzan contra él<sup>29</sup>.

Evidentemente, es intensa la atmósfera veterotestamentaria del reto lanzado a Jesús.

Sin embargo, hay también motivos cuyo origen son los relatos evangélicos de su ministerio. Así, “a otros salvó”, del reto *b*, alude globalmente a una variedad de acciones, porque “salvar” es frecuente en episodios sobre curaciones y perdón de los pecados por Jesús<sup>30</sup>. Quizá especialmente significativo es el empleo de “salvar” en ocasiones en que Jesús libra a alguien de morir (Mc 5,23; Lc 8,50). Esos antecedentes están latentes en el reto: el Jesús que salvó a otros de la muerte debería ser capaz de salvarse a sí mismo de ella<sup>31</sup>. Los retadores no saben, al parecer, que una advertencia de Jesús a sus discípulos tenía el sentido exactamente opuesto: “Quien

<sup>28</sup> *SPNM*, 287-88 examina detenidamente en qué forma lingüística del texto sálmico se inspiró Mateo, y concluye: “Puede haber una influencia tanto del hebreo como de los LXX, pero no una relación necesaria con ninguna de ambas versiones”. Complican la cuestión la libertad de Mateo al adaptar y la posibilidad de que él tuviera en la mente otros pasajes. Aytoun (“Himself”) relaciona “a sí mismo no puede salvarse” del reto *b* con la última línea de Sal 22,30(29), un texto muy oscuro que dice literalmente: “Su alma él no hace viva”, y que Aytoun interpreta como que el siervo doliente no se salva a sí mismo.

<sup>29</sup> El contexto (cf. Sab 2,19-24) es referente a la decisión de los impíos de torturar al justo y condenarlo a una muerte ignominiosa, “porque, según sus palabras, Dios lo protegerá”.

<sup>30</sup> Por ejemplo, Mt 1,21; Mc 3,4 y par.; Lc 7,50; 8,48; 17,19; 18,42.

<sup>31</sup> El sarcasmo de que Jesús no puede salvarse a sí mismo es particularmente ácido en Mateo, cuyos lectores han oído a Jesús decir: “¿Piensas que no puedo recurrir a mi Padre, y al punto me proporcionará más de doce legiones de ángeles?” (Mt 26,53).



quiera salvar su vida, la perderá” (Mc 8,35 y par.). Asimismo, el reto “baja de la cruz” es exactamente lo contrario de la petición que Jesús hizo a sus discípulos de que tomasen la cruz y lo siguieran<sup>32</sup>. En Marcos, el reto a bajar de la cruz es lanzado “para que lo veamos y creamos”. Pero los lectores marcanos ya han oído a Jesús decir en lenguaje de Isaías que a los de fuera, como esos sacerdotes y escribas que ahora se burlan de él, les es concedido mirar pero no percibir (Mc 4,12, citando de Is 6,9). En su reto, Mt 27,42 se limita mencionar el elemento de la fe: “Que baje de la cruz, y creemos”<sup>33</sup>. La ironía es que, si bajase de la cruz, por eso mismo se volvería difícil creer en él. Ya he señalado en la nota 1 los paralelos verbales entre estas tres burlas al final de Mateo y las tres tentaciones de Jesús al comienzo. “Si eres Hijo de Dios... baja de la cruz” se acerca bastante a “Si eres Hijo de Dios, arrójate [desde el alero del templo] abajo” (Mt 27,40; 4,6). Se espera que los lectores de Mateo se den cuenta de que si en cualquiera de ambos casos Jesús responde al reto haciendo lo que se le pide, dejará de ser lo mismo que se predica de él condicionalmente: no será Hijo de Dios. Sólo su permanencia en la cruz hasta morir posibilitará la verdadera fe en que él era Hijo de Dios (Mt 27,54; Mc 15,39)

*Segunda burla de Lucas (Lc 23,36-38)*. En lugar del primer grupo de escarnecedores de Marcos, “los que pasaban por allí”, Lucas pone “el pueblo” en actitud neutral como introducción a las burlas. Lógicamente, esto significa que, para mantener el esquema ternario, ha tenido que introducir un grupo en sustitución de los transeúntes (véase el cuadro de p. 1170, *supra*). Por eso, después de la mofa por parte de los magistrados, encontramos en Lucas que “además, también los soldados se burlaban”<sup>34</sup>. La aparición de esos soldados tiene la utilidad añadida de especificar quiénes son los que han llevado a cabo la crucifixión después de haberles sido entregado Jesús por Pilato<sup>35</sup>. Aunque no dice que esos soldados sean roma-

<sup>32</sup> Mc 8,34; Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23; 14,27.

<sup>33</sup> El mismo reto iba a ser expresado por el incrédulo Celso 150 años después: “En cualquier caso, ¿por qué no muestra algo de divino y se libra de esta vergüenza?” (Orígenes, *Contra Celso* 2.35).

<sup>34</sup> En Lucas, el comienzo de las tres burlas de Jesús en la cruz (23,35b.36.39) está marcado por un *de* postpositivo, traducido: “Pero... Además... Además...” Pese a la costumbre de describir estas tres afrentas como “burlas”, el verbo *empaizein*, cuya traducción más apropiada es “burlarse”, aparece sólo en la segunda acción. Anteriormente, los tres sinópticos lo utilizaron en la tercera predicción de la pasión (Mc 10,33-34; Mt 20,19; Lc 18,32). Lucas empleó *empaizein* en las dos escenas del RP en que se hizo a Jesús objeto de burla (antes del proceso judío [22,63] y en la comparecencia ante Herodes [23,11]), mientras que Mc 15,20 y Mt 27,29.31 lo usaron sólo para la burla subsiguiente al proceso ante Pilato.

<sup>35</sup> Corresponden al sujeto elíptico de Lc 23,26: “cuando lo llevaban”; 23,33: “allí lo crucificaron”; 23,34: “echaron suertes”.

nos, Lucas seguramente dio por supuesto que serían identificados como tales (pese a la opinión de Walaskay, “Trial”, 92). En la tercera predicción lucana de la pasión (18,32), Jesús anunció que sería entregado *a los gentiles* y escarnecido. Otros once usos de *stratiōtēs* (“soldado”) en Lucas-Hechos son referentes a soldados que oficiales romanos, como centuriones y tribunos, tienen a sus órdenes<sup>36</sup>. Para burlarse de Jesús, los soldados utilizan aquí el título “rey de los judíos”, que nunca es puesto en labios de judíos en los evangelios y que refleja la acusación de Pilato (23,3) en el proceso romano. Así, mientras que las burlas marcanas empiezan con los transeúntes y siguen con los jefes de los sacerdotes, las lucanas empiezan con los magistrados judíos y siguen con los soldados romanos. Los magistrados se mofan de Jesús sirviéndose del título religioso “el Mesías de Dios”; los soldados romanos se burlan de él tomando pie en el título político “el rey de los judíos”. El hecho de que unos y otros lo reten a salvarse de la cruz indica que ni los judíos ni los romanos malinterpretan la identidad de Jesús.

En el relato de Lucas hay varios aspectos que requieren atención. El *primero* es un paralelismo entre esta escena lucana de la cruz, donde Jesús sufre burlas de soldados romanos, y la escena de Marcos/Mateo que tiene lugar en el pretorio después del proceso ante Pilato, en la que una cohorte romana se burla de Jesús (§36, *supra*). Aquí, en Lucas, y allí, en Marcos, es empleado el verbo *empaizein* (“burlarse”), y la burla se centra en el título “el rey de los judíos”. Los escribas del códice Bezae y de AS se dieron cuenta de esa relación, porque en su texto de la escena lucana junto a la cruz, como en la burla de Marcos subsiguiente al proceso ante Pilato, los soldados saludan: “Salve [*chaire*], rey de los judíos... después de haberle puesto una corona de espinas”. Se podría decir que Marcos sitúa las burlas en cuatro contextos: el proceso judío, el proceso romano, la escena de Jesús crucificado y la de su muerte (15,36-37)<sup>37</sup>. En los episodios primero y tercero, la burla procede de judíos, en el segundo de romanos, y en el cuarto simplemente de “alguien”. El sentido del orden de Lucas ha causado la reducción de los episodios de burlas a dos: uno anterior al proceso

<sup>36</sup> Las únicas excepciones a esa práctica lucana están en Hch 12,4.6.18, y son los soldados de Herodes Agripa I. Pero, como este rey ha asumido un gobierno antes desempeñado por prefectos romanos, se puede decir que *stratiōtēs* es siempre utilizado por Lucas para soldados de la autoridad civil gobernante. No debe confundirse el término con *stratēgos*, usado en Lucas-Hechos para los “capitanes del templo” –personajes sacerdotales acompañados de gente armada judía, que están encargados del orden en el templo (APÉNDICE V, B4)–, ni con *strateuma*, término que en Lc 23,11 es aplicado a los soldados de Herodes.

<sup>37</sup> La relación entre el relato de Lucas y el último episodio de la crucifixión marcanca, que implica el ofrecimiento de vino agrio, será examinada un poco más adelante.

judío, protagonizado por los captores judíos que sujetan a Jesús, y el otro en la cruz por soldados romanos.

El *segundo* aspecto que merece atención es la acción de los soldados, “acercándose, ofreciéndole vino agrio [*oxos*]”. Ese acercarse (*proserchethai*<sup>38</sup>) implica que Lucas ha mantenido hasta ahora a los soldados romanos en un segundo plano. El segundo verbo, *prospherein* (“ofrecer, presentar”) se usa frecuentemente para una respetuosa presentación de dones (como en Mt 2,11), por lo cual la acción aquí descrita por medio de él no es en sí burlesca. Sólo cuando hablan los soldados queda en evidencia que su ofrecimiento<sup>39</sup> es parte de la burla contra Jesús como rey.

En p. 1118-19, *supra*, hablé de los dos ofrecimientos a Jesús en la cruz. *Al comienzo*, en Mc 15,23 (= Mt 27,34) le es ofrecido (por soldados romanos) vino mezclado con mirra (o hiel), presumiblemente con la buena intención de mitigar su sufrimiento; pero él no lo toma. *Al final*, en Mc 15,36 (= Mt 27,48), uno de los presentes empapa una esponja en *oxos*, o vino avinagrado, la sujeta a una caña y (en un contexto de burla) da con ella de beber a Jesús; pero en el relato queda por referir si él bebió o no<sup>40</sup>. Poco sorprendentemente, Lucas simplifica y narra un sólo un ofrecimiento, basando su relato más bien en el segundo ofrecimiento marcano (después de todo, el primero fue inútil, puesto que Jesús lo rechazó). De hecho, el único posible eco del primer ofrecimiento marcano sería la especificación por Lucas de lo que Marcos deja simplemente implícito: los que ofrecen de beber son los soldados. Lucas especifica además la burla sólo insinuada por el contexto en que Marcos sitúa el segundo ofrecimiento<sup>41</sup>. Juntando aquí burla y *oxos*, Lucas elimina, pues, varios elementos repetidos en Marcos.

<sup>38</sup> Aunque este verbo aparece 10 veces en Lucas y otras 10 en Hechos (frente a 5 en Marcos y 1 en Juan), no tiene la frecuencia que en Mateo (52 veces) ni tampoco el mismo sentido (cf. tomo I, p. 324).

<sup>39</sup> Es difícil llegar a una certeza sobre lo que se quiso transmitir con la referencia al ofrecimiento de *oxos*, tradicionalmente llamado *vinagre*, y que sería más bien el vino tinto de mala calidad, avinagrado (*oxos* está emparentado con *oxys*, “ácido, agrio”) y mezclado con agua, que constituía la *posca*, bebida habitual de los soldados romanos, p. ej., de los estacionados en la ciudad egipcia de Hermópolis, como atestigua algún papiro encontrado allí. En el caso de Mateo y probablemente también en el de Marcos, el empleo de la palabra *oxos* en el RP es un eco de Sal 69,22 (cf. pp. 1254-55, *infra*). Pero ¿pretendía Lucas que sus lectores hicieran esa conexión, y habrían sido ellos capaces de establecerla?

<sup>40</sup> En Jn 19,29-30, “ellos” (¿los soldados?) ponen en un hisopo la esponja empapada en *oxos* y la acercan a los labios de Jesús; él bebe. Ese ofrecimiento está desprovisto de burla. Nada sugiere que Lucas conociese la tradición joánica ni que se sirviera del relato de Juan.

<sup>41</sup> El reto de las burlas marcanas a bajar de la cruz pudo haber recordado a Lucas el sarcasmo que acompaña el segundo ofrecimiento en Marcos, relativo a ver si viene Elías a descolgar a Jesús.

Un *tercer* aspecto es la información “Porque había también una inscripción sobre él: ‘El rey de los judíos (es) éste’”. Lucas utiliza este versículo para explicar por qué los soldados dijeron a Jesús: “Si eres el rey de los judíos”: podían leer el título fijado en la cruz. Como quedó dicho en p. 1145, *supra*, Mc 15,26 (= Mt 27,37) menciona la inscripción al comienzo del relato de la crucifixión simplemente como uno de sus elementos, sin ofrecer una explicación teológica o narrativa. Por otro lado, Jn 19,19-22 desarrolla el título como eje del primer episodio del relato de la crucifixión, aprovechando el valor dramático de las lenguas empleadas y la protesta de los jefes de los sacerdotes, que lleva a Pilato a insistir en su afirmación de que Pilato es rey de los judíos. El enfoque de Lucas se queda a medio camino entre el marcano y el joánico, porque utiliza detalles de Marcos con una visión de su valor narrativo no distinta de la de Juan<sup>42</sup>. Dado que la inscripción inspira la burla de los soldados, en Lucas no es simplemente la noticia del delito atribuido al reo, sino también una ridiculización pública de sus pretensiones. El sarcasmo está reflejado en el *houtos* (éste) que Lucas añade a la fórmula marcana de la inscripción: “El rey de los judíos (es) éste” (i. e., ¿este personaje!).

Creo, pues, que la burla de los soldados, peculiar de Lucas, es en su totalidad una elaboración efectuada con material marcano, en la que el tercer evangelista ha hecho gala de su reconocida habilidad para reordenar, simplificar mediante la evitación de repeticiones y facilitar el flujo narrativo.

*La tercera burla* (Mc 15,32b; Mt 27,44; Lc 23,39). En Marcos/Mateo concluyó la parte primera de la escena de la crucifixión (§40) con la mención de los dos bandidos crucificados junto con Jesús; ahora, ambos evangelios finalizan la parte segunda con una nueva referencia a esos dos personajes. En los tres sinópticos, la burla protagonizada por ellos es la más breve de las que sufre Jesús en la cruz. (Por lo que respecta a Marcos, esto no es sorprendente, puesto que las tres escenas de oración en el relato de Getsemaní también devienen progresivamente más cortas.) Marcos introduce un nuevo verbo, *oneidizein* (“injuriar, denigrar”) en pretérito imperfecto, y la fuerza continua de ese tiempo, más la partícula *kai* inicial, hacen extraordinariamente expresiva la frase en su brevedad: incluso los crucificados con Jesús lo asaetean con palabras injuriosas. Como Marcos no las especifica, Mateo supone que lo injurian “del mismo modo” que en las burlas prece-

<sup>42</sup> Tanto es así que, erróneamente, algunos escribas antiguos convirtieron esa similitud funcional con Juan en una relación verbal. Como quedó dicho en §40, nota 72, la tradición textual koiné, en vez de “una inscripción sobre él”, tiene “inscrito sobre él en griego, [en] latín y [en] letras hebreas”, con seguridad una glosa tomada de Juan. Sin ella, el texto de Lucas no deja percibir ninguna dependencia de Juan.

dentes<sup>43</sup>. Al introducir Marcos a estos personajes (15,27), los presentó como “dos bandidos” (pl. de *lēstēs*; también Mt 27,38); pero no reproduce esa terminología aquí, donde son simplemente los crucificados con Jesús. Es claro que el interés de Marcos se centra no el delito que los ha llevado a la cruz, sino en el hecho de que estén en la cruz; no en sus palabras injuriosas, sino en el hecho de que injurien a Jesús. La función de la tercera burla es, pues, llevar al colmo la medida de la hostilidad: no sólo quienes fortuitamente pasan por ese lugar y los encarnizados enemigos de Jesús, sino hasta los desdichados que comparten su triste suerte hablan mal de él. En la cruz, Jesús no tiene amigos; es un hombre justo rodeado de enemigos por todas partes. Quizá haya que buscar nuevamente el origen en el salmo 22, en cuyo versículo 7 se lee: “Soy un injuriado [*oneidos*] por los hombres, uno considerado nada por el pueblo [*laos*]”. Las palabras de la misma raíz que *oneidizein* son habituales en las descripciones veterotestamentarias del escarnio sufrido por el justo (Sal 69,10; 89,51-52; Sab 5,3).

La versión lucana de la tercera burla presenta significativas diferencias con respecto a Marcos<sup>44</sup>. Cuando Lucas introdujo a los que iban a ser crucificados con Jesús (23,32) y luego, en el momento de su crucifixión (22,23), los llamó “malhechores” (pl. de *kakourgos*), designación que repite aquí<sup>45</sup>. A diferencia de Marcos, quiere poner de relieve no sólo su trágica suerte, sino también que han hecho algo reprochable. Uno de ellos se salvará, y los lectores podrán ver que la gran benevolencia de Jesús no es simple compasión por los que sufren, sino verdadera misericordia hacia los pecadores. De hecho, Lucas presenta al primer malhechor como merecedor de tal designación. Los magistrados judíos se mofaron, incrédulos, en la primera burla: “Si éste es el Mesías”. En la segunda, los soldados romanos se burlaron: “Sálvate”. Ahora, el malhechor colgado al lado de Jesús repite ambas frases al insultarlo: “¿No<sup>46</sup> eres el Mesías? Sálvate a ti mismo

<sup>43</sup> El griego de *to d' auto*, aunque separado del verbo, es traducido por algunos intérpretes como si estuviera en una relación objetiva: “lo insultaban del mismo modo”.

<sup>44</sup> Una diferencia menor es que Lucas no habla de los “crucificados con él”, sino de los “colgados”, empleando el verbo *kremannynai*, que volverá a utilizar en las referencias a la muerte de Jesús de Hch 5,30 y 10,39 (“colgándolo de un madero”). Este verbo, que es más bíblico, refleja la descripción de la pena capital establecida en Dt 21,22.23; pero no podemos asegurar que haya aquí una alusión deliberada a ese pasaje.

<sup>45</sup> Lucas es el único evangelio que nunca usa *lēstēs* (“bandido”) para los presos de que se habla en el RP, a diferencia de Jn 18,40 en el caso de Barrabás y de Mc 15,27 y Mt 27,38.44 en el caso de los crucificados con Jesús.

<sup>46</sup> De las 53 apariciones de *ouchi* en el NT, 20 corresponden a Lucas-Hechos (Marcos, 0; Mateo, 9; Juan, 5), y es un “no” que espera una respuesta positiva. Aquí, el malhechor piensa que Jesús dice ser el Mesías. Éste tema refleja la segunda burla marcana (15,32), donde Jesús es llamado sarcásticamente “el Mesías, el rey de Israel”. El códice Bezae omite “¿No eres el Mesías?” Por su parte, la tradición koiné de Lucas

y a nosotros”. Con toda la injusticia que su actitud pudiera suponer, los magistrados judíos y los soldados romanos podían justificarla por ser parte en la aplicación de la ley; pero el malhechor (como le recordará su compañero) está fuera de ella. Su insultar (*blasphēmein*) a Jesús es aún más injustificado que el de los transeúntes cuya acción fue descrita en Mc 15,20 con el mismo verbo. Será un Jesús que ha sido denigrado sin razón quien muestre ahora misericordia.

## La salvación del otro malhechor (Lc 23,40-43)

Hasta aquí en la presente escena, que describe actividades junto a la cruz, Lucas ha reelaborado material marciano, incluso al crear el versículo introductorio (23,35) sobre el pueblo que observa. Ese grupo neutral, situado antes de las tres burlas, indicó a los lectores de Lucas que no todo iba a ser negativo a continuación. En concordancia con ese versículo introductorio, Lucas termina ahora la escena por medio de un episodio centrado en un personaje que es más que neutral: “el otro” malhechor<sup>47</sup>, que funciona como testigo de la inocencia de Jesús. Y, lo que es más importante, este episodio da a Jesús la oportunidad de pronunciar desde la cruz las últimas palabras de su vida dirigidas a un ser humano. Durante las burlas no respondió a los que pedían señales; ahora habla a un malhechor que reconoce ser tal. Los otros zahirieron a Jesús como rey inverosímil; ahora Jesús responde a ese hombre que el mismo día estará con él en el paraíso. El malhechor hostil utilizó el reto “Sálvate a ti mismo” (bajando de la cruz) y añadió “y [sálvanos] a nosotros”; Jesús salvará a uno de los comprendidos en ese “nosotros” permaneciendo en la cruz y encomendándose a su Padre.

(“Si eres el Mesías”) conforma la tercera burla lucana a la segunda, que tiene: “Si eres el rey de los judíos”. Agnes Lewis (“New”) apunta a la lectura de AS<sup>m</sup> “¿No eres el Salvador?”, armonizada con “Sálvate a ti mismo y a nosotros”. G. G. Martin (“New”) recuerda que *EvPe* 4,13 describe a Jesús como “el Salvador de los hombres”. ¿Reflejan *EvPe* y AS<sup>m</sup> una tradición común, o influyó el primero en el segundo? No es posible saber con certeza cuál de los dos escritos antecede al otro, pero ambos datan del siglo II.

<sup>47</sup> Lucas nunca lo llama de otra manera. La designación popular “el buen ladrón” es imperfecta por dos razones: 1ª) el empleo de *lēstēs* (“bandido”) para los crucificados con Jesús, aunque se encuentra en Marcos/Mateo, es evitado por Lucas; 2ª) el tercer evangelista no usa “bueno” para describir a este malhechor, sino “malo” (*kakos*). Tratando de ser más precisos, algunos intérpretes lo califican de “arrepentido” en lugar de “bueno”; pero, como veremos, aunque el malhechor reconoce su culpa, nunca expresa arrepentimiento. Inevitablemente, ha habido intentos de identificar mejor a los dos compañeros de suplicio de Jesús aplicándoles diferentes nombres (p. 1152, *supra*). A veces, además, se ha querido identificar al malhechor que se salva como el situado “a la derecha” (Mc 15,27) de Jesús, y al que lo insulta “a su izquierda”.

¿De dónde sacó Lucas este episodio? No hay indicios de que Marcos (ni Mateo, ni Juan) lo conociesen<sup>48</sup>. ¿Lo tomó Lucas de una tradición independiente? Algunos especialistas (Fitzmyer, Jeremias, Taylor) responden afirmativamente, señalando rasgos no lucanos, v. gr., “paraíso”. Pero, como mostrarán las notas, rasgos lucanos tampoco faltan, por lo cual no es imposible pensar en la escena como una creación teológica lucana<sup>49</sup>. Se podría abogar por una idea intermedia: Lucas tomó un elemento de tradición independiente y lo desarrolló para formar el presente episodio. Por lo que respecta a ese elemento hay dos propuestas principales: a) la tesis de que el texto de *EvPe* 4,13 representa tradición prelucana. En esa tradición, sólo uno de los malhechores desempeñaba un papel activo, e injuriaba a *los judíos*, expresando algunos de los temas –pero no muchas de las palabras– que se encuentran en Lucas. Se supone que Lucas combinó tal tradición independiente con la referencia de Marcos a los dos crucificados con Jesús que lo injuriaban. Pero, en tal caso, habría que postular la existencia en Marcos y en *EvPe* de sendas tradiciones primitivas independientes y muy distintas entre sí, relativas a los dos hombres, cada una de ellas al parecer desconocida para el conservador de la otra hasta que ambas llegaron a manos de Lucas. Además, habría que atribuir a la casualidad el hecho de que la tradición postulada para *EvPe* corresponda perfectamente a la teología de ese evangelio apócrifo, que convierte a los judíos en el único adversario de Jesús durante la pasión. ¿No es mucho más probable que *EvPe* se haya servido de Lucas, adaptando el episodio a su perspectiva antijudía? Tal hipótesis concuerda con el enfoque general que he preconizado para *EvPe*: que utilizó los evangelios canónicos (no necesariamente sus textos escritos, sino más bien recuerdos provenientes de su lectura y transmisión oral). b) La tesis de que Lucas tomó de la tradición un dicho con “en verdad” inicial, mediante el que Jesús, misericordioso, prometía a un pecador un lugar junto a él en el paraíso<sup>50</sup>. Lucas habría adaptado lue-

go el dicho al contexto de la crucifixión, aplicándolo a uno de los crucificados con Jesús de los que hablaba Marcos. Sabemos que Lucas tuvo acceso a una colección de los dichos de Jesús, y la propuesta de adaptación de uno de ellos no carece de precedentes en el tercer evangelio, porque la mayor parte de los interpretes opinan que para 22,29-30 tomó Lucas un dicho que prometía tronos en el reino a los Doce y lo adaptó al contexto de la última cena.

Lo cierto es que ya se trate de una pura creación o de una tradición en su totalidad o en parte, el episodio ha sido adaptado por Lucas a su finalidad teológica al menos de tres modos: a) Lo ha usado para oponer a la negatividad de las burlas una conclusión positiva. Ha presentado al “otro” malhechor como un nuevo testigo imparcial de la inocencia de Jesús, dentro de una cadena que se extiende desde Pilato y Herodes antes de la muerte en la cruz hasta el centurión después de ella. c) Ha ofrecido un nuevo ejemplo de perdón otorgado durante la pasión, en una serie de casos que comenzaron con el sirviente del sumo sacerdote (al que Jesús curó la oreja) y siguieron con los que clavaron a Jesús en la cruz (perdonados porque no sabían lo que estaban haciendo). Las primeras palabras que Jesús dirigió a seres humanos en Lucas fueron las pronunciadas en la sinagoga de Nazaret al proclamar la libertad de los cautivos y la liberación de los oprimidos (4,18); no deja de ser oportuno que sus últimas palabras dirigidas a un hombre cumplan esa promesa ofreciendo el paraíso a un malhechor colgado en una cruz. Si Lucas obtuvo este episodio de una fuente (lo cual dudo), se comprende por qué recurrió a ella: tenía una teología coincidente con la suya. Bien hace Fitzmyer (“Today”, 210ss) apelando a este episodio para refutar la tesis de que Lucas no tiene teología soteriológica de la cruz.

*El otro malhechor reprende a su compañero (Lc 23,40-41).* Mientras que en Marcos/Mateo no hay reacción a las palabras injuriosas de los crucificados con Jesús, las palabras sarcásticas e insultantes de uno de los malhechores encuentran una respuesta directa<sup>51</sup> en su compañero. Lucas gusta de establecer contrastes entre parejas de personajes, p. ej., Juan Bautista y Jesús (7,33-34), María y Marta (10,38-42), el hombre rico y Lázaro (16,19-31), el fariseo y el publicano (19,9-14) [véase también la parábola de los dos hijos en Mt 21,28-32]. Hay asimismo una resonancia del rela-

mártir, tema frecuente en historias de mártires del judaísmo”. Pero el tema de la salvación de un persecutor corresponde a historias de mártires del judaísmo y el cristianismo posteriores, y aquí nada indica que en un principio la referencia fuera a un gentil.

<sup>51</sup> En los evangelios, la frase “en respuesta... dijo” es lucana y refleja uso de los LXX.

<sup>48</sup> Desde los tiempos patrísticos ha habido intentos de armonizar la descripción de Lucas con la de Marcos/Mateo, donde los dos crucificados con Jesús se muestran hostiles a él. Se ha propuesto, por ejemplo, que ambos empezaron siéndole hostiles, pero que uno cambió de actitud; también, que la descripción marcana en la que los dos *injurian* (*oneidizein*) no es contradictoria con la de Lucas en la que sólo uno *insulta* (*blasphēmein*). De estas dos armonizaciones, la primera se desentiende de lo que dicen los correspondientes relatos evangélicos, y la segunda de la equivalencia entre *oneidizein* y *blasphēmein* (en paralelismo en 2 Re 19,22).

<sup>49</sup> Como apuntaré, el relato del Génesis en que José se encuentra preso entre el (buen) copero mayor, que fue rehabilitado, y el panadero mayor, que acabó colgado, pudo haber inspirado a Lucas la descripción de dos diferentes destinos para los malhechores. En el relato de la infancia, la historia de Abrahán y Sara, narrada en el Génesis, inspiró la descripción lucana de Zacarías e Isabel.

<sup>50</sup> Esto es más verosímil que la idea de Robbins (“Crucifixion”, 41) de que el dicho se refería originariamente “a un gentil convertido que compartió el destino de un

to de Gn 40 sobre el panadero mayor y el copero mayor, presos con José en Egipto<sup>52</sup>. El copero mayor fue restituido en su cargo, mientras que el panadero mayor acabó colgado de un árbol. José, después de interpretar positivamente el sueño del copero mayor sobre lo que le traería el futuro, añadió: “Acuérdate de mí... cuando te vaya bien y pórtate misericordiosamente conmigo”<sup>53</sup>. Si en el relato del Génesis el copero mayor acaba llevándose a José a un puesto encumbrado en la corte, en el relato lucano Jesús se lleva al malhechor al paraíso.

Ya hemos visto que las tres burlas sufridas por Jesús se asemejan a las tres tentaciones a que lo sometió Satanás, a quien poco después reprendió (*epitiman*) repetidamente su atrevimiento (Lc 4,35.39.41). Por eso no es sorprendente encontrar el mismo verbo (más frecuente en Lucas que en cualquier otro evangelio), empleado aquí cuando el segundo malhechor reprende al primero. La reprensión adquiere énfasis con *aude* (“ni siquiera”), palabra empleada cinco veces en Lucas para iniciar una frase, como en el presente caso. Los intérpretes debaten sobre si “ni siquiera” está en relación con “tú” (Marshall), “Dios” o “temes” (Plummer, Fitzmyer). Lo último es lo más probable, puesto que *oude* precede inmediatamente al verbo “temer”; pero el sentido general es claro en cualquier caso. El Jesús lucano señaló en 12,4-5 que sólo hay que temer a Dios, el único que tiene poder para enviar al infierno después de la muerte; y ese tipo de temor<sup>54</sup>, basado en la justicia divina, es el referido aquí. No se trata, en efecto, de un temor simplemente piadoso, porque la reprensión ha sido provocada por el insulto al Hijo de Dios.

La frase “porque tú sufres la misma *krima*” es elíptica y algo oscura. García Pérez (“Relato”, 263) se siente impelido a recurrir al arameo; pero su enfoque, muy especulativo, produce la traducción (“¿No temes a Dios, cuando tú estás condenado?”) no mucho mejor que la que se puede obtener

<sup>52</sup> Véase tomo I, p. 784 para otras similitudes entre José y Jesús en el RP; p. ej., José fue vendido a sus enemigos por Judá/Judas, uno de los doce (hijos de Jacob), por veinte o treinta monedas de plata.

<sup>53</sup> Aparte de tales semejanzas merece ser señalado que, en contemporaneidad con Lucas, Josefo describe en *Ant.* 2.5.1; §62 a los dos compañeros de prisión de José como condenados (*katakrinein*) por delitos graves, y en *Ant.* 2.5.2; §69 José sufre el destino de un malhechor (*kakourgos*) a pesar de sus virtudes, mientras que Lc 23,40 tiene los dos malhechores y la misma condena (*krima*). En tradición judía posterior, la petición de José de que el copero mayor se acordase de él fue interpretada como referente a un mundo futuro, al igual que en Lucas ese tipo de petición es relacionada con el paraíso. Cf. Nestle, “Ungenähhte”, 169; Gottlieb Klein, “Erläuterung”, y Derrett, “Two”, 201-9.

<sup>54</sup> *Phobeisthai* (“temer”) es utilizado más frecuentemente por Lucas (23 veces) que por ningún otro evangelio (Marcos, 12; Mateo, 18; Juan, 5).

ner del griego. La torpeza del griego parece menor cuando se entiende que el “porque” inicial equivale a “después de todo”. ¿Qué comparación implica “la misma”? ¿La misma que Jesús? García Pérez (287ss) rechaza esa implicación, arguyendo que la frase no es más que un recordatorio de que el malhechor reprendido está siendo castigado por lo que hizo. Pero, en lo que sigue, la idea parece ser que los tres están condenados a morir en la cruz: dos merecidamente, uno de manera injusta. Parte de la dificultad para entender exactamente qué quiso decir aquí Lucas se halla en *krima*. Por lo general, en el NT alude a un acto judicial (veredicto o sentencia), pero puede hacer referencia al resultado negativo de ese acto (ejecución). Yo utilizo “condena”, término en el que queda comprendido todo ello. Posiblemente, la idea que pretendió transmitir Lucas es que los dos malhechores fueron juzgados como lo fue Jesús, sentenciados (23,24 usa *epikrinein* para la decisión de Pilato de que se cumpliera la demanda de crucificar a Jesús) y llevados a crucificar (23,26.32). Los tres habían pasado por la misma experiencia judicial.

En el v. 41, el malhechor reprensor reconoce que él y su compañero han sido condenados *justamente* (un contraste implícito con la declaración que oiremos después de la muerte de Jesús en Lc 23,47: “Ciertamente, *este hombre era justo*”). En típico lenguaje lucano, el malhechor confiesa: “Recibimos lo merecido por lo que hicimos”<sup>55</sup> (un contraste implícito con la afirmación de Pilato sobre Jesús en Lc 23,15: “No ha hecho nada que merezca la muerte”. [Igualmente, en Hch 25,11, Pablo niega haber hecho nada por lo que merezca la muerte.]). Si bien él podía saber con certeza que la crucifixión era un castigo adecuado a su propio delito y al de su compañero, ¿cómo podía estar tan seguro del resto de su aserto (de nuevo expresado en lenguaje lucano<sup>56</sup>): “Pero él no hizo nada inconveniente”? ¿Cómo puede saberlo? Naturalmente, en este género no debemos recurrir a explicaciones lógicas como que los malhechores conocían a Jesús de an-

<sup>55</sup> El griego de “recibir” es *apolambanein*, utilizado 4 ó 5 veces por Lucas, 1 por Marcos y 0 por Mateo y Juan. *Axios* más el genitivo (“merecedor de”) aparece 11 veces en Lucas-Hechos, 2 en Mateo y 6 en el resto del NT. “Lo que hicimos” empieza con un genitivo, no un acusativo; la atracción del pronombre relativo al caso del antecedente es un rasgo gramatical lucano (Fitzmyer, *Luke* I, 108, §6). *Prassein* (“hacer”) es un verbo usado 19 veces en Lucas-Hechos, 2 en Juan, 0 en Mateo y Marcos.

<sup>56</sup> “Pero” es de privado del *men* (“realmente”) que le precede, un uso clásico con el que se adorna Lucas (Fitzmyer, *Luke* I, 108). “Hizo” es un nuevo uso de *prassein*. De todos los evangelios, únicamente Lucas tiene *atopos*: (“inconveniente”; literalmente, “fuera de lugar”), y sólo en este punto. De hecho, en el códice Bezae aparece aquí el más usual *ponēros* (“malo”), ofreciendo un contraste con el juicio de Pedro sobre los “hombres de Israel” en Hch 3,17: Jesús no hizo nada malo; pero ellos sí lo hicieron, aunque fuera por ignorancia.

tes<sup>57</sup> o que habían oído a Pilato declararlo inocente. Más bien, el malhechor tiene en Lucas una función de algún modo similar a la desempeñada en Mt 27,19 por la mujer de Pilato: aun siendo gentil y no habiendo visto nunca antes a Jesús, pudo afirmar que era un “hombre justo”. No obstante, ella lo había sabido, por medio de revelación divina, en un sueño, mientras que para personajes de Lucas como este malhechor o luego el centurión la inocencia de Jesús es diáfana desde el primer momento en que lo ven. Sólo son incapaces de percibirla aquellos cuyos ojos están ciegos por la ignorancia (Hch 3,17).

Que el malhechor reconozca su propia culpa y la inocencia de Jesús ¿equivale a arrepentimiento (*metanoia*)? Si es así, el perdón que implícitamente le concede Jesús se podría comparar al que en Lc 15,20 otorgó el padre al hijo pródigo, a quien no dio tiempo bastante de expresar por completo su confesión: “He pecado contra el cielo y ante ti...” (15,21). ¿O no ha llegado aún a la *matanoia* el malhechor? No haber terminado de alcanzarla requeriría un mayor perdón, como aquel al que se refiere Pablo en Rom 5,8: “Dios demostró que nos ama en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros”. El Jesús lucano curó la oreja al sirviente del sumo sacerdote, que le era hostil. Su simple presencia curó la enemistad que existía entre Herodes y Pilato. Espontáneamente rogó a su Padre que perdonase a quienes lo habían crucificado. En ninguno de los tres casos buscó *metanoia*. Obviamente, entonces, no pueden pedir los intérpretes que existiese *metanoia* en el corazón de este malhechor crucificado, reconocedor de que Jesús no había hecho nada inconveniente, por lo que mereciese condena.

*El otro malhechor habla a Jesús (23,42).* Habiendo reprendido a su compañero, “el otro” (malhechor) se vuelve a Jesús en un ruego persistente (“decía”). Su manera de dirigirse a él, “Jesús”, extraña por la familiaridad, ya que en ningún otro lugar de ningún evangelio se dirige a Jesús simplemente por su nombre, sin especificación alguna ni calificación reverencial<sup>58</sup>. Algunos intérpretes han encontrado ilógica esa confianza por parte de un criminal convicto que trata con Jesús por primera vez; pero

<sup>57</sup> Algún evangelio apócrifo amplía el relato sobre el niño Jesús en Egipto, haciendo que conozca a este “ladrón” y hable favorablemente de él a su familia en aquella época. Véase nota 70, *infra*.

<sup>58</sup> Los modos de dirigirse a Jesús en los evangelios son los siguientes: “Jesús Nazareno” (Mc 1,24; Lc 4,34); “Jesús, Hijo de Dios” (Mc 5,7; Lc 8,28); “Jesús, Hijo de David” (Mc 10,47; Lc 18,38); “Jesús, Maestro” (Lc 17,13). Estos modelos pueden ayudar a explicar la variante textual koiné de Lc 23,42: “Y decía: ‘Jesús, Señor; acuérdate de mí...’”, así como la variante del código Bezae: “Volviéndose hacia el Señor, le dijo...”.

cabe dudar de que Lucas llegara siquiera a pensar en ello. En el RP, el vocativo “Jesús” es un deliberado toque artístico, porque el nombre personal transmite lo sentido de la petición. Por otro lado, este uso refleja ironía. La primera persona con confianza para dirigirse a Jesús de modo tan familiar, aparte de ser un criminal convicto, es la última persona a la que habla Jesús en la tierra antes de morir. La familiaridad no supone irreverencia, porque el malhechor da por supuesto que Jesús tiene como rey el poder de dispensar beneficios según su voluntad soberana.

El beneficio solicitado es que Jesús se acuerde<sup>59</sup> del peticionario cuando llegue (aoristo subj.: *llegue* o *haya llegado*) a/en su reino. La alternativa a/en refleja un famoso problema textual. P<sup>75</sup>, el código Vaticanus y la tradición latina apoyan *eis*, “a”, mientras que la tradición koiné, incluidos los códigos Sinaiticus y Alexandrinus apoyan *en*, “en”, aquí, como veremos, con valor de “con”. En el griego de la época, la línea de demarcación entre las dos preposiciones no es precisa, pero en este caso la mayor parte de los intérpretes ven una diferencia importante desde el punto de vista teológico.

a) *Eis*, “a” (opción de Fitzmyer y Metzger entre otros, válida también, p. ej., para la RSV, la NAB y la *Nueva Biblia de Jerusalén*) significa que el malhechor, pensando que Jesús se encaminaba ya a su reino, quería que se acordara de él tan pronto como llegase allí. (El uso de *eis* a continuación de *erchesthai* [“venir, llegar”] se encuentra unas veinticinco veces en Lucas-Hechos y es expresión fija para la acción de alcanzar un lugar.) ¿Cómo había adquirido el malhechor la convicción de que Jesús era verdaderamente un rey? Una vez más debemos recordar que estamos ante un relato popular que pasa por alto cuestiones de este tipo. Los soldados se han burlado de Jesús como “el rey de los judíos”. Como consecuencia de ello, el malhechor entiende que se ha cometido una injusticia con Jesús y concluye que realmente él gobernará un reino<sup>60</sup>. ¿Cómo se producirá esto? Lucas no

<sup>59</sup> El verbo *mimnēskesthai* (“recordar”) aparece seis veces en Lucas, frente a las seis de los otros evangelios sumados. (También el *hotan* [“cuando”] subsiguiente se encuentra con más frecuencia en Lucas que en cualquier otro evangelio.) Peticiones de recuerdo están atestiguadas en inscripciones funerarias judías muy antiguas (*IEJ* 5 [1955] 234). De hecho, la petición de ser recordado favorablemente en una mejor situación está atestiguada en otra tradición religiosa. Diodoro de Sicilia (siglo I a. C.), *Bibliotheca* 34/35.2.5-9, nos habla de un sirio que practicaba las artes mágicas y anunció que la diosa le había comunicado que iba a ser rey. En una cena en que algunos se burlaron de él, otros, que le habían hecho un regalo, le pidieron: “Cuando seas rey, acuérdate de esta buena acción”. Efectivamente, llegó a ser rey y los recompensó.

<sup>60</sup> Hay debate sobre si *basileia* significa aquí “reino” o “poder de rey, reinado”, a veces con la idea de que la lectura *en* (entendida como una referencia a la parusía) es facilitada si las palabras se refieren a Jesús (volviendo) con poder de rey. Lo cierto, sin

explica cómo lo entiende el malhechor. ¿Intervendrá Dios para evitar que muera Jesús? ¿O lo hará salir triunfante después de la muerte, dándole un reino en este mundo o en el mundo celestial? A veces, los estudiosos tratan de determinar la respuesta preguntándose de qué modo un criminal judío (muy probablemente no versado en teología) podía concebir en 30/33 d. C. el destino de Jesús. Este enfoque no es satisfactorio: en 80-95 d. C. cuando escribía Lucas, los lectores cristianos de la frase con *eis* entenderían que el malhechor quería decir “en tu reino celestial”, porque sabían que, no mucho antes (22,29-30), Jesús había asignado lugares (tronos) en el reino y que luego fue al cielo (Hch 1,9-11; 7,56). Se podría objetar que también sabían que Jesús no subió al cielo hasta el atardecer del domingo (Lc 24,51) o hasta cuarenta días después de él (Hch 1,3.9-11). Sin embargo, el simple hecho de que Lucas pueda situar la subida al cielo en dos fechas diferentes deja abierta la posibilidad de que no viese problema en recoger otra creencia cristiana primitiva: que Jesús (de un modo invisible, sobrenatural) subió al cielo desde la cruz al morir<sup>61</sup>. Esta creencia se encuentra en Heb 10-11, en el lenguaje joánico relativo a ser “levantado” de la cruz para volver al Padre (3,14-15; 8,28; 12,32.34; 13,1; 16,28) e incluso en Lc 24,26, donde Jesús resucitado habla de haber entrado (i. e., en pasado) en su gloria después de padecer. ¿Era ese entrar (*eiserchesthai*) en su gloria lo mismo que llegar (*erchesthai*) a su reino?<sup>62</sup> En Dn 7,13-14, “uno como un Hijo de hombre” llega ante el Anciano de los Días y recibe *honor y reino*, y esto está relacionado con 7,22, donde los santos llegan a poseer el reino. La lectura *eis* en Lc 23,42 está muy en consonancia con tal interpretación.

embargo, es que las dos preposiciones tienen sentido con cualquiera de ambas connotaciones de *basileia*, aun cuando la lectura de “reino” es más fácil con *eis* y la de poder de rey con *en*. Algunos autores opinan que el semitismo *bemalkût* (“en el reinado de” = “como rey”: Dn 6,29) subyace al griego *en basileia* (G. Dalman, *The Words of Jesus* [Edimburgo: Clark, 1902] 133-34). La tesis de que escribas posteriores que ya no comprendían el origen semítico cambiaron la expresión a *eis basileian* es dudosa, porque con ello esos escribas habrían introducido una teología de subida al cielo desde la cruz en una época en que tal teología ya había quedado relegada.

<sup>61</sup> Aplicando un salmo a Jesús, Pedro dice en Hch 2,27 que Dios no permitió que su santo experimentase la corrupción. La idea de varias idas de Jesús al Padre se encuentra también en Juan; elevación por medio de la cruz, en 12,32-33, y ascensión en la Pascua, en 20,17. Los evangelios describen todo lo posterior a la muerte de Jesús como una serie de acontecimientos que afectan a sus seguidores aún presentes en la narración; pero los evangelistas parecen haber entendido que, desde la perspectiva de Dios, lo ocurrido desde la muerte en la cruz hasta el derramamiento del Espíritu (desde Viernes Santo hasta el atardecer de Pentecostés) era todo uno e intemporal. Al morir, Jesús había pasado más allá del tiempo. Sobre todo esto véase G. Bertram, “Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung”, en *Festgabe für Adolf Deissmann* (Tubinga: Mohr, 1927) 187-217, esp. 215-16.

<sup>62</sup> De hecho, P<sup>75</sup> sustituye “gloria” por “reino” en 24,26.

b) *En*, “en” (con valedores como Lagrange, Lake, Plummer y G. Schneider), ofrece una más amplia gama de posibilidades que la lectura *eis*. García Pérez, que también le da preferencia, apunta a casos en que significa “a”<sup>63</sup>, y explica que *’th* (hebreo) o *’t* (arameo), aunque normalmente significa “llegar”, puede ser polivalente, deslizándose hacia “ir”. Como dudo que Lucas estuviera traduciendo de una lengua semítica, creo preferible trabajar con el significado del griego: “Acuérdate de mí cuando llegues en [o con] tu reino [o poder de rey]”. Que “acuérdate” encaja en el presente contexto es claro por Sal 106,4: “Acuérdate de mí, Señor, al favorecer a tu pueblo. Visítame [LXX: -nos] con tu salvación”.

Muy a menudo, quienes aceptan la lectura *en* entienden que Lucas alude a la parusía, algo que parece indicar la subvariante de la lectura *en* en el códice Bezae: “en el día de tu venida”. Tampoco esta interpretación debe llevarnos a pensar que un criminal en 30/33 esperaba la segunda venida del Mesías (título usado en el insulto por el primer malhechor), porque al parecer la *segunda* venida era un concepto peculiarmente cristiano<sup>64</sup>. La verdadera cuestión es que ciertamente, en 80-95 d. C., los lectores cristianos de Lucas esperaban la parusía. De hecho, defensores de la lectura *eis* arguyen que al extenderse la idea de la parusía algunos escribas cambiaron el *eis* original (con su ya menos familiar concepto de la subida al cielo desde la cruz) por *en*<sup>65</sup>. Que el lenguaje de la venida del reino era adecuado para el tiempo final es evidente en el padrenuestro (Lc 11,2): “Venga tu reino”. A la objeción de que el malhechor se refiere al reino de Jesús, no al de Dios, se podría responder apuntando a Lc 22,29, donde el Padre ha asignado a Jesús un reino (también en 1,22), y a Mt 16,28, que describe la parusía como “el Hijo del hombre viniendo en su reino”.

No todos los que abogan por la lectura *en* la relacionan con la venida de Jesús en un futuro distante a establecer su reino en la tierra. Algunos piensan en la venida de Jesús después de la muerte del malhechor para llevarse al cielo, algo que se encuentra en la línea de Jn 14,3: “Y cuando me vaya a preparar un lugar para vosotros, volveré de nuevo y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy, estéis también vosotros”. Esta inter-

<sup>63</sup> “Relato”, 272-84: cita ejemplos de los LXX y Lc 1,17c; 4,1; 9,46.

<sup>64</sup> Si se deja aparte el ordinal, Sal 72,12-14 describe el papel del rey ansiado: “Rescatará a los pobres... del engaño y la violencia los rescatará”. El día de la venida del Señor no era siempre un día de ira esperada (como lo es en Ap 6,17).

<sup>65</sup> Esta argumentación se basa en la visión del lector en los años ochenta del siglo I. Pero, considerado 23,43 como un dicho en labios del Jesús histórico, él pudo haber pensado que volvería en parusía inmediatamente después de su muerte. Lc 22,16 parece prever el advenimiento del reino de Dios para muy poco después de la última cena.



pretación se acerca mucho a la imagen resultante de la lectura *eis*, porque en ambos casos sube Jesús desde la cruz al cielo. Ahora, la principal diferencia consistiría en si después de morir toma Jesús consigo a este hombre desde la cruz y lo conduce directamente al cielo para entrar en el reino, o si después de morir va Jesús al cielo y luego vuelve con poder de rey para tomar al hombre y volver con él al cielo.

Todo considerado, creo que la respuesta de Jesús en 23,43, que vamos a examinar seguidamente, descarta la parusía mediante su enfático “este día”. Permite la segunda forma de la interpretación *en*, recién expuesta, así como la interpretación *eis*. La idea de la subida de Jesús al (*eis*) cielo desde la cruz me parece la interpretación más verosímil. En el temible juicio de Dios acerca del que ha advertido a su compañero hostil, “el otro” malhechor espera que Jesús salga victorioso y obtenga su reino, por lo cual le pide que se acuerde de él en ese momento.

*Respuesta de Jesús al otro malhechor (Lc 23,43).* La característica de los discípulos es que responden de buena gana a la llamada de Jesús a seguirlo (Lc 5,11.27-28; 9,23.57-61; 18,22.28). Pidiendo a Jesús que se acuerde de él, este malhechor ha anticipado la invitación y expresado ya su deseo de seguimiento. Jesús responde mediante un dicho que empieza con “en verdad”. Al considerar el origen de esta escena mencioné la posibilidad de que, en vez de ser enteramente una creación de Lucas o enteramente una creación de la tradición prelucana, hubiera sido creada sobre la base de un dicho tradicional, es decir, una declaración con “en verdad” sobre bienaventuranza futura, con su peculiar uso de “paraíso”. En Marcos/Mateo, al comienzo del RP, Jesús pronunció una declaración de este tipo (comparable con el dicho de Jn 13,38) después de haber anunciado las tres negaciones de Pedro. Lucas no tenía allí una declaración con “en verdad”, por lo cual la del presente pasaje es la única de su RP y también su último uso de dichos de este género<sup>66</sup>. Consiste en las últimas palabras que Jesús habla a un ser humano en su vida anterior a la resurrección. En el tomo I, p. 190, mencioné brevemente varias teorías sobre el significado de las declaraciones aseverativas con “en verdad” y concluí que el único aspecto que no admite debate es la atmósfera de solemnidad creada por tal expresión inicial. Estas últimas palabras del Jesús lucano muestran cómo la gracia di-

<sup>66</sup> Lucas evita las palabras semíticas (omitiendo *Abba, hosanna, Rabi*), por lo cual es sorprendente que incluya 6 veces *amēn* (“en verdad”), una palabra 8 veces dejada sin traducir en los LXX. Pero esa frecuencia en Lucas es la menor entre los evangelios (13 veces en Marcos, 31 en Mateo, 25 en Juan [en formato doble: “En verdad, en verdad...”]). Véase el análisis de conjunto ofrecido por O'Neill, “Six”, 1-6. Dos de los seis casos de Lucas hacen referencia al reino; éste es el único dirigido a un individuo.

vina sobrepasa todas las expectativas, incluidas las del malhechor crucificado que ha dirigido la petición a Jesús. En Lc 11,9, Jesús prometió: “Pedid y se os dará”; aquí se da más abundantemente. El hecho de que Lucas anteponga en la presente frase la expresión “en verdad” nos dice mucho sobre su concepto de un Jesús misericordioso.

Aunque en el texto griego “este día” va inmediatamente después de “digo”, no se refiere a decir (“te digo este día”), sino a estar (“este día estarás conmigo en el paraíso”); “este día” responde al “cuando” de la petición del malhechor<sup>67</sup>. Ciertamente, tal expresión tiene un tono escatológico, por lo cual E. E. Ellis<sup>68</sup> acierta al decir que en sí “este día” no alude necesariamente al de la crucifixión, sino que puede hacer referencia a un período de salvación inaugurado con la muerte de Jesús. Pero el contexto, en que la respuesta va más allá de la petición, favorece el sentido literal de “este mismo día” (que, de todos modos, es escatológico), no la alusión a un futuro indefinido en el plan de Dios. Lucas lo indica con las subsiguientes referencias (23,44) a las horas sexta (mediodía) y nona (3 p. m.), i. e., horas de ese mismo día que corre ya hacia su fin. En 2,11; 4,21, y 19,9, Lucas ha usado “este día”<sup>69</sup> como un día cronológico que es también un momento escatológico de salvación.

El malhechor ha pedido que Jesús se acuerde de él, y le es concedido mucho más, porque el *estar con* de la respuesta de Jesús implica no sólo el cumplimiento de la petición, sino también relación estrecha. Reconociendo la espontaneidad discipular manifestada por el malhechor, Jesús le da un papel de discípulo. En 22,28-30, el Jesús lucano dijo a los Doce: “Vosotros sois los que habéis permanecido *conmigo* en mis pruebas”, y en recompensa les otorgó el privilegio de comer y beber a su mesa en el reino. Sobre esa analogía, la promesa de Jesús de que el malhechor estará *con* él supone más que estar en su compañía en el paraíso: supone compartir su triunfo (Plummer, *Luke*, 535)<sup>70</sup>. El uso lucano de “conmigo” quizá no al-

<sup>67</sup> Así Blathwayt, “Penitent”. Algunos escribas hicieron más estrecha la conexión de los escribas a lo precedente. En AS<sup>m</sup> el malhechor hostil dice en Lc 23,39: “¿No eres el Salvador? Sálvate *hoy* a ti mismo y a nosotros”. En el código Bezae, el malhechor benevolente pide a Jesús que se acuerde de él “el *día* de tu llegada”, y Jesús empieza su respuesta diciéndole: “Ten ánimo”.

<sup>68</sup> NTS 12 (1956-57) 37. Véase “el día del Señor” en profecías veterotestamentarias (Is 2,11; Jr 30,3, etc.). Heb 13,18 describe a Jesucristo como “el mismo ayer, *hoy* y siempre”.

<sup>69</sup> *Sēmeron* aparece en Lucas-Hechos un total de 20 veces, frente a 8 en Mateo y 1 en Marcos.

<sup>70</sup> En el *Evangelio árabe de la Infancia*, el niño Jesús encuentra en Egipto a los dos futuros malhechores que serán sus compañeros de crucifixión. Jesús dice a su madre que Tito (el malhechor favorable a él) “*irá delante de mí al paraíso*” (23,2).



cance el misticismo del uso paulino; pero en Lucas, como en Pablo (1 Tes 4,17; Flp 1,23; 2 Cor 4,17), cuando se habla de estar con Cristo se alude a un destino posterior a la muerte.

“Paraíso”, el destino explicitado en la declaración con “en verdad”, ha sido un término muy debatido. ¿Representa el cielo, i. e., el lugar supremo en que Jesús está eternamente a la derecha de Dios, o un estado celestial inferior o transitorio? En hebreo, *pardēs* es un préstamo del persa (*pai-ri*, “alrededor”; *daēza*, “muro”: por tanto, recinto o parque rodeado de un muro), y tres veces en el AT hace clara referencia a un jardín (Neh 2,8; Ecl 2,5; Cant 4,13). El griego *paradeisos* en los LXX reproduce el hebreo *pardēs* y *gan/gannā* (“jardín”, como en el jardín de Edén)<sup>71</sup>.

Entre quienes arguyen que “paraíso” en Lc 23,43 no alude al cielo con plena presencia de Dios, ni por tanto al destino último, figuran Calvino, Maldonado, Jeremias, Leloir, O’Neill, etc. Ofrecen varios argumentos: a) muchos usos de “paraíso” implican una forma menor de cercanía a Dios, p. ej., el paraíso de 2,15; 3,8, donde Dios pasa junto a Adán y Eva; el paraíso de 2 Cor 12,3-4, donde el paraíso equivale al tercero de los siete cielos (12,2) y es el lugar al que Pablo fue arrebatado en una visión mística. También corresponde el paraíso al tercer cielo en 2 Hen 8, que lo presenta como el lugar donde esperan el juicio final los justos; véase también *Vida de Adán y Eva (Apocalipsis de Moisés)* 37,5. b) No puede haber salvación ni redención plenas hasta la resurrección de Jesús de entre los muertos<sup>72</sup>. En consecuencia, el malhechor no habría podido ser llevado definitivamente a la presencia de Dios ya el Viernes Santo. Se podría señalar como paralelo la enumeración mateana de los acontecimientos que tuvieron lugar a la muerte de Jesús (27,52-53): los sepulcros se abrieron, y muchos cuerpos de los santos que descansaban resucitaron; salieron de sus sepulcros y, después de la resurrección de Jesús, entraron en la ciudad. Se trata, pues, de una resurrección en dos fases, la segunda de las cuales sigue a la resurrección de Jesús, conocida el domingo. c) El malhechor no puede ir al más alto cielo, porque no ha manifestado claramente su arrepentimiento. (De la Calle, “Hoy”, 299, traza un paralelo entre paraíso y purga-

<sup>71</sup> Véase Weisengoff, “Paradise”, 163-66; también J. Jeremias, *TDNTV*, 766-68. En los primeros siglos del judaísmo después del destierro, las referencias al paraíso se hacen relativamente frecuentes, como atestiguan escritos apócrifos; pero hay menos uso de ellas en la literatura rabínica primitiva, una proporción de frecuencia que sugiere que estamos ante terminología de expectación popular.

<sup>72</sup> Bertram (“Himmelfahrt”, 202) informa de que, según Crisóstomo, los maniqueos utilizaban “Este día estarás conmigo en el paraíso” (así como “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”) para probar que la resurrección de entre los muertos no era realmente necesaria.

torio.) Véanse, sin embargo, pp. 1191-92, *supra*, donde enumero ejemplos de teología lucana de perdón divino incluso antes de cualquier expresión de arrepentimiento. Un Jesús que era conocido como amigo de pecadores (7,34), que acogía a pecadores y comía con ellos (15,2), quizá no fuera muy reacio a llevar consigo hasta el más alto cielo a un pecador que le había pedido seguirlo.

La interpretación de “paraíso” como el ámbito celestial supremo o máxima beatitud en la presencia de Dios tiene un número aún mayor de proponentes (Ambrosio<sup>73</sup>, Cornelio a Lápide, Fitzmyer [al parecer], J. Knabenbauer, MacRae, etc.) y está apoyada por buenos argumentos<sup>74</sup>. a) En el judaísmo primitivo, el paraíso y el Edén adquirirían el significado de la felicidad suprema. En Is 51,3, la gloria futura de Sión es comparada al Edén, el jardín del Señor. Grelot (“Aujourd’hui”, 198-200) apunta a fragmentos arameos de 1 *Henoc*, donde se habla del “paraíso de rectitud”, i. e., el lugar adonde van los justos. Según *SalsI* 14,3, los santos del Señor viven eternamente en el jardín del Señor<sup>75</sup>. En 2 *Hen* 65,10, el paraíso es una morada eterna. Cf. también *TestDan* 5,12; *TestLev* 18,10-16. Piedras sepulcrales judías mencionan el jardín de Edén, seguramente en el sentido de una existencia celestial plena (Nestle, “Luke xxiii”). b) Tal sentido está más en consonancia con el ruego del malhechor de que Jesús se acuerde de él en su reino: difícilmente esa petición implica la esperanza de una posición inferior en los cielos. Y 2 Tim 4,18 indica que el reino celestial es el estado final. c) Parece inconcebible que después de su muerte fuera Jesús a un cielo inferior. d) “Estarás conmigo” (*met’ emou*) debe de aproximarse en el significado a las expresiones de beatitud suprema “con el Señor” de 1 Tes 4,17 (*syn Kiriō*) y de 2 Cor 5,8 (*pros ton Kyrion*). e) La parábola de Lázaro y el hombre rico (Lc 16,19-31) habla de dos lugares en el otro mundo: el Hades, que es una situación de tormento, y el seno de Abrahán, y la división entre ellos es permanente. No hay verdadera razón para pensar en el seno de Abrahán como un destino provisional y diferenciarlo del cielo. Véase también la parábola del rico necio 12,16-20. f) No hay nada extraño en el pensamiento de un acto de gracia completa (en vez de

<sup>73</sup> Una interpretación famosa es la de Ambrosio, *Expositio Evang. Secundum Lucam* 10.121 (CC 14.379): “La vida es estar con Cristo, pues donde está Cristo, allí está la vida, allí está el reino”.

<sup>74</sup> A los argumentos que voy a mencionar, algunos añaden otro, que apoya la idea de que Jesús llevó al malhechor directamente desde la cruz a la beatitud suprema, lo cual es consonante con el énfasis que quita Lucas a la parusía. Pero al interpretar el pensamiento lucano no encuentro tal desenfaticación, y en la presente escena no hay nada que la avale.

<sup>75</sup> Fitzmyer, *Luke II*, 1507, se atreve a escribir “en el paraíso” como si se tratara de una cita de *SalsI* 14,3.

parcial) por parte de Dios a los que mueren. El Talmud babilónico (A.Z. 18a) refleja visión judía (posterior) en una situación similar. Un romano que tenía que ejecutar a un santo rabino preguntó a éste si tendría vida en el mundo futuro si hacía algo gracias a lo cual la muerte le fuera menos dolorosa. El rabino respondió afirmativamente; y, cuando murió, una voz del cielo declaró que tanto el rabino como su verdugo tendrían vida en el mundo futuro. Así pues, es posible ganar la vida eterna en una sola hora. g) A quien se le permite entrar en “el paraíso de Dios” de Ap 2,7 se le concede también no conocer “segunda muerte” (2,11), tener poder sobre las naciones (2,26), hacer su nombre imborrable del libro de la vida (3,5) y, en particular, sentarse con Cristo en su trono (3,21). Ap 22,2 utiliza la imagen del paraíso para el estado de beatitud perfecta y definitiva con Dios. Llevando a este malhechor consigo al paraíso, Jesús invalida los resultados del pecado de Adán que vedaron el acceso al árbol de la vida (Gn 3,24)<sup>76</sup>.

Vemos, pues, que el segundo modo de entender el paraíso en Lc 23,43, —estar con Jesús en la plena presencia de Dios— tiene grandes posibilidades de ser el correcto. ¿Qué lección extraer, entonces, de la acción de Jesús? Para responder a esta pregunta, algunos han recurrido al simbolismo: p. ej., el malhechor favorable a Jesús era un gentil o representaba a los gentiles, por lo cual el relato apunta a la conversión de ellos en el último día del mundo. Otros han buscado antecedentes históricos, encontrando en este malhechor un zelota atraído por la condición de rey de Jesús (Hope, “King’s Garden”). Algunos Padres de la Iglesia establecieron un contraste entre este valiente malhechor y los apóstoles que huyeron. Pero tal comparación responde a una mezcla de los evangelios, puesto que en Lucas no se produce la huida. El único contraste que claramente establece el evangelista es con el otro malhechor, permanentemente hostil a un Jesús presentado como rey. Otros estudiosos, en fin, piensan que Lucas está enseñando a sus lectores como recibir con paciencia el sufrimiento y convertirlo en ocasión de ganar el favor de Jesús. La opinión más sostenida es también la más obvia: aquí se muestra cómo la gratuita misericordia de Dios es ejercida por y en Jesús. La acción implícita en 23,43 concuerda con la actividad del Jesús lucano, quien durante su ministerio perdonó pecados (5,20; 7,48) y llevó la salvación (19,9). El hecho de que pueda hablar con tanta autoridad sobre el destino de ese malhechor colgado junto a él muestra que tiene el poder de Dios de juzgar y que lo ejerce con misericordia<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Garrett (“Meaning”, 16) señala que en la descripción lucana de la muerte de Jesús entran las imágenes de Adán y de Moisés (Lc 9,30-31: “su éxodo”).

<sup>77</sup> Neyrey (*Passion* 139-40) considera este versículo como una resolución judicial de alguien a quien Hch 10,42 describe como “constituido por Dios en juez de vivos y de muertos”.

Sin embargo, algunos estudiosos valoran más bien poco esta presentación lucana, porque la comparan con la soteriología paulina, en la que la muerte de Jesús es el factor causante del perdón. Objetan que en Lucas no muere Jesús por el pecador, sino que se salva al pecador llevándolo consigo. Este punto de vista es sostenido, con variaciones, por Conzelmann, Talbert y Untergassmair, por nombrar unos cuantos autores. Pero la efectividad del perdón aquí otorgado depende de la muerte de Jesús, puesto que sólo después de morir llevará al malhechor al paraíso. Además, para Pablo no sólo era importante el simple hecho de la muerte por crucifixión, sino también la intención de perdonar de Jesús. En Rom 5,6-8 nos habla del amor de Cristo por nosotros como parte de su muerte salvífica. Por tanto, el amoroso perdón de Jesús crucificado a un malhechor no está realmente tan lejos de la noción paulina de que Cristo murió por nosotros siendo aún pecadores. Aquí, Jesús muestra la actitud que ya vimos en el RP lucano cuando curó la oreja al sirviente en la escena del arresto, cuando expresó preocupación por la futura suerte de las hijas de Jerusalén en el camino hacia el lugar de ejecución y cuando rogó por el perdón de los que lo crucificaban. El episodio relativo al personaje conocido como “el buen ladrón”<sup>78</sup> es, pues, otro ejemplo de la misericordia del buen Jesús.

### Amigos y discípulos junto a la cruz (Jn 19,25-27)

En los evangelios sinópticos vimos un esquema ternario en las burlas de que es objeto Jesús en la cruz por personas que están cerca de ella. En Marcos/Mateo, esas personas eran todas hostiles: transeúntes, jefes de los sacerdotes con escribas/ancianos y criminales crucificados. Lucas, por su parte, flanqueó los agentes hostiles (magistrados, soldados y un malhechor crucificado) con el pueblo, observador neutral, y con el otro malhechor, abiertamente favorable a Jesús. También en Juan encontramos tres grupos de agentes junto a la cruz —esquema evidentemente fijo ya en el relato primitivo de la crucifixión—, aunque en torno a cada uno de esos grupos aparece construido aparte un episodio joánico. En 19,19-22, hostilmente, los jefes de los judíos rechazaron el título “el rey de los judíos” (tema que aparece en la segunda burla marcana). En 19,23-24, los soldados trataron a Jesús como un criminal, repartiéndose sus vestidos. Ahora, yendo más allá de Lucas, Juan presenta un tercer grupo de participantes, compuesto de

<sup>78</sup> Al hablar del “buen ladrón” es frecuente el conmovedor y sugestivo comentario de que acabó robando también el cielo. Lo malo es que en ninguna descripción evangélica de los dos crucificados con Jesús se indica que fueran ladrones. La designación *lēstēs* (“bandido”) de Marcos/Mateo no es aplicable a un ladrón.

amigos y discípulos de Jesús. Si se analiza la acción, Jesús resultó triunfante sobre el primer grupo, porque Pilato no accedió a su petición; el segundo grupo, con el reparto de los vestidos, cumplió un anuncio de la Escritura relativo a Jesús; en cuanto al tercer grupo, Jesús constituye a sus principales miembros, a la madre y al discípulo preferido como una familia en discipulado. En cierto modo, por tanto, Jesús es el agente supremo a lo largo de los tres episodios, cumpliendo al plan que le ha sido asignado por el Padre.

*Los que están junto a la cruz (Jn 19,25).* El versículo inicial de este episodio ofrece un doble contraste. La construcción *men... de* establece al menos uno moderado entre las mujeres que estaban (pluscuamperfecto de *histanai* usado con valor de imperfecto) junto (para) a la cruz y los soldados que “hicieron estas cosas” (19,24). El otro contraste es implícito: esas mujeres “estaban junto a la cruz” antes de morir Jesús, mientras que, en Mc 15,40, un comparable grupo de mujeres aparecerá después de la muerte “observando desde lejos”. (En tal situación, Lc 23,49 hará más fuerte el contraste presentando a las mujeres entre los que “estaban a distancia”<sup>79</sup>.) ¿En qué medida es el segundo contraste intencional? ¿Se trata de las mismas mujeres? ¿Estaban cerca o lejos de la cruz, o lo uno y lo otro?<sup>80</sup> ¿Hay subyacente una tradición que fue desarrollada de modos diferentes en los sinópticos y en Juan? Para estudiar tales cuestiones con mayor detalle debemos darnos cuenta de que el grupo que está junto a la cruz en el relato joánico tiene dos componentes: el primero, las mujeres que están allí pero no participan en el diálogo; el segundo, la madre de Jesús y el discípulo amado, a los que Jesús habla directamente. El primer componente se menciona en el v. 25, con la figura imbricada de la madre, que es introducida allí; el segundo componente es descrito en los vv. 26-27. Comparemos el primer componente con las listas sinópticas de los que miran desde lejos.

¿Cómo se puntúa “su madre y la hermana de su madre María de Clopás”<sup>81</sup> y María Magdalena”? ¿Se refiere Jn 19,25 a dos, tres o cuatro muje-

<sup>79</sup> En la presente escena, Lc 23,35 ha informado de que “el pueblo estaba allí observando”, por lo cual, funcionalmente, Jn 19,25 casi combina dos versículos lucanos.

<sup>80</sup> La armonización más frecuente es que, habiendo estado junto a la cruz antes de la muerte de Jesús (Juan), después de ella se desplazaron a cierta distancia para observar (sinópticos).

<sup>81</sup> La designación “de Clopás” ofrece cuatro posibilidades, como señala Bishop, “Mary Clopas”: 1) hermana de Clopás, hipótesis la menos probable, puesto que apenas hay indicios de que una mujer fuera identificada por el nombre de su hermano; 2) Madre de Clopás, dado que a veces, en árabe, las mujeres son identificadas por el nombre del hijo; 3) esposa de Clopás (Moffatt; Phillips [obra posterior]; RSV; NEB; NAB), designación menos probable para una mujer después de haber sido madre; 4) hija de Clopás (Jerónimo, primeras versiones árabes; Goodspeed y [primeras] traduc-

res? Si se tratase de *dos mujeres*, habría una doble aposición: su madre = María de Clopás; la hermana de su madre = María Magdalena. Esta interpretación tropieza con serios obstáculos: p. ej., que la Madre de Jesús, María viuda de José, fuera llamada María de Clopás. También improbable es que María de Magdala fuera la hermana de María de Nazaret y que, por tanto, sus padres hubiesen puesto a ambas hermanas el mismo nombre. Ninguna otra referencia evangélica a María Magdalena indica que fuera pariente cercana de Jesús (su tía). Si se trata de *tres mujeres*<sup>82</sup>, habría una sola aposición: la hermana de su madre = María de Clopás (el nombre personal sería un dato adicional a la designación del parentesco). Pero esta solución deja sin resolver aún el problema de dos hermanas llamadas María. Lo más verosímil, por tanto, es que se trate *cuatro mujeres*, como entienden Taciano y la Peshitta siríaca, que insertan una conjunción “y” entre la segunda y la tercera designaciones<sup>83</sup>. La razón por la que no se menciona el nombre personal de la Madre de Jesús puede ser que, como el discípulo al que Jesús amaba (cuyo nombre tampoco se da), ella desempeña un papel predominantemente simbólico. Pero, entonces, ¿por qué no se nombra a la hermana de la madre de Jesús? ¿Era tan conocida como para no haber necesidad de nombrarla, o no se había conservado su nombre en la tradición? No tenemos medio de saberlo.

Habiendo optado por el número de cuatro, podemos ya comparar la lista ofrecida por Juan de las mujeres que están junto a la cruz con las dos listas de los RP sinópticos: una de mujeres mencionadas después de la muerte de Jesús como situadas a distancia o mirando desde lejos y la otra de mujeres que en la escena de la sepultura de Jesús observan la coloca-

ciones de Phillips; Bacon [“Exegetical”, 423]), dado que una mujer soltera podía ser identificada por el nombre de su padre. Bishop cree que la elección está entre 3 y 4, aunque se decanta más bien por 4, posibilidad a favor de la cual cita el *Diatessaron* en su más reciente artículo (“Mary [of] Clopas”). Imaginativamente, Bishop conjetura que luego ella fue madre de Santiago y Josés (o José) y que iba con su padre, Clopás (forma abreviada de Cleopater) a Emaús en Lc 24,18. Pero, en realidad, el nombre Clopás no se encuentra en ningún otro lugar del NT, y no es el mismo que Cleofás de Lc 24,18. Nunca se asocia en el NT con María, la madre de Jesús, pese a intentos patrísticos de convertirlo en pariente (consanguíneo o político) de ella.

<sup>82</sup> *Evangelio de Felipe* §28; II 59,6-11: “Había tres mujeres que siempre iban con el Señor: María, su madre, y su hermana [?], y Magdalena (la única que era llamada su compañera). Su hermana y su madre y su compañera eran cada una de ellas María”. Véase Klauk, “Dreifache”. Resulta tentador especular que María (la esposa) de Clopás era hermana de Jesús (véase Mc 6,3); en tal caso, todas las mujeres situadas junto a la cruz, a excepción de María Magdalena, serían familiares de Jesús. Pero, como a la mayor parte de las tentaciones, es preferible ofrecerle resistencia.

<sup>83</sup> Ahora bien, no hay necesidad de pensar que Juan quiere establecer un contraste entre las cuatro mujeres y los cuatro soldados del episodio precedente, puesto que en ninguno de ambos casos utiliza directamente el término “cuatro”.



persona a la que Juan se refiere como María de Clopás (nombre del marido o del padre).

Ocasionalmente hay aún otra mujer mencionada por su nombre (fila C), pero aquí las identificaciones varían sobremanera. Según Marcos, en las escenas I y III, Salomé es la tercera mujer. (En un eco del *Diatessaron* de Taciano conservado en persa medio, encontrado entre los fragmentos de Turfán, en el desierto de Gobi, Salomé es la segunda mujer después de María en la escena III, y la tercera es Arsenia; véase V. L. Petersen en *TTK*, 187-92, esp. 189.) La referencia de Mateo a la “madre de los hijos de Zebedeo” (única otra aparición, en Mt 20,20) ¿es una identificación informada de la mujer llamada Salomé en Marcos? Aunque alguien pueda llegar a sugerirlo, no hay razón para estimar que alguna de estas dos mujeres sea la misma que la Juana mencionada sólo en Lucas, a quien este evangelista describe en otro lugar (8,3) como mujer de Cusa, un administrador de Herodes. El peligro de intentar identificar a Salomé, a la madre de los hijos de Zebedeo o a Juana con la mujer a la que Juan llama “la hermana de su madre” (i. e., la hermana de María de Nazaret) es evidente; pero de esa problemática identificación depende la tesis que convierte a los hijos de Zebedeo en primos de Jesús. Así como varían algunos nombres en las listas de los Doce, también, por razones que no podemos determinar, algunos nombres de mujeres que estuvieron relacionadas con Jesús varían según las diferentes tradiciones de los diferentes evangelios.

La fila D del cuadro muestra que los evangelistas conocían que un grupo de mujeres había estado presente en los acontecimientos en cuestión, y esa generalización debería inducir a la prudencia a la hora de identificar unos nombres con otros de las listas.

Las referencias que aparecen en la fila E son tan peculiares de cada evangelio que al parecer no tienen paralelo en ninguna otra parte de las listas; sin embargo, para los respectivos evangelistas, su importancia teológi-

---

no es la misma que María la madre de Jesús. En consecuencia, esos hombres no son hermanos de Jesús sino parientes más lejanos, quizá primos, porque la otra María era esposa de un hermano de José, Clopás. Sobre este último, cf. Hegesipo (ca. 150 d. C.) en Eusebio *HE* 3.11 y 3.32.1-6. b) Las dos Marías son una misma persona; pero, dado que María la madre de Jesús no era creyente (Mc 3.21.31-35; 6.4), en vez de relacionarla con ese hijo, Marcos prefiere designarla con el nombre de otros hermanos de Jesús. (Véase el estudio de Crossan, “Mark”, 105-10.) Ésta es una interpretación problemática de la visión general marcana de María; además obliga a suponer que los otros tres evangelistas habrían ido en dirección contraria, puesto que por ellos tiene María un papel preponderante en la memoria cristiana. Es increíble que si Lucas hubiera entendido que la María a la que se refiere en 24,10 como “María la de Santiago” era la madre de Jesús, la hubiera designado así.

ca es considerable. Aquí nos interesa principalmente “su madre” y “el discípulo a quien Jesús amaba”, que son los protagonistas en Jn 19,26-27. El estudio completo de “todos sus conocidos” queda para el tratamiento de su secuencia en §44, después de la muerte de Jesús. Aquí voy a limitarme a señalar que “todos” ha sido interpretado literalmente por algunos estudiosos para incluir a los Doce (¿sin Judas?), en armonía con el elogio que Jesús hace de ellos por haber permanecido con él en sus pruebas. Sin embargo, ese “todos” podría aludir a la presencia (a distancia de la cruz) de discípulos varones además de los Doce (cf. 10,1). Otro indicio de ello lo vimos en la referencia de Marcos (14,51-52) a un supuesto discípulo que, después de haber huido los Doce (14,50), se quedó tan sólo para darse también a la fuga, desnudo. ¿Podría conectarse con esa tradición “el discípulo a quien Jesús amaba” de Juan, en la idea de que un recuerdo vago, general de la presencia en el RP de discípulos varones además de los Doce, fue utilizada por los distintos evangelistas para ejemplificar sus teologías de la pasión? Marcos se habría servido de esa reminiscencia para reforzar su tesis de la debilidad humana durante la pasión; Lucas, para insistir en su presentación optimista de la fidelidad (al menos parcial) de quienes habían seguido a Jesús; Juan, para encarnar simbólicamente al discípulo ideal que nunca flaqueó. Ni siquiera recurriendo a este criterio de paralelos remotos en la tradición es posible encontrar en los sinópticos indicio alguno que apoye la imagen joánica de la madre de Jesús junto a la cruz<sup>85</sup>. Lucas, quien más tarde mencionará la presencia de ella en Jerusalén antes de Pentecostés (Hch 1,14), probablemente la habría nombrado entre las mujeres galileas si hubiese sabido que también ella estuvo presente en la crucifixión. Como veremos, sirve de símbolo del discipulado; y tenemos que contentarnos con tratar los versículos siguientes desde un punto de vista teológico, en nuestra incapacidad para conocer algo más sobre cuestiones como la antigüedad preevangélica de la imagen de la madre y el discípulo junto a la cruz o su historicidad.

Pero, antes de dirigir la atención a los versículos relativos a esas dos figuras, ¿cómo utilizar el cuadro 8 para valorar la otra parte de la imagen ofrecida en el v. 25, donde Juan nombra a las tres mujeres presentes con la madre de Jesús, para luego no asignarles ningún papel activo? De las tres escenas en que el RP menciona mujeres (en relación con la crucifixión, como observadoras en la sepultura de Jesús y en la llegada al sepulcro vacío), aquella en que más coinciden los evangelistas es la que presenta a María Magdalena (explícitamente o de manera implícita con otras personas)

---

<sup>85</sup> En la nota 84 juzgué desfavorablemente la tesis de que “su madre” deba ser identificada con “María la madre de Santiago y Josés/José”.

yendo al sepulcro y encontrándolo vacío. Las mujeres están ausentes de la escena de la sepultura, y hay desacuerdo entre Juan y los sinópticos sobre el tiempo y el lugar de su presencia en la crucifixión: Juan 19,25 describe a la hermana de la madre de Jesús, a María de Clopás y a María Magdalena (junto con la madre de Jesús y el discípulo amado) *junto a la cruz antes de morir Jesús*, mientras que Mc 15,40 tiene a María Magdalena, a María la madre de Santiago el Menor y de Josés y a Salomé, *observando desde lejos ya cuando Jesús ha muerto*. Ahora bien, en el contexto de la crucifixión, Juan se interesa principalmente por las otras dos figuras, la madre de Jesús y el discípulo amado, a quien Juan tiene que situar junto a la cruz antes de la muerte, posibilitando que Jesús les hable. Al parecer, con objeto de agrupar en la escena de la muerte a los que antes tuvieron relación con Jesús, Juan ha tomado una forma de la tradición de María Magdalena/otra María/otra mujer y la ha unido a su escena de tradición especial, lo cual permite deducir que la tradición de las tres mujeres estaba bien arraigada en relación con la crucifixión. (Ciertamente el modo de enumerar a las mujeres no es una derivación regresiva de su mención de María Magdalena en la escena del sepulcro vacío; en cuanto al origen de la lista sinóptica de las mujeres después de la crucifixión, cf. p. 1411, *infra*.) Digo una “forma” de la tradición porque, seguramente, las listas de Marcos y Juan están relacionadas (dos de las tres mujeres bien podrían ser la misma); sin embargo, Juan tiene los nombres en un orden distinto, designa a la segunda María de otra manera e identifica a una tercera mujer diferente. Ello hace improbable que Juan hubiese copiado de Marcos; verosímelmente, ambos evangelistas se sirvieron de una tradición preevangélica más antigua. El hecho de que en Juan las tres mujeres sean sólo mencionadas, sin que les sea dirigida la palabra, sugiere que su localización junto a la cruz es secundaria y que la presentación marcana de ellas después de la muerte observando desde lejos está más cerca de la tradición antigua. Su colocación por Juan junto a la cruz, aparte su función de refuerzo, sirve para mostrar que el Hijo del hombre al ser levantado en la cruz ha empezado a atraer a todos hacia sí (Jn 12,32-34). Situando a las tres mujeres en compañía de la madre de Jesús y del discípulo amado (a quienes Jesús se dispone reconstituir como familia de discípulos), Juan les otorga un papel más positivo que el que tienen en cualquier sinóptico, pese a que hasta ahora nunca las ha incluido entre los seguidores de Jesús, ni ha dado a entender que fueran de “los suyos” en la última cena (13,1), ni ha señalado su presencia en la pasión.

*La madre de Jesús y el discípulo amado* (Jn 19,26-27). Aunque en 19,25 “su madre” es mencionada con las otras mujeres que están junto a la cruz, no pasa a ser protagonista hasta 19,26, donde es unida al discípulo a quien Jesús amaba. Un verbo compuesto de *para* e *histanai* se emplea con res-

pecto a estos dos personajes en el v. 26, como también se utilizó *histanai* (“estar”) y *para* (“junto a”) al presentar a las cuatro mujeres en el v. 25, con lo cual uno tiene la impresión de aquí hay un entrelazado de dos tradiciones. La última vez que supimos de ese discípulo fue en 18,15-16, donde, no habiendo huido con los demás, siguió a Jesús hasta el patio del sumo sacerdote, en el que hizo entrar a Pedro. Ahora, después que Pedro ha negado a Jesús, el único discípulo varón que lo ha seguido fielmente hasta la cruz es el que reaparece aquí. Su presencia a estas alturas del RP es exclusiva de Juan, y, de hecho, la mayor parte de los estudios críticos la atribuyen al evangelista, no a una tradición preevangélica joánica. Pero el evangelio, en su segunda referencia a él en la crucifixión (19,35), lo convierte en testigo ocular –presumiblemente, también en portador de la tradición– y en garante de la veracidad de la escena. Al comentar el v. 25 ofrecí algunos paralelos sinópticos que dan verosimilitud a la tesis de que el discípulo podría haber sido mencionado incipientemente en el relato prejoánico de la crucifixión, aunque fue el evangelista quien desarrolló y sistematizó el significado teológico del discípulo como amado de manera preeminente. Aunque el lenguaje y los detalles de este episodio relativo a la madre y al discípulo son totalmente joánicos, más adelante veremos que tiene su correspondiente funcional en los sinópticos.

Jesús empieza a hablar al *ver* a su madre y al discípulo. (En los sinópticos, las mujeres ven [diferente verbo] a Jesús desde lejos; aquí, él ve cerca a los dos personajes.) En primer lugar es mencionada la madre, y también Jesús se dirige primero a ella, prioridad indicativa de que la madre es el centro de interés del episodio. El discípulo tiene más importancia en el conjunto de la narración evangélica, y el interés de Jesús por su papel es predecible; pero el papel de la madre no se puede prever por lo narrado hasta ahora y debe ser aclarado. La última vez que supimos de ella fue en la boda de Caná (2,1-12), donde su preocupación inicial era cubrir las necesidades del banquete de boda pidiendo implícitamente a Jesús que actuase. En un principio él se desentendió de la preocupación materna: no había llegado la hora que le había asignado el Padre. Sólo la reacción de madre (“Haced lo que él os diga”) y la accesión final de Jesús a su deseo anunciaban una relación positiva entre los dos en el futuro. El hecho de que sobre los hermanos de Jesús, que la acompañan en 2,12, se diga en 7,3-7 que no creían en él ha podido dejar al lector sin saber a qué atenerse respecto al papel de la madre, aunque no se la incluye en ese juicio. Tal ambigüedad es resuelta aquí, porque la madre está con las otras mujeres (y además como primera), cuya adhesión a Jesús es indudable y llega incluso hasta el final, y ella está a punto de ser puesta en estrecha relación con el discípulo ideal.

La afinidad de este episodio con el de Caná es clara: éstos son los dos únicos pasajes joánicos en que aparece la madre de Jesús; tal designación

es aplicada a ella en ambos casos (sin nombre personal); en los dos pasajes Jesús la llama simplemente “mujer”, una forma nada extraña de dirigirse un hombre a una mujer, pero insólita como tratamiento de un hijo a su madre<sup>86</sup>; y mientras que el episodio de Caná ocurrió antes de que hubiese llegado la hora (2,4), éste sucede cuando tal llegada ya se ha producido (13,1). Las palabras de Jesús a su madre 2,4 eran referentes a que ambos no compartían la misma preocupación; las palabras que él le dirige aquí tienen el sentido contrario. Llamam la atención sobre un papel, inmediatamente *revelado*, que la sitúa en estrecha relación con el discípulo ideal; porque “mira: tu hijo” es otro ejemplo del uso revelatorio en Juan del imperativo de “mirar”<sup>87</sup>, señalado por de Goedt (“Schème”; cf. *BGJI*, 58). Asimismo, “mira: tu madre” es una revelación al discípulo amado. Esta manifestación de la voluntad de Jesús, a punto de morir, sobre dos personas sólo conocidas por su relación con él (*su* madre, el discípulo a quien *él* amaba) crea una atmósfera testamentaria. La importancia de este momento es subrayada en el v. 28, donde leemos: “Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba concluido...”. Así pues, lo que Jesús hace con respecto a su madre y el discípulo es un acto de última voluntad y de acreditación, que revela y establece una relación nueva. Recuerda Sal 2,7: “Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado”, que también implica una acreditación reveladora.

¿Cuál es la nueva relación que antes no existía? ¿Cuál es la importancia de que Jesús pida a su madre que también lo sea del discípulo amado, y al discípulo que sea hijo de ella? Una línea de interpretación que de Agustín va a Tomás de Aquino y a Lagrange ha visto en este episodio una manifestación de piedad filial: al morir, el hijo está preocupado por el futuro de su madre y la deja al cuidado de su amigo más íntimo. Ella deberá ser tratada por el discípulo como si fuera su propia madre<sup>88</sup>. En el pensamiento de Juan encuentro poco que induzca a recomendar esta interpre-

<sup>86</sup> Véase *BGJI*, 99. Que esta manera de dirigirse a ella no pareciera bastante reverente a escribas de época posterior, ya con un sentido mariológico más desarrollado, podría explicar la omisión, a veces, de “mujer” en Jn 19,26 (p. ej., en algunos mss. coptos y en una VL).

<sup>87</sup> *Ide* (“mirad”, usado en Jn 19,4.14) se encuentra en los mejores testimonios textuales, pero también *idou* está considerablemente representado. Barrett (*John*, 552) y otros encuentran similitud con una fórmula de adopción; Tob 7,12 (Sinaiticus): “De ahora en adelante tú eres su hermano y ella es tu hermana”. Pero no hay un preciso paralelo en que se hable primero a la madre; y no es en Juan, sino en la teología adoptiva de Pablo donde la condición de hijo desempeña un papel.

<sup>88</sup> Schürmann (“Jesu”, 15) opina que no hay reciprocidad en la tarea encargada: Madre, cuida de tu hijo; hijo, cuida de tu madre. A su juicio, el sentido es: Madre, mira el hijo que cuidará de ti; hijo, mira la madre de la que cuidarás.

tación. Los discípulos joánicos no son de este mundo (17,14), y lo que pueda sucederles en lo tocante a bienestar material hasta que mueran es una cuestión que el Jesús del cuarto evangelio considera ajena (21,22). Interpretar la relación entre Jesús y su madre desde la perspectiva del cuidado filial es reducir el pensamiento joánico al aspecto material y olvidar el distanciamiento con respecto a las preocupaciones de la familia natural que vimos en Caná, en 2,4<sup>89</sup>.

Son muchos más los intérpretes de Juan que han aplicado un enfoque teológico para entender la escena. La mayor parte de las veces ello ha implicado un examen del simbolismo de los dos personajes a los que habla Jesús. Ya en una temprana época de la exégesis cristiana, la que aquí es llamada “mujer” fue equiparada a Eva, la mujer de Gn 2-4. Así como la antigua Eva era la madre de todos los vivientes (3,20), la nueva Eva deviene la madre de los discípulos de Jesús, de los que tienen vida eterna. En cuanto al discípulo, es el hijo dado a María en sustitución del que moría en la cruz, también como en el caso de la antigua Eva: “Dios me ha dado un hijo en lugar de Abel, a quien mató Caín” (Gn 4,25; véase también 4,1: “Con la ayuda del Señor he concebido un hombre”)<sup>90</sup>. Tal simbolismo ha sido reforzado recurriendo al cap. 12 del Apocalipsis (a menudo en la idea de que ese libro está relacionado con Juan), donde la mujer que lucha con el dragón (12,9: = la antigua serpiente de Gn 3) es la madre del Mesías (12,5); pero, una vez puesto su hijo a salvo junto al trono de Dios, ella tiene nueva progenie (12,17: “los que guardan los mandamientos de Dios”), que combate de su lado en la lucha de Satanás contra ella.

Trabajando con Ap 12,2, donde la mujer con dolores de parto lleva en sus entrañas al Mesías, otros han recurrido a la imagen de María en el relato lucano de la infancia a la madre de Jesús joánica con Sión como figura femenina, que con alegría da a luz un nuevo pueblo<sup>91</sup>. Si el discípulo amado representa al cristiano<sup>92</sup>, María es vista como representación de la Iglesia (Ambrosio, Efrén), que es madre de los cristianos al darles vida a

<sup>89</sup> No estoy diciendo, por supuesto, que históricamente no fuera Jesús un hijo amoroso. Si su madre se encontraba en Jerusalén aquella Pascua, estaría preocupado por ella. Pero la madre, nunca mencionada en Juan por su nombre, ha sido elevada al plano teológico, y las cuestiones tratadas conciernen al espíritu, no a la carne.

<sup>90</sup> Para una exposición completa, cf. Feuillet, “Adieux”, 474-77.

<sup>91</sup> Is 49,20-22; 54,1; 66,7-11; Feuillet, “Adieux”, 477-80; “Heure”, 361-80. Una discusión sobre si estas imágenes son válidas para el relato de la infancia lucano puede verse en *BBM*, 319-28.

<sup>92</sup> Orígenes, *In Jo.* 1.4.(6); GCS 10.9: “Todo hombre que se hace perfecto no vive ya su propia vida, sino que Cristo vive en él. Y porque Cristo vive en él, sobre él le fue dicho a María: ‘Aquí está tu hijo, Cristo’”.



través del bautismo. En los siglos IX-XI cambió la interpretación de María, quien, de ser considerada como símbolo, pasó a ser vista como persona que ejerce una maternidad espiritual desde el cielo<sup>93</sup>. Al abogar por esas explicaciones simbólicas, algunos estudiosos no distinguen entre lo que acaso pretendieron los evangelistas en un ambiente del siglo I y la utilización hecha para atender a las necesidades de la Iglesia posterior. La interpretación simbólica ha llegado incluso a la exégesis moderna. R. H. Strachan (*The Fourth Gospel* [Londres: SCM, 1941] 319) piensa que la madre representa la herencia de Israel ahora confiada a los cristianos (discípulo amado). Bultmann (*John*, 673) identifica a la madre con los cristianos judíos y al discípulo con los cristianos gentiles y considera que los primeros encuentran un hogar con los segundos<sup>94</sup>. Esta interpretación no tiene en cuenta la completa falta de interés de Juan en la distinción entre judío y gentil, un desinterés que se manifiesta no sólo en el silencio sobre la cuestión, sino también en el principio de que los padres humanos engendran sólo carne, mientras que el Espíritu es de generación divina (Jn 3,3-6). Quizá la más seria dificultad exegética de estos enfoques simbólicos es la señalada por Schürmann ("Jesu", 20): en esta escena, lo importante no son los dos personajes en sí, sino la nueva relación que existe entre ellos. Antes de ofrecer una interpretación teológica de esa relación deseo comentar la última parte de 19,27.

La frase "desde aquella hora, el discípulo la llevó a lo suyo" ha sido objeto de mucho debate. Un buen ejemplo de posiciones exegéticas opuestas sobre esta cuestión son las mantenidas en viva controversia por Neiryck (*Eis*) e I. de la Potterie ("Parole" y "Et à partir"), dos prestigiosos especialistas católicos. Neiryck, famoso por sus intentos de encontrar dependencia de Juan con respecto a Marcos, se hace fuerte en sus argumentos de que *lambanein* ("tomar") con la partícula *eis* ("a, hacia") es un verbo de movimiento como en 6,21, "llevar a", y que *ta idia* (lit., "las cosas propias") significa "a su casa [de él]", como en 16,32. De la Potterie objeta que antes del siglo XVI nadie entendía esas palabras en un sentido mate-

<sup>93</sup> Acerca de todo esto, cf. *BGJ* II, 924-25 y la literatura allí citada, esp. Koehler, Langkammer. Este último ("Christ's", 103-6) argumenta (contra C. A. Kneller) que la idea de la maternidad espiritual de María no pertenece a Ambrosio, sino a la Escolástica y a la Edad Media. Lo que se encuentra en Ambrosio es la descripción de Jn 19,26-27 como la "última voluntad" privada y pública de Jesús: un legado privado al discípulo amado (Juan, hijo de Zebedeo) y un legado público a todos los cristianos.

<sup>94</sup> Meyer ("Sinn") reconoce correctamente que el discípulo amado deviene el hermano de Jesús en esta escena; pero piensa que los hermanos naturales de Jesús no mencionados representan la cristiandad judía, que estaba siendo sustituida. También, que el sentido simbólico de la mujer es irrelevante (!).

rial<sup>95</sup> y que tal frase debió de tener el significado de que el discípulo aceptaba a la madre de Jesús en una especie de intimidad espiritual<sup>96</sup>. En "Et à partir" (p. 120) habla de "espacio interior y espiritual". Sab 8,18 muestra una expresión similar en relación con tomar para sí la sabiduría. "Desde aquella hora" indica un comienzo (aoristo incoativo: empezó a llevar); y hay una dimensión escatológica, porque el pueblo escatológico está representado por la mujer. De la Potterie termina su interpretación criticando el método crítico-histórico, que no permite percibir el sentido del texto.

Yo situaría mi postura entre esas dos. Neiryck muestra por medio de paralelos gramaticales y de vocabulario lo que el texto puede decir si se prescinde de la teología joánica. Pero me parece absolutamente increíble que una escena tan reveladora y dramática, que sitúa a la madre de Jesús en una nueva relación con el discípulo amado acabe simplemente en que él la lleva a su casa. Aparte de aspectos extravagantes, por ejemplo, que los dos se fueron en ese momento y no presenciaron la muerte de Jesús (pese a 19,35, con su presentación del discípulo como testigo de ella), o que se puede deducir que el discípulo era de Judea y tenía una casa en las proximidades, la interpretación tiene un fallo de más calado, al suponer que al evangelista le interesaba la cuestión de dónde habían ido a vivir los dos personajes. Tal asunto es de este mundo, del ámbito de abajo, y no tiene espacio en el pensamiento joánico (3,31). Los que se interesan por los orígenes terrenos de Jesús son descritos en 6,42 como judíos incrédulos; los interesados en la morada terrena de la madre de Jesús no habrían obtenido una mejor calificación. La idea de la obtención de un lugar donde vivir para la madre resulta poco compatible con 19,28 ("Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba concluido..."): sería como si proporcionar alojamientos fuera el objetivo último de la vida de Jesús.

<sup>95</sup> Ciertamente, ya en los tiempos antiguos había quienes interpretaban que el discípulo amado llevó a María a su casa. De hecho, esto fue entendido tan literalmente que en Panaya Kapulu, localidad turca situada a unos ocho kilómetros de la antigua Éfeso, se muestra una casa donde supuestamente vivió María con Juan (= el discípulo amado) cuando él se trasladó a Éfeso. De la Potterie, sin embargo, pone el acento en 19,26-27a, la relación materno-filial, no en la frase "la llevó a lo suyo". Un factor que hace innecesariamente más áspero el debate con Neiryck es la costumbre que tiene I. de la Potterie de referirse a lo que él mismo ha *montré* ("señalado, argumentado") en algún trabajo anterior -p. ej. en "Et à partir", 84, 98-99, 101- para apoyar una tesis actual. ¡Pero un argumento no es una demostración!

<sup>96</sup> Véase también "Parole", 31, donde I. de la Potterie habla del espacio espiritual en que el discípulo amado vive como su comprensión de Jesús. Encuentro difícil de traducir esa idea, como también la que encierra su interpretación de 19,27b: "Le Disciple l'accueillit dans son intimité" ("El discípulo la acogió en su intimidad"). De la Potterie combina su interpretación con el valor representativo de María como la Nueva Sión y símbolo de la Iglesia ("Parole", 38-39); cf. nota 98, *infra*.



Por otro lado, algo de esa crítica histórica rechazada por I. de la Potterie nos permite distinguir entre el misticismo mariológico posterior que impregna su interpretación y el tipo de cuestión teológica en que podía estar interesado un evangelista del siglo I. No se necesita invocar un “espacio interior y espiritual” para entender “lo suyo”. Lo propio, lo peculiar del discípulo amado es que es el discípulo por excelencia. “Lo suyo” es ese discipulado especial amado por Jesús<sup>97</sup>. Que la madre de Jesús sea ahora la madre del discípulo y que él la lleve a lo suyo es un modo simbólico de describir cómo alguien emparentado con Jesús por la carne (la madre, que es parte de su familia natural) llega a emparentarse con él por el espíritu (un miembro del discipulado ideal). Los que armonizan los evangelios podrían objetar que Lc 1,38 presenta a María ya como discípula en la anunciación, puesto que dice: “He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra”. Pero no hay razón para pensar que los lectores de Juan conocían esa escena, lo cual se hace evidente por medio de la crítica histórica.

Ya he indicado que estoy de acuerdo con Schürmann en que el significado de este episodio reside en la nueva relación entre la madre de Jesús y el discípulo amado, no en el simbolismo atribuido a María a lo largo de la historia de la interpretación<sup>98</sup>. Mi parecer de que esta nueva relación implica la cuestión de cómo la familia natural de Jesús se emparentaba con

<sup>97</sup> En 16,32, Jesús predijo que los otros discípulos se dispersarían *eis ta idia* (lit., “a sus cosas, a lo suyo”): el de ellos no era un discipulado especial que les permitiera permanecer con Jesús. Lo propio del discípulo amado era justamente lo contrario.

<sup>98</sup> Nueva Eva, la Iglesia, la madre de todo cristiano que se convierte en discípulo, la madre de la Iglesia del pueblo escatológico o la siempre virgen que no tuvo hijos (aparte de Jesús) a los que pudiera ser confiada. (Varios de estos simbolismos pudieron ser válidos, no obstante, para cuestiones teológicas posteriores.) A mi juicio, A. Kerrigan (“Jn. 19.25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament”, *Antonionum* 35 (1960) 369-416), afirmando que Jesús confirió directamente a María una maternidad universal, confunde la teología joánica con la de la Iglesia de época más tardía. Aun sin dejar de ser muy problemática, la tesis de Zerwick (“Hour”) resulta más verosímil: el contexto mesiánico de Juan, creado por las citas de la Escritura en los episodios próximos, hace probable que Juan pensase en Eva y en su posteridad y viese a María como madre de la Iglesia (pp. 1192-94). Pero el evangelio de Juan, aunque sin descuidar otras ovejas no pertenecientes a este rebaño, se interesaba principalmente por la comunidad del discípulo amado. Cuando el evangelio pasó a formar parte del canon fue ampliado el alcance de la maternidad. M.-E. Boismard (*RB* [1954] 295-96) es muy cauto en cuanto a relacionar la actividad mesiánica y Gn 3,15 con la presente escena e insiste en que los católicos no deben buscar todas las prerrogativas maternales de María en el sentido literal de este texto. En el otro lado del espectro, Preisker (“Joh”) parece casi polemizar argumentando contra el culto de la diosa-madre María en este pasaje; para él, María deviene simplemente miembro de la comunidad en la tierra. Pero, al convertirse en madre del discípulo amado, ha adquirido una categoría única.

una familia creada mediante el discipulado (en lenguaje joánico, mediante *nacimiento de arriba*) encuentra apoyo en el hecho de que los evangelistas sinópticos tuvieron que habérselas con esta precisa cuestión. En la tradición sinóptica, María aparece activamente sólo durante el ministerio público, cuando ella y los hermanos van en busca de Jesús (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). En Marcos, seguido por Mateo, su petición de ver a Jesús no es acogida favorablemente<sup>99</sup>, porque Jesús tiene otras preocupaciones, que conciernen a la voluntad de su padre. Mirando hacia sus discípulos, los identifica como su familia: “Quien hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, hermana y madre” (3,35). Marcos deja al lector con la impresión de que la familia natural está separada de la familia discipular. (Ya hemos visto que Caná representa para Juan un rechazo por Jesús de la preocupación materna relativa a las necesidades del banquete de boda, en favor de la prioridad que representa la “hora” [determinada por el Padre].) La reinterpretación de Lucas (8,19-21) de la escena marcana básica ofrece una imagen diferente de la familia natural. Omitiendo todo contraste entre la familia natural y la formada a través del discipulado, Lucas convierte a la madre y los hermanos en discípulos ejemplares, que oyen la palabra y la cumplen, siendo como la tierra buena en que cae la semilla de que hablaba la parábola inmediatamente anterior (8,15). La segunda escena de Juan concerniente a la madre de Jesús —la presente escena junto a la cruz— efectúa con respecto a la primera, la de Caná, lo que la interpretación de Lucas con respecto a la escena marcana: conduce a la familia natural a una relación discipular convirtiendo a la madre de Jesús en madre del discípulo que la lleva a su propio ámbito de discipulado. A la mujer cuya intervención de Caná en favor de necesidades terrenas fue rechazada porque todavía no había llegado la hora, le es otorgado en la presente escena un papel en el ámbito originado desde arriba, una vez que ha llegado la hora<sup>100</sup>. Queda cierta similitud con Marcos en el hecho de que los “hermanos” naturales no se hacen discípulos (Jn 7,3-7), sino que son sustituidos por el discípulo amado, quien al convertirse en hijo de la madre de Jesús pasa a ser hermano de él.

<sup>99</sup> Sólo Marcos (3,21) asocia esta visita a Jesús en Cafarnaún con el hecho de que “los suyos” (= su familia de Nazaret) creen que está fuera de sí y quieren hacerse cargo de él.

<sup>100</sup> Aunque ese papel no es tan relevante como los asignados a la madre de Jesús en la mariología de época posterior (cf. nota 98, *supra*), ser constituida por voluntad de Jesús al morir en madre del discípulo amado supone otorgarle en el discipulado un papel de privilegio. Por no ver la importancia de esto, H. M. Buck (“Fourth”, 175-76) hace una interpretación totalmente equivocada de la escena: Jesús no es ya hijo de su madre; es tan sólo hijo del Padre. “Al darle un nuevo hijo, Juan excluye a la madre de participar en la obra de Cristo”.

Lucas modificó la sombría imagen marcana de las reacciones hostiles a Jesús en la cruz, presentando a un malhechor recompensado con un lugar en el paraíso. Juan pone su punto de optimismo con la vista puesta no en el cielo, sino en la continuación terrena del discipulado. Para Juan no hay discontinuidad entre el ministerio de Jesús y el período posresurreccional en lo tocante a ese discipulado único. El discípulo amado no surgió después de la resurrección: ya durante la crucifixión pasó a un primer plano. Como veremos más adelante (p. 1281), el don del Espíritu, asociado con lo que podríamos llamar la fundación de la Iglesia, se produce para este discipulado ya en la cruz (19,30)<sup>101</sup>. Emparentando a su madre (familia natural) con el discípulo amado, Jesús ha ampliado el discipulado de manera considerable como una señal de que crecerá e incluirá a muchos de diferentes procedencias. Esta interpretación del episodio de 19,25-27 hace inteligible que en el versículo siguiente (19,28) se diga de Jesús que sabe que ya todo está concluido.

#### ANÁLISIS

La cantidad de material que tenía que ser comentada en esta parte de la escena de la crucifixión, que he titulado “Actividades junto a la cruz”, me tentó intensamente a crear una sección aparte para Jn 19,25-27. Sin embargo, luego me convencí cada vez más de que el pasaje joánico debía ser tratado junto con el episodio de las burlas sinóptico para que fuera posible apreciar las relaciones estructurales y funcionales y seguir el desarrollo de la reflexión cristiana sobre la crucifixión. Casi todas las cuestiones más importantes de estructura y teología han sido ya examinadas en el COMENTARIO, por lo cual el estudio analítico va a ser muy breve. Voy a limitarme a hacer unas observaciones sobre historicidad y teología.

### A. Historicidad

La crucifixión estaba concebida como un castigo en público destinado a servir de advertencia general; por tanto, podemos tener la certeza de

<sup>101</sup> Si este discipulado único y la comunidad que generó constituyen la “Iglesia” para Juan (aunque el evangelio no utiliza tal término), el aspecto eclesial del presente episodio (19,25-27) podría estar relacionado con la interpretación relativa a la unidad efectuada en el episodio anterior (19,23-24), donde la túnica no fue dividida (p. 1138, *supra*). Chevalier (“Fondation”, 343) se queja de que sus correligionarios protestantes, a diferencia de Calvino, se desentienden del simbolismo eclesiástico de María. Ve en 19,25-27 la formación de una Iglesia con dos diferentes tipos de miembros, es decir, la nueva familia formada con María, que representa el Israel histórico, y el discípulo a quien Jesús amaba, que representa un nuevo tipo de discipulado (p. 348).

que cerca de la cruz había personas observando. Entre los personajes que intervienen en los relatos evangélicos sobre la crucifixión, de los que con más seguridad podemos decir que estuvieron presentes son los soldados. En Marcos, antes de la muerte de Jesús, ellos constituyen el sujeto colectivo tácito que realiza todas las acciones descritas entre 15,16 y 15,27; sin embargo, no toman parte en las burlas contra Jesús en la cruz. Mateo sigue a Marcos, pero explica lo obvio diciéndonos que los soldados custodiaban a Jesús (27,36). Jn 19,23-24 es una referencia ampliada de la repartición de los vestidos de Jesús por los soldados (un despojo que sufren normalmente los reos). Sólo Lucas (23,36-38) otorga a los soldados un papel en las burlas de que es objeto Jesús en la cruz. Aunque no resulta inverosímil que unos soldados participaran en el escarnecimiento de un crucificado tenido por pretencioso, sin duda ésta es la forma lucana de la burla de Jesús por los soldados romanos que los otros evangelios narraron durante el proceso ante Pilato y a continuación de él. La historicidad de esta burla descrita en Lucas debe ser relacionada, por tanto, con la historicidad de esa otra burla (cf. tomo I, 1026, 1030-31).

Ciertamente, también debió de pasar gente cerca de la cruz de Jesús (Marcos/Mateo), aparte de la que estaba allí observando (el “pueblo” de Lucas, o “muchos de los judíos” de Juan), porque para llevar a cabo las crucifixiones se elegían lugares accesibles y, probablemente, situados junto a caminos que llevaban a ciudades (Jn 19,20: “cerca de la ciudad”). No es inverosímil que algunos observasen de una manera neutral (Lucas) ni que otros, sin fundamento, expresasen desprecio (Marcos/Mateo). Sin embargo, el lenguaje en que se expresan los de este segundo grupo recuerda tanto algunos pasajes veterotestamentarios sobre escarnecimiento del justo<sup>102</sup> que es imposible decidir si en la raíz de la escena de Marcos/Mateo había un recuerdo específico del Gólgota.

La presencia de algunos de los sanedritas que buscaron la muerte de Jesús no parece excesivamente improbable: es normal que quisieran ver el desenlace de lo que habían promovido<sup>103</sup>. El paso de la verosimilitud al hecho histórico es factible si se acepta la historicidad del papel desempeñado por José de Arimatea (§46, *infra*). Aunque no todos los miembros del sanedrín fueran escrupulosamente religiosos, ¿es concebible que los jefes de

<sup>102</sup> Aparte de citar ese tipo de pasajes (lo que se ha hecho en el COMENTARIO), conviene señalar que el verbo *empaizein* (“burlarse”) aparece en la incipiente tradición martirial (1 Mac 9,26; 2 Mac 7,7.10), que, como han demostrado Serkau y otros, contribuyó a la imagen cristiana de la muerte de Jesús.

<sup>103</sup> Pero existía el peligro de que estuvieran presentes en el lugar de la ejecución cuando Jesús o alguno de sus compañeros hubiera muerto, y el contacto con el cadáver los hiciera ritualmente impuros para celebrar la fiesta.

los sacerdotes y muchos de los escribas y ancianos hubieran presenciado la muerte de un reo crucificado en Pascua? *JEWJ*, 74-79, ha intentado hacer ver que las actividades en torno a la crucifixión descritas por los sinópticos eran posibles en el día de fiesta. En cualquier caso seguiré mi práctica habitual de insistir en que, después de la última cena, los sinópticos nunca hablan de estar situando los acontecimientos en el día de la fiesta propiamente dicha ni muestran conocimiento de ello. Por tanto, el único problema histórico que surge *del texto de los evangelios* es si los jefes de los sacerdotes estuvieron activos en la escena de la crucifixión la víspera de Pascua (Jn 19,31). En Jn 19,21 es descrita la actividad de los sacerdotes; pero uno habría esperado que estuvieran en el templo, sacrificando corderos para la comida pascual que se iba a celebrar en la noche del día de la crucifixión. Si bien esa participación sacerdotal en los acontecimientos del Gólgota parece improbable a primera vista, debemos reconocer que no sabemos con certeza qué normas gobernaban la actividad de los sacerdotes en la víspera de Pascua. Pero quizá estas cuestiones estén fuera de lugar, dada la intención de los evangelistas. El hecho de que Mc 15,31 una los escribas a los jefes de los sacerdotes y Mt 27,41 se sienta libre de añadir los ancianos debería avisarnos de que los evangelios están describiendo libremente la prolongada actividad del sanedrín, sin atenerse a recuerdos precisos; además, la función dramática y teológica de las burlas de Jesús por los que Lucas llama globalmente “los magistrados” hace realmente imposible emitir un juicio histórico riguroso.

Al considerar la historicidad del escarnecimiento de Jesús por sus compañeros de suplicio tropezamos también con problemas. No hay una razón convincente para rechazar la referencia de los cuatro evangelistas sobre la crucifixión de otros dos hombres junto con él, y no es imposible que unos rudos criminales expresasen desprecio por las pretensiones religiosas de Jesús. Pero en Marcos/Mateo no se recogen las palabras de ese escarnio, y en Lc 23,39 uno de los malhechores emplea virtualmente los mismos términos utilizados por otros en las burlas primera y segunda. Seguramente, pues, no había un recuerdo preciso de ese escarnecimiento de Jesús, y se trataba sobre todo de mostrar al justo maltratado por los inicuos. El episodio peculiar de Lucas en que el otro malhechor habla con Jesús, a quien es favorable, se resiste a todo juicio histórico: no hay modo de demostrar que tal diálogo no tuviera lugar; pero, si se afirma que lo tuvo, habría que explicar por qué ningún otro evangelio canónico revela conocimiento de él. En pp. 1188-89, *supra*, conjeturé que el elemento tradicional de la escena lucana podría haber sido un dicho con “en verdad” inicial (23,43), mediante el que Jesús promete el paraíso a un pecador. Es posible que Lucas hubiera adaptado ese dicho (acaso expresado en una ocasión diferente) al contexto de la crucifixión, convirtiendo en objeto de perdón a uno de los “bandidos” marcanos.

El elemento de más difícil comprobación histórica entre las actividades junto a la cruz es la presencia de la madre y los amigos de Jesús, incluido el discípulo amado, tal como se nos narra en Jn 19,25-27. El hecho de que esa narración concuerde con la teología joánica de una comunidad creyente (Iglesia) formada antes de morir Jesús no prueba automáticamente que Juan inventase la escena. En §44 veremos que la presencia *a distancia* de amigos y compañeros de Jesús, tal como se narra en los sinópticos, corresponde a un motivo escriturístico (Sal 38,12[11]; 88,9[8]). Sobre la base de la teología es muy difícil, por tanto, determinar la mayor o menor historicidad de una descripción respecto a la otra, o simplemente decidir si alguna de ellas es histórica. Nada en los otros evangelios confirma que la madre de Jesús estuviera presente en el Gólgota; sí hay, en cambio, algún indicio de presencia de discípulos no integrados en el grupo de los Doce<sup>104</sup>. En cuanto a la costumbre en este tipo de ejecuciones, algunos apelan a textos rabínicos posteriores que indican que con frecuencia el crucificado estaba rodeado de familiares y amigos (y enemigos) durante la larga agonía<sup>105</sup>. Pero, en el reinado de terror subsiguiente a la caída de Sejano en 31 d. C., “a los parientes [de los condenados a muerte] se les prohibió ir a hacer duelo” (Suetonio, *Tiberio* 61,2; véase también Tácito, *Anales* 6.19). Durante el reinado de varios emperadores de esa época, no estaba permitido a los familiares acercarse al cadáver de su crucificado (§46, *infra*). Así pues, no es posible tener la certeza de que los soldados permitiesen la proximidad a Jesús descrita en Jn 19,25-27<sup>106</sup>.

## B. Algunas notas teológicas añadidas

Ya he comentado (pp. 1168-69, *supra*) que en las reacciones narradas en la escena de la cruz se distingue un esquema ternario (procedente de antigua tradición) en todos los evangelios, si bien en Juan ese esquema cobra

<sup>104</sup> En el cuarto evangelio mismo, poco induce a pensar que el discípulo a quien Jesús amaba fuera miembro de los Doce.

<sup>105</sup> Stauffer (*Jesús*, 111, 179<sup>n</sup>) cita el Talmud jerosolimitano (*Git.* 48C) y la Tosefta (*Git.* 7,1). Pero el pasaje clave parece ser *t. Git.* 5.1 sobre un hombre que fue crucificado y que, mientras aún respiraba, concedió a su mujer el divorcio. Si entiendo la lógica, se supone que la esposa u otros familiares estuvieron junto a la cruz para dar testimonio de esa concesión.

<sup>106</sup> En el COMENTARIO apunté la posibilidad de una tradición muy primitiva concerniente a María en una escena que establecía un contraste entre la familia natural y la familia constituida por el discipulado. Pero los sinópticos ofrecen esa escena durante el ministerio público, por lo cual Juan podría haberla adaptado y trasladado a este nuevo escenario, en el relato de la crucifixión.

la forma de tres episodios distintos (19,19-22; 19,23-24; 19,25-27)<sup>107</sup>. Claramente, el hecho de que en *Marcos (seguido por Mateo)*, las reacciones frente a Jesús en la cruz sean todas hostiles concuerda con la teología marcana del RP, donde Jesús es completamente abandonado por los amigos y maltratado por los enemigos. Hay una progresión dramática en la identidad de los autores de las burlas: primero, gente que casualmente pasaba por allí; luego, miembros del sanedrín; finalmente, hasta los crucificados con Jesús. El contenido del escarnio tiene varias dimensiones teológicas. Por un lado, las burlas recogen los temas del proceso de Jesús en el sanedrín (destrucción del santuario, pretensión de ser el Mesías [+ Hijo de Dios en Mateo]), donde Jesús fue ridiculizado como falso profeta; sirven, pues, de transición a lo que pasará cuando Jesús muera en la cruz y cumpla su profecía, mientras es rasgado el velo del templo y a él se le reconoce como el Hijo de Dios. Por otro lado, las burlas ponen de manifiesto la naturaleza intensamente religiosa del conflicto real entre Jesús y sus adversarios judíos. Si Pilato interrogó a Jesús sobre la acusación de decirse “el rey de los judíos” y después los soldados romanos se burlaron de él en relación con ese título, tal cuestión ha desaparecido en *Marcos/Mateo*, al menos en las burlas de que Jesús es objeto en la cruz por parte de judíos<sup>108</sup>.

En *Lucas*, la presentación es más complicada. Como hemos visto, flanquea la hostilidad de las tres burlas con una introducción neutral (el pueblo que observa) y una conclusión positiva (el malhechor favorable a Jesús), lo cual concuerda con su tendencia a no ofrecer una imagen totalmente negativa. Por lo general (pero véase nota 14, *supra*), en el RP distingue entre algunos dirigentes judíos implacables adversarios de Jesús y el pueblo judío, no opuesto a él. Ya he subrayado (p. 1200, *supra*) que la salvación del malhechor favorable a Jesús es típica de la visión lucana de que la misericordia de Dios está ya activa en RP. Sin embargo, al dotar a las burlas de esa introducción y conclusión, Lucas las ha reordenado de manera que su secuencia –magistrados judíos, soldados romanos y el malhechor hostil– no conserva el significado teológico de la progresión marcana. Además, las burlas ya no se centran exclusivamente en cuestiones religiosas judías conectadas con el proceso del sanedrín: ahora encontramos una burla de los soldados relacionada con la acusación sobre el “rey de los

<sup>107</sup> Puesto que poco indica que Juan se sirviese para sus tres episodios de las tres burlas marcanas, hay buena base para suponer que el esquema ternario existía ya en la narración preevangélica de la crucifixión. En §27 vimos que el esquema de las tres negaciones de Pedro se encuentra tan atrás como podemos remontarnos en la tradición. Por supuesto, antigüedad no es equivalente a historicidad.

<sup>108</sup> “El rey de Israel” de Mc 15,32 tiene un tono mesiánico y carece de la coloración política de “el rey de los judíos”.

judíos” que se hizo a Jesús en el proceso romano. Dado que el tema más presente en las tres burlas implica el reto de *salvar*, ellas se convierten en preámbulo del aspecto más importante de esta escena lucana: la aceptación de ese reto por Jesús, quien al final del episodio salva al malhechor que se le ha mostrado favorable.

En *Juan*, la presentación de las actividades junto a la cruz en los tres episodios da como resultado un esquema teológicamente dramático. Jesús soberano, reinante desde la cruz, en los tres es victorioso o cumple lo dispuesto por Dios (pp. 1201-2, *supra*). Entre las personas que intervienen en los episodios se da una progresión hacia el lado positivo: de la hostilidad de los jefes de los sacerdotes, quienes ven a Jesús como un embaucador que dice ser rey, se pasa a la simple insensibilidad de los soldados, que lo tratan como un criminal, y a la fidelidad de los familiares y amigos, quienes son integrados en una nueva categoría por un acto de amor de Jesús. Si su pueblo no ha querido aceptarlo, hay un nuevo grupo “suyo” de personas que lo aceptan y a quienes por ello les es permitido devenir hijos de Dios en una nueva relación con el Hijo de Dios (Jn 1,11-13).

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §37, partes 5ª y 6ª.)

**Jesús crucificado, parte 3ª:  
Últimos acontecimientos y muerte  
(Mc 15,33-37; Mt 27,45-50;  
Lc 23,44-46; Jn 19,28-30)**

TRADUCCIÓN

MARCOS 15,33-37: <sup>33</sup>Y habiendo llegado la hora sexta, vino la oscuridad sobre la tierra entera hasta la hora nona. <sup>34</sup>Y en la hora nona clamó Jesús con un fuerte grito: “*Ēlōi, Ēlōi, lama sabachthani?*”, que es interpretado: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué [razón] me has abandonado?” <sup>35</sup>Y algunos de los presentes, habiendo oído, decían: “Mira, grita a Elías”. <sup>36</sup>Pero alguien, corriendo, habiendo empapado una esponja en vino agrio y habiéndola puesto en una caña, le daba de beber, diciendo: “Dejad. Veamos si viene Elías a bajarlo”. <sup>37</sup>Pero Jesús, habiendo lanzado un fuerte grito, expiró.

MATEO 27,45-50: <sup>45</sup>Pero desde la hora sexta vino la oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona. <sup>46</sup>Pero hacia la hora nona clamó Jesús con un fuerte grito, diciendo: “*Ēli, Ēli, lema sabachthani?*”, esto es, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” <sup>47</sup>Pero algunos de los que allí estaban, habiendo oído, decían: “Éste grita a Elías”. <sup>48</sup>E inmediatamente uno de ellos, corriendo, y habiendo tomado una esponja empapada de vino agrio y habiéndola puesto en una caña, le daba de beber. <sup>49</sup>Pero los demás dijeron: “Deja. Veamos si Elías viene a salvarlo”. <sup>50</sup>Pero Jesús, habiendo clamado de nuevo con un fuerte grito, exhaló el espíritu.

[LUCAS 23,36: Además, también los soldados se burlaban, acercándose, ofreciéndole vino agrio.]

23,44-46: <sup>44</sup>Y era ya alrededor de la hora sexta, y vino la oscuridad sobre la tierra entera hasta la hora nona, <sup>45</sup>habiéndose eclipsado el sol. El velo del santuario fue rasgado por medio. <sup>46</sup>Y gritando con un fuerte grito, Jesús dijo: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”. Pero habiendo dicho esto, expiró.

JUAN 19,28-30: <sup>28</sup>Después de esto, Jesús, habiendo sabido que ya todo estaba concluido, a fin de que se cumpliese la Escritura, dice: "Tengo sed". <sup>29</sup>Había allí una jarra llena de vino agrio. Poniendo, pues, en un hisopo una esponja empapada en el vino agrio, la acercaron a su boca. <sup>30</sup>Cuando, pues, hubo tomado el vino agrio, Jesús dijo: "Está concluido". Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu.

*EvPe* 5,15-19: <sup>15</sup>Pero era mediodía, y la oscuridad se apoderó de toda Judea, y estaban angustiados e inquietos de que el sol ya se hubiera ocultado, puesto que él estaba todavía vivo. [Porque] está escrito para ellos: "Que el sol no se ponga sobre quien es ejecutado". <sup>16</sup>Y uno de ellos dijo: "Dadle a beber hiel con vino agrio". Y habiendo hecho una mezcla, se la dieron a beber. <sup>17</sup>Y cumplieron todas las cosas y completaron los pecados sobre sus cabezas. <sup>18</sup>Pero muchos iban con lámparas, creyendo que era de noche, y cayeron. <sup>19</sup>Y el Señor clamó, diciendo: "Poder mío, oh poder, me has abandonado". Y habiendo dicho esto, fue llevado arriba.

#### COMENTARIO

En §38 describí en líneas generales la estructura del acto final de los RP evangélicos, que narra la crucifixión/muerte de Jesús. Subsisten, sin embargo, problemas para determinar los límites de distintas secciones, y en la recién comenzada no es fácil decidir el mejor modo de establecer divisiones consecuentes con el desarrollo del relato en Marcos/Mateo. En Marcos hemos visto la importancia de unas referencias temporales que delimitan casi cada espacio de tres horas. Aunque resulta tentador dividir el relato marcando partiendo de esas referencias temporales, con ello no obtendríamos subdivisiones proporcionadas en longitud ni en contenido, puesto que ya el versículo inicial de esta sección (15,33) menciona dos períodos de tres horas (las horas sexta y nona).

Unos mejores límites para subdividir la presente sección marcan son la referencia, antes de la muerte de Jesús, a la oscuridad venida sobre la tierra entera (15,33) y, tras la muerte, la mención de la rasgadura del velo del santuario (15,38). Con ambas señales escatológicas procedentes de Dios tenemos una inclusión, formada entre el comienzo y el final de la agonía de Jesús<sup>1</sup>. Sin embargo, desde otra perspectiva, la rasgadura del velo del santuario está integrada en la secuencia de la poscrucifixión, constituida por las escenas subsiguientes (33-34, *infra*); porque el centurión que reac-

<sup>1</sup> Como veremos en el análisis, varios estudiosos interpretan tal inclusión como una estructura creada por Marcos, sobre la que éste colocó material premarcano.

ción ante el suceso es paralelo a las mujeres que miran desde lejos (él y ellas ejemplifican respuestas a la nueva situación producida por la muerte de Jesús y la intervención de Dios). No está claro, por tanto, si la presente sección debe estar formada por Mc 15,33-38 (el contenido de la inclusión mencionada), o por 15,33-37 (con el v. 38 trasladado a la sección siguiente: 15,38-41).

Reconociendo que ninguno de ambos modos de subdividir Marcos es perfecto, en este comentario comparativo de los RP he elegido el segundo porque está apoyado por la ordenación mateana del material. A la rasgadura del velo del santuario, tomada de Mc 15,38, Mateo ha añadido una serie de señales cosmológicas (27,51-53: sacudida sísmica, apertura de sepulcros, resurrección de muertos) de no fácil unión con los últimos sucesos que preceden a la muerte en la cruz.

Lucas y Juan han realizado una ordenación del material sobre los momentos anteriores a la muerte que permite una división más fácil. En Lc 23,44, la partícula *kai* ("y") inicial, acompañada de la primera indicación temporal ofrecida por el relato de la crucifixión lucano, marca una nueva subdivisión, al igual que el paso a texto narrado desde el discurso directo precedente. En 23,44-45, *antes* de morir Jesús, Lucas une a la oscuridad sobre la tierra entera la rasgadura del velo: dos señales con las que, formando una inclusión, Marcos ha flanqueado la muerte. Por medio de esa reordenación, las dos amenazadoras intervenciones divinas constituyen una viñeta ante la que Jesús reacciona mediante un acto de confianza en el cuidado amoroso de Dios (23,46)<sup>2</sup>. De este modo logra Lucas presentar un panorama totalmente positivo después de la muerte de Jesús, con la tríada formada por el centurión, las multitudes y las mujeres galileas que observan. Todos ellos son favorables a Jesús (23,47-49), como lo era la tríada representada por Simón, la multitud y las mujeres de Jerusalén antes de que él fuera crucificado (23,26-31). En la complicada estructura quiástica de Juan (p. 1083, *supra*), 19,28-30 constituye el episodio 4, fácilmente distinguible de los dos episodios subsiguientes, posteriores a la muerte, narrados en 19,31-48 (que serán examinados en §44, 46-47, *infra*).

<sup>2</sup> Matera ("Death", 475) cree que trasladando la rasgadura del velo a un momento anterior a la muerte de Jesús, Lucas trata de evitar la impresión de que esa muerte marca el final del templo y de su culto; un intento en consonancia con su plan de narrar en Hechos escenas en las que los apóstoles y Pablo van al templo. Yo estoy de acuerdo en que Lucas aminora la inmediatez del final del culto en el templo; pero la rasgadura por Dios del velo inmediatamente antes de la muerte de Jesús indica el carácter ineluctable de ese final, en armonía con las palabras dirigidas a las "hijas de Jerusalén" sobre la destrucción de su ciudad en la generación siguiente.

Este comentario estudiará los acontecimientos de la presente sección en el orden indicado seguidamente; aquí, el apócrifo *EvPe* tiene una cantidad inusitada de material paralelo de Mateo/Marcos:

- Oscuridad en la hora sexta (sinópticos, *EvPe*)
- Grito de Jesús al morir; Elías y el ofrecimiento de vino agrio en Mateo/Marcos (*EvPe*)
- Grito de Jesús al morir, en Lucas
- Últimas palabras de Jesús y el ofrecimiento de vino agrio en Juan
- Muerte de Jesús (todos)

El segundo de esos incidentes requerirá el estudio más extenso, porque contiene un complicado equívoco sobre la venida de Elías, que sólo se encuentra en Marcos/Mateo.

## Oscuridad en la hora sexta (Mc 15,33; Mt 27,45; Lc 23,44-45a; *EvPe* 5,15.18)

Cuando se lee la sorprendente noticia de una oscuridad que cubrió la tierra entera desde la hora sexta (doce del mediodía) hasta la nona (tres de la tarde) varias explicaciones acuden a la mente. Puede ser una noticia objetiva de un fenómeno natural (eclipse, tormenta, etc.) o de un milagro sin paralelo<sup>3</sup>. También puede tratarse de una descripción puramente metafórica, reflejo de lenguaje escatológico o de imágenes helenísticas asociadas con la muerte de hombres famosos, o ambas cosas. Aunque discutiremos esas posibilidades, tal discusión quedará subordinada a lo que nos interesa principalmente: el uso que cada evangelista hace del tema de la oscuridad.

*La oscuridad en Marcos/Mateo.* No hay modo de saber si, personalmente, Marcos y Mateo pensaban que hubo una oscuridad física a mediodía en el Gólgota –aunque es más que probable que lo pensaran, porque vinculan la oscuridad con una indicación horaria similar a aquellas con las que conectan sucesos que ellos postulan como reales–, pero el enfoque dominante en los dos evangelios es simbólico y teológico.

*Marcos:* Las tres horas transcurridas desde que los soldados crucificaron a Jesús a las nueve de la mañana (15,25) se han llenado con las burlas dirigidas contra Jesús en la cruz por los transeúntes, los jefes de los sacer-

dotes y los crucificados con él. Ningún ser humano ha mostrado misericordia al Hijo de Dios, y ahora, a mediodía, en el ámbito de la naturaleza, toda la tierra queda sumida en las tinieblas. Aunque algunos intérpretes señalan que la oscuridad termina en Marcos antes de morir Jesús, el evangelista no dice tal cosa; lo que subraya es que la oscuridad duró hasta el momento mismo de la muerte, es decir, la hora nona, cuando Jesús lanzó su grito de desolación y expiró (15,34.37; las tres de la tarde). Por tanto, incluso en el aspecto simbólico más a la vista, la oscuridad acrecienta la aspereza de la descripción marcana de la crucifixión, que es la culminación del RP.

Pero hay un nivel de referencia más profundo. Las burlas de que antes fue objeto Jesús reflejaban textos veterotestamentarios sobre el justo doliente, especialmente Sal 22,8. El grito lanzado por Jesús al morir cita el verso inicial del mismo salmo (22,2). La reacción ante ese grito por parte de alguien que corre a dar a Jesús vino agrio cumple lo dicho en Sal 69,22. Así pues, el contexto sugiere a los lectores un trasfondo veterotestamentario de esa insólita oscuridad empleada dramáticamente por Dios. La oscuridad caótica precedió a la creación divina de la luz en Gn 1,2-3. Una de las plagas de libro del Éxodo es la “oscuridad sobre toda la tierra” que durante tres días trajo Moisés como castigo a los egipcios (Ex 10,21-23)<sup>4</sup>. Dado su contexto de (la primera) Pascua, esa plaga es un probable paralelo de la oscuridad sobrevenida en la Pascua de la muerte de Jesús<sup>5</sup>. En cuanto a la oscuridad como símbolo de la ira divina, en un amargo reproche a Jerusalén, dice Dios respecto a la ciudad: “Su sol se puso a mediodía; está avergonzada, abochornada” (Jr 15,9). En Sab 5,6, a los que se han burlado del justo, dudando de que sea un “hijo de Dios”, se les hace reconocer: “Erramos el camino de la verdad; no nos iluminó la luz de la justicia, ni el sol salió para nosotros”. En Jr 33,19-21 (texto no recogido en los LXX), si el día y la noche interrumpen su sucesión regular, será señal de que Dios rompe la alianza. Quizá el mejor paralelo veterotestamentario se puede encontrar en la oscuridad que marca “el día del Señor”, concebido como un día de juicio y castigo: “un día de ira... un día de oscuridad y desolación” (Sof 1,15). Joel (2,2) advierte: “Ya se acerca un día de oscuridad y tristeza” (véase también

<sup>4</sup> Algunos autores subrayan que la plaga de las tinieblas duró *tres días* y que la oscuridad del Gólgota fue de *tres horas*; pero Marcos no menciona “tres horas”, sino las horas sexta y nona. Grayston (“Darkness”) lleva aún más lejos el simbolismo de la oscuridad para incluir la muerte (Sal 88,11-13 y Job 38,19: parte de los horrores del mundo de los muertos).

<sup>5</sup> A la mención (23,45a) del *sol* que ha sido eclipsado (o falta) corresponde el paralelo sugerido por Ireneo (*Adv. haereses* 4.10.1) relativo al sacrificio del cordero pasual antes de la puesta del sol (Dt 16,5-6).

<sup>3</sup> Resumiendo la historia de la interpretación de la oscuridad, Grández (“Tinieblas”, 183) subraya la influencia del Seudo-Areopagita (ca. 500 d. C.), quien llamó la atención sobre la analogía con las grandes intervenciones milagrosas de Dios en el AT, especialmente en el éxodo.

2,10), y J1 3,4 predice: el sol se trocará en tinieblas... a la venida del día del Señor, grande y terrible”. Particularmente pertinente parece Am 8,9-10, aunque su vocabulario difiere del de Marcos: “Y ese día, el día del Señor Dios, el sol se pondrá a mediodía, y en pleno día se oscurecerá la luz... Y haré que estén de duelo como por un hijo único y llevaré su día a un final amargo”. Sobre ese telón de fondo se puede interpretar Marcos en el sentido de que mientras que los que se burlan de Jesús le piden una señal (i. e., que baje de la cruz), Dios les está dando una señal como parte del juicio al que va a someter al mundo, es decir, el aviso de un castigo que ya ha comenzado. Aunque a lo largo del RP marcano Dios no ha estado visiblemente activo, ahora que Jesús está apurando hasta las heces la copa que le ha dado el Padre empieza a verse la intervención divina.

Como el nombre *gē* (“tierra”) puede hacer referencia tanto al mundo como a un país o región, es discutible si Marcos habla de la oscuridad sobre toda la tierra o sólo sobre la región (de Judea, como se entiende en *EvPe* 5,15)<sup>6</sup>. Algunos favorecen lo segundo por ser menos difícil de explicar, ya que de una oscuridad de tres horas sobre toda la tierra acaecida por la época de Jesús tendría que haber quedado noticia en registros históricos o astrológicos de la antigüedad. Ahora bien, tal objeción histórica no debe influir en nuestra interpretación de una escena cuyo sentido es principalmente teológico. Aunque los oráculos veterotestamentarios de castigo en el día del Señor solían estar dirigidos a Israel o a Judea, los profetas no limitaban las señales apocalípticas a un pequeño rincón de la tierra. En el contexto marcano, pronto va a ser introducido en escena el centurión que reconocerá palmariamente la filiación divina de Jesús (15,39); seguramente, pues, Marcos ve ese día como decisivo para todos los pueblos y toda la tierra.

*Mateo*: En 27,45 sigue de cerca a Marcos, aunque en un griego más suave<sup>7</sup>. Sin embargo, ciertos elementos en el contexto mateano sirven para

<sup>6</sup> Entre los autores que dan a *gē* en este caso el significado de “país” o “región” están Erasmo, Lutero, Billerbeck, Ewald, Klostermann, Knabenbauer, Ölhausen y Plummer. Entre los que le dan el significado de “mundo”, figuran Gnllka, Grayston y Lohse, así como Loisy, quien sostiene que, en los evangelios, la expresión “sobre la *gē* entera” o “sobre toda la *gē*” nunca tiene un sentido limitado a “país” (Grández, “Tinieblas”, 204; yo no afirmaré tal cosa en lo tocante a Lc 4,25). No resulta convincente el argumento de que si, en relación con Moisés, Ex 10,22-23 habla de la plaga “sobre toda la tierra de Egipto”, aquí, por analogía, la intervención divina debía tener solamente efecto sobre toda la tierra de Judea. Pero una muestra de la ira de Dios por lo hecho a Jesús, su propio hijo, ¿no habría de tener mayor alcance, desencadenándose “sobre la tierra entera”?

<sup>7</sup> Puesto que antes Mateo no ha incluido, como Marcos, una referencia a la hora tercia, su paso del marcano “habiendo llegado la hora sexta” a “desde la hora sexta” es un simple ajuste. En cuanto al esquema *apo... heōs* (“desde... hasta”), Mateo lo emplea diez veces para describir un espacio temporal (*SPNM*, 292).

potenciar el mensaje simbólico y escatológico de Marcos. Sólo en Mateo (27,25) “todo el pueblo [judío]” aceptó responsabilidad ante Pilato por la sentencia que condenaba a Jesús a morir en la cruz: no sorprende, por tanto, que Dios envíe la oscuridad como aviso de un juicio inminente. En Mateo (27,51-53), la muerte de Jesús irá seguida de señales escatológicas (temblor de tierra, apertura de sepulcros, resurrección de muertos), en un cuadro más dramático que la simple rasgadura del velo de Marcos. Seguramente, entonces, la oscuridad es más de lo mismo. ¿Significa el anterior énfasis de Mateo en “todo el pueblo [judío]” que ahora, al escribir “toda la *gē*”, se refiere a la tierra de Judea, en vez de a la tierra entera? Probablemente no —aunque el cambio introducido por Mateo en el texto tomado de Marcos no puede obedecer a una preferencia puramente estilística, puesto que en otros lugares Mateo utiliza “entero” (*holos*) para extensiones geográficas. “Sobre toda la *gē*” es una expresión muy común en los LXX y pone de manifiesto el trasfondo veterotestamentario de la oscuridad. En particular aparece en Ex 10,22, uno de los pasajes antes citados para arrojar luz sobre el significado del pasaje marcano.

*La oscuridad en EvPe*. Aunque *EvPe* 5,15 narra el mismo suceso que Mc 13,33 y Mt 27,25, lo hace con un vocabulario casi totalmente distinto (exceptuada la palabra básica “oscuridad”). Si suponemos que el autor de *EvPe* se sirvió de los evangelios canónicos (al menos a través del recuerdo de su lectura oral), algunos de los cambios podrían ser intencionales en vez de fortuitos. La interpretación que hace *EvPe* de *gē* como Judea está en línea con el feroz antijudaísmo de este evangelio apócrifo, que ha presentado al rey *judío* Herodes ordenando la muerte de Jesús (1,2), y al *pueblo judío* arrastrando al “Hijo de Dios” al verse con poder sobre él (3,6) y escarneciendo, escupiendo, golpeando y maldiciendo al Señor (3,9) para al final crucificarlo y repartirse sus vestidos (4,10.12). Además, esos judíos prohíben que le sean rotos los huesos a uno de los crucificados con el Señor que se ha mostrado favorable a él, a fin de que su agonía sea más larga y dolorosa (4,14).

Otro motivo ha influido en el vocabulario que *EvPe* emplea aquí: “Pero era *mediodía*, y... estaban inquietos de que el *sol* ya se hubiera *ocultado*”. Las palabras en cursiva reflejan la descripción del día del Señor en (los LXX de) Am 8,9, que, como ya quedó indicado, podría haber dado origen al simbolismo de Marcos<sup>8</sup>. Característicamente, *EvPe* hace más explícitos moti-

<sup>8</sup> Este pasaje me demuestra la imposibilidad de considerar *EvPe* el RP original del que dependen Marcos y Mateo. ¿Por qué estos dos evangelistas habrían prescindido del término “mediodía” en favor de “la hora sexta”, no atribuible a ninguno de los pasajes del AT que podrían estar en la raíz de la mención de la oscuridad en los evangelios?



vos escriturísticos que se encuentran en los evangelios canónicos. El énfasis de *EvPe* en las Escrituras es perceptible también en la cita directa de lo que está escrito: “Que el sol no se ponga sobre quien es ejecutado”. Aunque *EvPe* utilizó antes la misma frase, especificando que estaba “en la Ley” (2,5), de hecho la cita no tiene correspondiente exacto en el Pentateuco ni en ningún otro lugar del AT. Lo más semejante a ella que se puede encontrar es Dt 24,15 (LXX 24,17), donde se establece que se debe pagar a los jornaleros antes de que se ponga el sol. El tema de la puesta del sol<sup>9</sup> ha sido combinado con la idea (pero no con el vocabulario) de la disposición recogida en Dt 21,22-23, según la cual un cadáver no debe quedar colgado durante la noche. Esta norma general de las Escrituras podría subyacer a lo descrito en los evangelios canónicos, puesto que en todos ellos la sepultura de Jesús tiene lugar antes del sábado, que comenzaba al ponerse el sol. Sin embargo, sólo *EvPe* cita las Escrituras sobre este punto. ¿Se debe a que los lectores de *EvPe* eran gentiles y no habrían entendido el criterio judío sobre esta cuestión si hubiera sido dejada sin explicitar? Más probablemente (y quizá por añadidura), en consonancia con el antijudaísmo de *EvPe*, representa una acusación implícita de hipocresía: los que han crucificado a Jesús son extremadamente cuidadosos en cuanto a minucias como la hora exacta de la puesta del sol, pero no han dudado en escarnecer al Hijo de Dios (3,9)<sup>10</sup>. Quizá podría haber ulterior eco de la literatura sagrada en *EvPe* si su autor conocía 2 *Hen* 67,1-3<sup>11</sup>. Allí, la oscuridad cubre la tierra cuando Henoc habla y es llevado al cielo<sup>12</sup>. Tal paralelo realzaría el colorido apocalíptico de los fenómenos ocurridos estando Jesús en la cruz.

Aparte de las conexiones escriturísticas, el tratamiento de la oscuridad en *EvPe* ilustra sobre las que tiene este apócrifo con la narrativa popular. En 5,18 se nos dice que muchos iban con lámparas porque pensaban que había llegado la noche, y que aun así cayeron. Esta narración pone vivamente de relieve que la oscuridad era intensa y que, como una señal de Dios, tuvo el poder de paralizar a los enemigos de Jesús. Según todas las apariencias, esos adversarios judíos lo tienen ahora dominado; pero Dios ha empezado a castigarlos por los pecados que han terminado de acumu-

<sup>9</sup> Véase en Ef 4,26: “No dejéis que el sol se ponga sobre vuestro enojo”.

<sup>10</sup> Al interpretar los evangelios canónicos hay que dejar cierto margen a la posibilidad de que los evangelistas pensasen que quienes maltrataron y mataron a Jesús no conocían su verdadera identidad divina. Pero en *EvPe* los judíos son conscientes de todo (7,25; 8,28; 11,48).

<sup>11</sup> Conservado en eslavo y no atestiguado antes del siglo XIV d. C., este pseudoepígrafo es muy difícil de datar; no obstante, muchos estudiosos sitúan su creación en el siglo II d. C., época en que también fue escrito *EvPe*.

<sup>12</sup> El pasaje continúa: “Y cuando la gente vio esto glorificaron a Dios y fueron a sus casas”; cf. Lc 23,48. Sobre la influencia de 2 *Henoc*, véase Clarke, “St. Luke”.

lar sobre sus cabezas (5,17). En Dt 28,29, Dios maldice al pueblo si es desobediente: “Incluso a mediodía andarás a tientas en la oscuridad como un ciego, incapaz de encontrar tu camino”.

*La oscuridad en Lucas.* Al igual que Marcos, Lucas sitúa la oscuridad desde la hora sexta hasta la nona; pero entre la oscuridad y el grito de Jesús al morir se encuentra la rasgadura del velo del santuario, que está asociada con el eclipse del sol. Además de esta disolución de la conexión marcana entre la oscuridad y la muerte, Lc 23,44-45 lleva a un punto decisivo otros problemas relativos a la oscuridad; porque ha unido antes de la muerte de Jesús dos señales tomadas de Mc 15,33 (oscuridad antes de la muerte) y 15,38 (rasgadura del velo después de la muerte). Esta redistribución es indudablemente resultado de la tendencia de Lucas a obtener (desde la perspectiva lógica) una narración más ordenada (Lc 1,3) y muestra el entendimiento de que las dos señales tienen un origen similar, siendo ambas reflejo de la ira de Dios. Lucas deseaba concentrar los elementos negativos antes del momento en que Jesús pondrá su espíritu en las manos de su Padre (23,46). Todo lo que en Lucas siga a ese acto de confianza será positivo, en reconocimiento de la benevolencia de Dios.

Si la reordenación lucana es razonablemente inteligible, las palabras que utiliza Lucas suponen un mayor problema. Lc 23,44 está tomado de Mc 15,33 (como casi todos los intérpretes reconocen), puesto que doce de sus dieciséis palabras se encuentran en Marcos<sup>13</sup>. Pero hay algún cambio interesante: Marcos es el evangelista que suele hacer de “y” un uso excesivo; pero, en este caso, Lucas ha añadido en 44b una segunda “y”, creando coordinación. Más importante es la adición lucana de “ya” (*edē*), que induce a suponer que Jesús estaba en la cruz desde antes del mediodía (hora sexta) y que representa una armonización implícita con el horario de Marcos. Pero debemos notar también la adición de “alrededor de” (*hōsei*), que, con una expresión temporal, es un uso común lucano (9,28; 22,59; Hch 10,3). Según Feldkämper (*Betende*, 273), de este modo pone Lucas de manifiesto que no es posible asignar hora exacta a una señal escatológica como la oscuridad a mediodía.

Cuestión principal es la aclaración introducida por Lucas en 23,45a, que parece ser independiente de Marcos<sup>14</sup>. Evidentemente, esa aclaración

<sup>13</sup> Varias de las palabras no corresponden al estilo lucano habitual; p. ej., de Marcos toma Lucas: “sobre la tierra entera”, mientras que en otros pasajes (4,25; 21,35) prefiere “toda la tierra”.

<sup>14</sup> Es muy difícil derivar de Marcos el griego lucano (con cualquiera de ambas lecturas), pese al intento de Buckler (“Eli”, 378) de relacionarlo con *Elōi* (textos variantes: *Elí*) y *egkatelipes* de Mc 15,34.

también desconcertaba a los antiguos escribas, porque los manuscritos atestiguan dos lecturas distintas:

- *tau hēliou ekleipontos*: aoristo (ocasionalmente, pres.: *ekleipontos*), genitivo absoluto (P<sup>75</sup>; códices Vaticanus, Sinaiticus, Efrén rescripto; algunos testimonios sahídicos).

Traducción a): habiéndose eclipsado el sol

Traducción b): habiendo faltado el sol

- *kai eskotisthē ho hēlios*: oración principal coordinada (códices Alexandrinus, Bezae, Koridethi; Marción; testimonios latinos y siríacos; tradición koiné).

Traducción c): y el sol se oscureció/nubló

Dado que postular un eclipse de sol en coincidencia aproximada con la muerte de Jesús crea un considerable problema astronómico, la segunda lectura es bastante más fácil (como lo es la traducción *b* de la primera lectura): de ahí que optaran por ella escribas deseosos de hacer más aceptable el pasaje. Pero la primera lectura griega tiene un apoyo textual mucho mayor y debe ser la preferida, teniendo en cuenta la regla que recomienda elegir como original la lectura más difícil<sup>15</sup>.

Queda el problema de cómo debe ser traducida la primera lectura. La traducción *b* es posible, porque “faltar, apagarse, cesar” es una traducción normal de *ekleipein*<sup>16</sup> y la preferida de muchos especialistas en Lucas de época moderna, como Lagrange, Marshall o Fitzmyer. Aunque tal frase ofrece una explicación banal de la oscuridad, evita atribuir un error a Lucas, porque un eclipse de sol no puede ocurrir durante el período de luna llena que da inicio a la Pascua<sup>17</sup>. Además, la máxima duración atestiguada de un eclips-

<sup>15</sup> A causa de la influencia de Orígenes (véase *infra*), los antiguos comentaristas se inclinaban más por la segunda lectura; pero con los trabajos de Tischendorf en el siglo XIX y el desarrollo de un más fino sentido de la crítica de textos, la primera lectura ha llegado a gozar del favor general. Grández (“Tinieblas”) ofrece una historia de las opiniones sobre este punto.

<sup>16</sup> Un interesante ejemplo se encuentra en los LXX de Ecl 22,9(11), que describe a una persona muerta como alguien que ha perdido (*ekleipein*) la luz o cuya luz ha venido a faltar.

<sup>17</sup> Este problema ya lo vio Orígenes (*Commentariorum Series*, 134; *In Matt.* 27,45 [GCS 38.271-74]), quien favoreció la lectura del oscurecimiento del sol. En otros lugares este autor dio a entender que la idea de un eclipse había sido introducida por enemigos del cristianismo con el fin de desacreditar los evangelios. (Recordemos que Orígenes también pensaba esto con respecto a la lectura de Mt 27,16-17 que da “Jesús” como el nombre personal de Barrabás.) Véase B. M. Metzger, “Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in the New Testament Manuscripts”, en J. N. Birdsall / R. W. Thompson (eds.), *Biblical and Patristic Studies* (Memory of R. P. Casey; Nueva York: Herder, 1963) 78-95, esp. 87. Julio Africano, que nació en Jerusalén y conoció a Orígenes, escribió su *Cronografía* sobre el año 221; en 5.50 de

se de sol total es de siete minutos y cuarenta segundos (Driver, “Two”, 333), considerablemente menos de las tres horas de que hablan los sinópticos. Por último, toda hipótesis de que Dios suspendió el orden natural de las cosas, produciendo un eclipse solar extraordinariamente prolongado en toda la tierra en un tiempo en que no podía tener lugar se estrella con el silencio de autores de la antigüedad contemporáneos del supuesto suceso, como Séneca y Plinio, quienes normalmente habrían dejado noticia de tan inusitado portento. Si no hubo eclipse de sol a la muerte de Jesús<sup>18</sup>, ¿qué otro fenómeno conocido pudo haber causado la oscuridad del sol o el cese de su luz? Las explicaciones ofrecidas son muchas: manchas o tormentas solares, tempestad de arena producida por el viento *hamsin* o siroco<sup>19</sup>, tormenta, consecuencias de una erupción volcánica en Arabia o Siria, etc. Sin embargo, el pasaje lucano difícilmente sugiere vientos o tormentas (en contraste con Hch 2,2). Además, algunas de estas conjeturas provienen de personas que han vivido en Palestina y conocen los fenómenos atmosféricos locales<sup>20</sup>, mientras que Lucas no parece tener tal conocimiento.

Por otro lado, hay un giro lucano —“habiéndose eclipsado el sol”— que favorece la traducción *a*, aun cuando con ella el evangelista no haya sido exacto desde el punto de vista científico<sup>21</sup>. En su relato de la infancia refiere que “un edicto emanó de César Augusto de que se hiciera un censo del mundo entero” (2,1). Ahora bien, no hay el menor indicio de la realización de tal censo universal en tiempos de Augusto, pese a los esfuerzos de algunos intérpretes por defender la exactitud de la referencia (véase

esa obra (ed. de Rowth, 2.297), informa de que Thalos (¿un historiador de la primera mitad del siglo I d. C.?) conceptuó aquella oscuridad de eclipse de sol, pero que tal calificación carecía de fundamento.

<sup>18</sup> En tiempos pretéritos, J. J. Escaligero (1598), A. Calmet (1725) y otros pensaban en un eclipse de luna, a veces combinado con uno solar (!). Recurriendo a Hch 2,20, “El sol se tornará oscuridad y la luna sangre”, Humphreys y Waddington (“Dating”) barajan la idea de que Lucas combinó una tormenta de arena con un eclipse parcial de luna ocurrido el 3 de abril de 33 d. C.

<sup>19</sup> Esta posibilidad es mencionada y apoyada por reputados autores; p. ej., Lagrange, Benoit y Fitzmyer. Driver (“Two”) supone que, como el templo estaba abierto hacia el este (*Misná, Mid.* 2,4), el viento que trajo la nube de polvo pudo rasgar el velo del santuario (!).

<sup>20</sup> Tal es el caso de Lagrange, que propone como causa un siroco. Ya Jerónimo, que vivió allí, escribiendo hacia 396 menciona una insólita oscuridad sobrevenida por Pentecostés (*Contra Ioannem Hierosolymitanum* 42 [PL 23.393C]).

<sup>21</sup> El hecho de que Orígenes argumentase contra la hipótesis del eclipse indica que ésta tenía apoyo en su época; y es sabido que famosos autores cristianos (Crisóstomo, Cirilo de Alejandría) la dieron por buena, aunque explicaban el eclipse como producto de una intervención especial de Dios. G. B. Caird, Danker y Sawyer se inclinan por la traducción relativa al eclipse, que es la que se encuentra en la *NAB*, la *Biblia de Jerusalén*, y la *NEB*.

BBM, 394-95, 547-56). Hubo muchos edictos de Augusto y muchos censos regionales, y Lucas, por confusión o por licencia, recurrió a ellos con el fin de crear una base para el nacimiento de Jesús en Belén. Asimismo, Lc 2,2 describe éste como “el primer censo que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria”. En efecto se realizó un censo (de Judea, no de Galilea) durante el gobierno de Quirino en Siria; pero tuvo lugar más de diez años después de la fecha más probable calculada para el nacimiento de Jesús, que al parecer aconteció en el reinado de Herodes el Grande. Lucas tomó un conocido suceso (que era relacionado con el hijo de Herodes) y lo conectó por error con la época el nacimiento de Jesús<sup>22</sup>. Dados estos procedimientos en el relato de la infancia, no es inverosímil que, habiendo leído en Marcos sobre la oscuridad a mediodía, Lucas la hubiese asociado con un conocido eclipse ocurrido por la época en que murió Jesús, convirtiendo esa muerte en causa del fenómeno astronómico<sup>23</sup>. La posibilidad de esa asociación, incluida la exagerada duración de la oscuridad, se hace patente a la vista de las exageraciones literarias que frecuentemente se encuentran en las noticias antiguas sobre eclipses solares. Por ejemplo, Plutarco (*Pelópidas* 31.2) describe de este modo un eclipse de sol ocurrido en 364 a. C.: “La oscuridad se adueñó de la ciudad en pleno día”. Sawyer (“Why”, 128) recoge la referencia de un eclipse visto en Antioquía en 1176, cuya duración fue realmente de tres minutos y veinte segundos: “El sol estaba totalmente apagado; cayó la noche y aparecieron las estrellas... hubo oscuridad a lo largo de dos horas; después volvió la luz”.

¿Se produjo en la región un señalado eclipse alrededor de uno o dos años de la muerte de Jesús (30 ó 33 d. C.), sobre el que Lucas hubiera oído o leído? Uno de minuto y medio de duración se vio en partes de Grecia, Asia Menor y Siria el 24 de noviembre de 29 d. C.<sup>24</sup> Hay posibles refe-

<sup>22</sup> En este caso pienso más en un error que en una licencia artística, puesto que Lucas muestra confusión acerca de ese censo en Hch 5,36-37. Allí atribuye al famoso Gamaliel un discurso (al parecer pronunciado a finales de los años treinta) que menciona la rebelión de Teudas (¡ocurrída un decenio más tarde!) y después de ella menciona el censo conectado con el alzamiento de Judas el Galileo (= el censo durante el gobierno de Quirino, en 6 d. C.). De hecho, la asociación de Gamaliel con ese discurso puede ser un caso más de presentación por Lucas de personas y sucesos conocidos en momentos y papeles no absolutamente inadecuados pero tampoco totalmente exactos.

<sup>23</sup> Probablemente, Lucas no sabía que no pudo haber un eclipse en Pascua. Killermann (“Finsteris”) apunta que Alberto Magno, quien tenía conocimientos científicos, quizá no sabía que la Pascua caía en fase de luna llena. Pero Tucídides (*Historia* 2.28) habla de un eclipse solar en luna nueva, señalando que al parecer sólo en esta fase podía ocurrir tal fenómeno.

<sup>24</sup> Reflejando la idea de que Lucas era antioqueno, Sawyer (“Why”, 127) conjetura que había vivido ese eclipse en su juventud. Tal hipótesis complica la cuestión de

rencias a él en autores antiguos, pero varía la fecha que le asignan. Con respecto a un eclipse ocurrido durante el reinado de Tiberio (14-37 d. C.), Orígenes (*Contra Celso* 2.33) refiere que Flegón (o Flegonte; gr. *Phlegon*) dejó noticia de él, así como de un terremoto, “en su libro XIII o XIX, creo, de sus Crónicas [*Olimpiadas*]”<sup>25</sup>. (Flegón, un historiador griego del suroeste de Asia Menor, vivió en el reinado de Adriano [117-135 d. C.]) Según explica Eusebio en su *Crónica* para los años decimotercero y decimocuarto del reinado de Tiberio (GCS [2ª ed.] 47.174-75)<sup>26</sup>, Flegón tenía recogido el dato de que en el año cuarto de la 202ª Olimpiada se produjo un eclipse de sol tan sin precedentes que todo se oscureció a mediodía como si fuera de noche. El año en cuestión debió de ser el comprendido entre el 1 de julio de 32 al 30 de junio de 33 d. C.<sup>27</sup>. Eusebio procede a conectar el eclipse con un terremoto acontecido en Bitinia que provocó el derrumbamiento de edificios en Nicea y con señales en el templo de Jerusalén recogidas por Josefo: claramente trata de crear una explicación lógica para los fenómenos referidos en los evangelios. Algunos autores han recurrido a datos astronómicos chinos, buscando una base histórica para la oscuridad (véase Grández, “Tinieblas”, 198).

Ya fuera confusión o licencia artística lo que llevó a Lucas a conectar un vago recuerdo de ese eclipse solar (que realmente se produjo varios meses o años antes de los sucesos del Gólgota) con la tradición marcana de una oscuridad el día de la muerte de Jesús, no debemos pensar que estaba ofreciendo una explicación puramente natural del fenómeno. Seguramente pensaba que el eclipse fue gobernado por Dios, que lo empleó para anunciar la muerte del Hijo. No menos que Marcos, Lucas consideraría la oscuridad resultante del eclipse como una de las señales escatológicas de los últimos tiempos mencionadas en el AT<sup>28</sup>. En el relato lucano de la infancia se anunció aludiendo a Jesús: “Una luz naciente [*anatolē*] desde lo alto aparecerá a los sentados en tinieblas y sombras de muerte” (1,78-79).

la exactitud lucana, porque el evangelista tenía que haber recordado que ocurrió en otoño, no en primavera, cuando fue crucificado Jesús.

<sup>25</sup> Pero, al comentar Mateo (n. 17, *supra*), Orígenes tiene cuidado de subrayar que Flegón no dice que el eclipse se produjo en fase de luna llena.

<sup>26</sup> Tiberio reinó desde el año 14 hasta el 37: ¿pensaba Eusebio en 31-32 d. C.? Holzmeister (“Finsteris”) plantea la posibilidad de una confusión entre un eclipse lunar del 3 de abril de 33 d. C. y el eclipse solar del 24 de noviembre de 29 d. C.

<sup>27</sup> Algunos estudiosos, como Maier (“Sejanus”), utilizan esta noticia para argumentar que la muerte de Jesús fue en abril de 33 d. C.; pero ello no elimina la imposibilidad de un eclipse solar en Pascua.

<sup>28</sup> El pensamiento de Lucas a este respecto es claro en Hch 2,17-21, donde, en la fiesta de Pentecostés, Pedro cita señales de Jl 3,1-5 (incluido el oscurecimiento del sol), mostrando que lo que sucedió a Jesús marca “los últimos días”.

De hecho, entre los evangelistas sólo Lucas ha mencionado antes la oscuridad en el RP; porque, al ser arrestado, Jesús exclamó que aquella era la hora de sus enemigos “y el poder de las tinieblas” (22,53). El simbolismo de la vuelta de la oscuridad al morir Jesús debía de ser claro para los lectores de Lucas.

Podría haber otra dimensión en la comunicación de Lucas, que va más allá de las conexiones veterotestamentarias y de los motivos escatológicos manifiestos en Marcos/Mateo. La conexión entre un conocido eclipse y la oscuridad a mediodía, antes de la muerte de Jesús, probablemente servía también para poner de relieve la repercusión de esa muerte en el Imperio romano (que, como lo comprendido en “los confines de la tierra”, de Hch 1,8, es seguramente aquello a que se refiere Lc 23,44 con “la tierra entera”). Lucas mostró interés en subrayar el efecto universal del nacimiento de Jesús, al conectarlo en 2,1 con el censo que César Augusto había mandado realizar en el “mundo entero”, y un interés similar podría haber influido en él al narrar la muerte de Jesús. La posibilidad de esto se ve claramente cuando se considera cómo en el mundo helenístico los lectores de Lucas, con poco conocimiento de la imagen veterotestamentaria del “día del Señor”, entenderían la oscuridad, el eclipse y la rasgadura del velo del santuario referidos en 23,44-45. Hay numerosos testimonios grecorromanos de la idea de que al morir grandes hombres conceptuados como semidivinos acontecían fenómenos extraordinarios<sup>29</sup>. Si nos limitamos a autores que escribieron en el período comprendido entre cien años antes y cien años después de la muerte de Jesús, encontramos que Plutarco (*Rómulo* 27.6) informa de que al morir o partir Rómulo “se eclipsó la luz del sol”. Asimismo, Ovidio (*Fasti* 2.493) utiliza la expresión “el sol huyó”, y Cicerón (*De re publica* 6.22), “el sol... pareció extinguirse”. Refiere Plutarco (*Caesar* 69.4) que al ser asesinado Julio César se oscureció el sol, y Josefo (*Ant.* 14.12.3; §309), que en aquella ocasión “el sol se fue”<sup>30</sup>. De hecho, Plinio (*Historia natural* 2.30; §97) menciona esa muerte como ejemplo de lo que generalmente se esperaba en casos tan señalados: “largos, portentosos eclipses de sol, como cuando fue asesinado el dictador César”.

Dado que en Marcos/Mateo la rasgadura del velo del santuario acontece tras la muerte de Jesús, dejaremos para la próxima sección (§43) el examen de ese suceso, pese a que Lucas lo menciona en 23,45b. He verti-

<sup>29</sup> Grández (“Tinieblas”, 199-200) enumera unos treinta pasajes de veinticinco autores helenísticos en relación con este punto, de los que seguidamente menciono unos cuantos. A partir de un período posterior hay también paralelos rabínicos (*Str-B* I, 1040-42).

<sup>30</sup> De modo similar, Ovidio (*Metamorfosis* 15.785) habla de “la triste cara del sol” y Virgilio (*Geórgicas*, 1.467) de que el sol “cubrió con un velo su esplendente cabeza”.

do ese versículo aparte de la cláusula anterior para no tener que traducir *de*. Si tal partícula tiene aquí función copulativa, el oscurecimiento/eclipse y la rasgadura del velo están unidos como señales negativas producidas en el cielo y en la tierra. Si la tiene adversativa, estableciendo un contraste con la oscuridad negativa<sup>31</sup>, entonces la rasgadura (quizá entendida como la apertura de un paso hacia el santuario de la casa del Padre a través del velo) es conectada con el fuerte grito de Jesús al poner su espíritu en manos del Padre.

### Grito de Jesús al morir; Elías y el ofrecimiento de vino agrio (Mc 15,34-36; Mt 27,46-49; EvPe 5,19.16)

Las últimas palabras de Jesús en la cruz (sus únicas palabras en Marcos/Mateo) presentan formas diferentes en Marcos/Mateo, Lucas y Juan, por lo cual vamos a dedicar una subsección a cada una de las tres. El estudio de la forma marcano-mateana estará dividido a su vez en tres partes: significado del grito de Jesús<sup>32</sup>; sus palabras, y el equívoco sobre Elías combinado con el ofrecimiento de vino agrio.

*Significado del grito de Jesús.* A las tres de la tarde, después de tres horas de oscuridad sobre la tierra entera, Jesús habla desde la cruz por primera y única vez. (Aunque se suele decir que Marcos sitúa la muerte de Jesús a esa hora, lo cierto es que la “hora nona” está conectada con un fuerte grito del crucificado, no con su muerte, si bien cabe suponer que expiró poco después, sobre todo si el “fuerte grito” de v. 37 es simplemente una reanudación del “fuerte grito” de v. 34.) “Habla” no es la palabra exacta, porque Marcos utiliza el verbo *boan* y Mateo *anaboan*; además, ambos se refieren a lo que sale de su boca como *phonē megalē* (“un fuerte grito”, expresión que será repetida dos o tres versículos después, cuando muera Jesús). El campo semántico de *boan* y *anaboan* comprende una declaración vehemente o solemne, el clamor de una multitud y un

<sup>31</sup> Las más veces, la partícula es suavemente adversativa; en otros casos, claramente copulativa, con el sentido de “también” cuando va precedida de *kaí* (“y”). Cabe una tercera posibilidad: que sea simplemente continuativa, en el sentido de “entonces” o “pues”. Tal connotación me hace inclinarme por la unión de la rasgadura a la oscuridad; pero Sylva (“Temple”, 243) realiza la unión de otra manera, traduciendo: “Entonces, la cortina del templo se rasgó por medio, y Jesús, gritando con fuerte voz, dijo...”.

<sup>32</sup> Por la escasa diferencia de significado entre *boan* y *anaboan*, ambos verbos quedan aquí traducidos como “clamar”.

desesperado grito de auxilio<sup>33</sup>. En Lc 9,38; 18,38 se usa *boan* para designar la acción de gritar fuerte o insistentemente a Jesús. En Marcos/Mateo, Jesús expresa en lenguaje semítico las palabras de Sal 22,2a: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” La segunda parte de ese versículo (22,2b) en hebreo habla de que Dios está lejos de “las palabras de mi grito”. Claramente, pues, “clamar”, como “gritar”, añade desesperación y urgencia a la petición de Jesús. Además, a quienes hubieran presenciado otras crucifixiones, ese grito no debía de parecerles inusitado. Blinzler (*Trial*, 261) describe como parte de lo que hacía las crucifixiones especialmente horripilantes “los gritos de rabia y dolor, las maldiciones y estallidos de indescriptible desesperación de las infelices víctimas”. Pero con su “fuerte grito” no clamó Jesús colérico, sino suplicante, como los mártires que en Ap 6,10 claman a grandes voces rogando por la intervención de Dios. En realidad, los ruegos efectuados con voz elevada son relativamente frecuentes en la Biblia<sup>34</sup>.

Pero, en los evangelios, el grito tiene una dimensión más. El fuerte clamar en súplica a Dios de Mc 15,34; Mt 27,46; Lc 23,46, y *EvPe* 5,19, y el grito lanzado al expirar o exhalar el espíritu de Mc 15,37; Mt 27,50<sup>35</sup>, constituyen un signo apocalíptico similar a los elementos escatológicos de la oscuridad, la rasgadura del velo, el temblor de tierra y la resurrección de los muertos, que acompañan la muerte de Jesús según las diversas narraciones evangélicas. En Jn 5,38, el *grito* del Hijo del hombre hace que oigan todos los que están en los sepulcros, y, en 11,43, el *clamar* de Jesús con un *fuerte grito* provoca la salida de Lázaro de su sepulcro. En 1 Tes 4,16, el grito del arcángel acompaña la venida del Señor para resucitar a los muertos, mientras que en 4 *Esd* 13,12-13 el Hombre *llama* desde el mar para atraer a la multitud hacia sí. En el juicio, el Señor *habla, ruge y clama*, a veces produciendo terremotos, en Am 1,2; Jl 4,16 (3,16); Jr 25,30;

<sup>33</sup> Véase el uso en los cuatro evangelios para la predicación de Juan Bautista en el desierto; cf. también Hch 17,6; 25,24.

<sup>34</sup> Lc 17,15; 19,37-38; 1 Re 8,55; Ez 11,13; Neh 9,4, etc. El midrás *Sifré* sobre Dt 3,23 (*Pisqa* 26) señala para la súplica diez nombres, y el primero de ellos es “grito”. ¿Esperaba Marcos que sus lectores se dieran cuenta de que la hora nona, en la que Jesús elevó su plegaria, era el momento ritual judío para la oración de la tarde (cf. Pesch, *Marcus* II, 494)? Eso depende en parte de si la ordenación marcana del tiempo refleja una oración ritual de la Iglesia en conmemoración del día de la muerte del Señor.

<sup>35</sup> Bien podría ser que, con tales fenómenos, Marcos (seguido por Mateo) hubiese pretendido realizar una inclusión, ya que ha utilizado algunos de esos términos al comienzo del evangelio: p. ej., cita a Malaquías, la base de la espera de Elías; 1,3 emplea *phonē* y *boan* con referencia a Juan Bautista en el desierto; 1,10-11 presenta al *pneuma* descendiendo sobre Jesús mientras una *phonē* habla desde el cielo.

y en Sal 46,7, al igual que en Ap 10,3 el ángel *grita* con fuerte voz provocando que hagan oír la suya los siete truenos<sup>36</sup>.

Un particular aspecto escatológico es la batalla última contra el mal<sup>37</sup>. Con lenguaje que refleja Is 11,4, se dice en 2 Tes 2,8 que el Señor Jesús destruirá al Impío (*anomos*) con el soplo/espíritu (*pneuma*) de su boca. En Hch 8,7 se emplea *boan* y *phonē megalē* para designar el grito de los espíritus impuros al abandonar en derrota a los posesos<sup>38</sup>. (Nótese que, en la cruz, cuatro versículos después de Mt 27,46, Jesús exhalará el *espíritu*.) ¿Indica la dramática descripción del ruego de Jesús que él se siente al borde de la derrota y por eso pregunta al Padre por qué no lo ayuda? En todo buen drama, las últimas palabras del personaje principal tienen una especial relevancia. Es, pues, importante para nosotros preguntarnos en qué medida debemos interpretar literalmente la frase “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Sal 22,2).

Es mucho lo que nos invita a interpretarla bastante literalmente en el nivel de la descripción de Jesús realizada por el evangelista. (La cuestión de la historicidad, i. e., si Sal 22,2 representa lo que realmente sintió Jesús en el momento de la muerte será tratado en el ANÁLISIS<sup>39</sup>.) En el drama del RP marcano-mateano, Jesús ha sido abandonado por sus discípulos y escarnecido por todos los que se han acercado a la cruz; la oscuridad ha cubierto la tierra; nada muestra que Dios esté actuando del lado de Jesús.

<sup>36</sup> En una docena de pasajes del Apocalipsis, un “fuerte grito” acompaña la revelación al vidente.

<sup>37</sup> A. Fridrichsen, J. M. Robinson y Schreiber se cuentan entre los muchos estudiosos que entienden la pasión marcana como culminación del conflicto con lo demoníaco. Aunque probablemente se exagera a veces este punto de vista, yo lo defiendo frente a Best (*Temptation*), quien insiste en que la victoria de Jesús sobre Satanás en la tentación fue total y que, por consiguiente, Marcos no contiene en la pasión ninguna lucha de Jesús con lo demoníaco ni victoria suya sobre ello. Como quedó dicho (tomo I, pp. 213-18), la referencia sinóptica en Getsemaní a *peirasmos* (14,38) continúa una lucha con Satanás o el diablo iniciada con *peirazein* de 1,13.

<sup>38</sup> Hasta ahora, sólo los demonios han sabido que Jesús es el Hijo de Dios. Danker (“Demonic”) opina que cuando en Mc 15,37 Jesús expulsa al demonio (lanza el espíritu) con un gran grito, el centurión, que ha presenciado la expulsión, declara que Jesús es el Hijo de Dios (“Demonic”, 67-68). En p. 48 cita con aprobación la idea de Best de que el grito de desolación refleja el hecho de que Jesús se ha convertido en objeto de la ira de Dios. Aunque veo un aspecto de lucha con el demonio en la crucifixión, creo que esas apreciaciones van más allá de la intención perceptible de Marcos. Jesús nunca es presentado con un elemento demoníaco dentro de sí; ningún mal espíritu sale o es expulsado de Jesús en Mc 17,37, ni Jesús es objeto de la ira de Dios.

<sup>39</sup> Braumann (“Wozu”, 158) distingue cuatro facetas interpretativas: 1ª, ¿qué quiso decir Jesús con el salmo, si es que lo pronunció?; 2ª, ¿cuál era su significado en un nivel premarcano?; 3ª, ¿cómo lo entendía Marcos?; 4ª, ¿qué quiso Marcos que sus lectores entendieran?

¡Cuán comprensible, pues, que Jesús se sienta abandonado! Su “¿por qué?” es el de alguien que, caído en las profundidades del abismo, se siente envuelto por el poder de las tinieblas. Jesús no está poniendo en cuestión la existencia de Dios ni el poder de Dios para intervenir en la marcha de los acontecimientos; lo que cuestiona es el silencio de aquel al que invoca como “Dios mío”<sup>40</sup>. Si prestamos atención a la estructura general del RP de Marcos/Mateo, esa forma de dirigirse a la divinidad es en sí significativa, porque antes nunca ha rogado a Dios como “Dios”. El RP empezó en Marcos/Mateo con una plegaria en que Jesús se dirigió a la divinidad con el vocativo “Padre”, forma frecuentemente empleada por él y que reflejaba su confianza en que Dios no haría que el Hijo pasara por la hora o bebiera la copa (Mc 14,35-36, Mt 26,39). Pero esa plegaria familiar, pronunciada tres veces, no fue respondida de modo visible o audible; y en el momento presente, habiendo soportado el aparentemente interminable sufrimiento de la “hora” y bebido la copa hasta las heces, Jesús clama con un ruego final que forma inclusión con la primera plegaria. Sintiendo abandonado como si no fuera oído, ya no se toma la libertad de dirigirse al Todopoderoso como “Padre”, sino que lo llama “Dios mío”, un tratamiento que podría haber utilizado cualquier ser humano<sup>41</sup>. (El hecho de que Jesús emplee lenguaje de los salmos —algo sobre lo que Marcos *no* llama la atención— no hace menos notable lo inusitado de esa terminología en labios de Jesús.) Marcos pone de relieve el contraste entre los dos ruegos y lo acrecienta mencionando en la propia lengua de Jesús su modo de dirigirse a la divinidad en cada uno de ambos casos, “*Abba*” y “*Elōi*”. Con ello se tiene la impresión de que tales palabras surgieron realmente del co-

<sup>40</sup> Lacan (“*Mon Dieu*”, espec. 37, 53) tiene interesantes reflexiones sobre este punto. El sufrimiento humano nos induce a pensar que Dios está ausente, pero ello puede deberse a que concebimos a Dios según nuestra imagen y semejanza. La cruz nos enseña que la autorrevelación del Dios verdadero, para el que la humildad es poder, se produce en la debilidad humana. El silencio confirma que hay un Dios. Afirmaciones teológicas poéticas y llenas de fuerza acerca de la Palabra que se quiebra en un grito por el Dios perdido han marcado la cristología de H. U. von Balthasar, para quien la cita de Sal 22,2 es un factor principal; véase Zilonka, *Mark* 207-21.

<sup>41</sup> Eissfeldt (“*Mein Gott*”) encuentra seis diferentes matices de significado para esta expresión en el AT, que van desde la referencia a un ídolo doméstico hasta un modo de referirse al Dios de la alianza de Israel (Dt 4,5).<sup>2</sup> Particularmente en los salmos denota cercanía, implicando a Dios en las vicisitudes de la vida del peticionario (pp. 10-15). A menudo, como aquí en labios de Jesús, implica una cálida asociación interiorizada del peticionario. Gehardsson (“*Jésus*”, 222) subraya lo que el ruego de Jesús en Marcos/Mateo no es: un grito radical en un universo que parece vacío de Dios; tampoco una piadosa efusión de alguien que no se da cuenta de lo que dice, ni una frase formulada simplemente con vistas al cumplimiento de las Escrituras. El que habla se siente desolado, pero no ha perdido su sentido de la voluntad de Dios expresada en la palabra escriturística.

razón de Jesús, a diferencia de las conservadas en un idioma extranjero (el griego). Ahora que afronta el terrible momento de la muerte<sup>42</sup>, el Jesús marcano es presentado recurriendo a su lengua materna.

Hay un indicio externo que también induce a interpretar literalmente el sentimiento pesimista de las últimas palabras de Jesús. Al comentar la plegaria con “*Abba*” de los comienzos del RP marcano, apunté hacia una descripción paralela, contenida en la carta a los Hebreos (4,14-16; 5,7-10), de la plegaria de Jesús al que tenía poder para salvarlo de la muerte. Aunque muchos aspectos del pasaje de Hebreos recuerdan la oración en Getsemaní de Marcos/Mateo, otros presentan semejanzas con las palabras de Jesús en la cruz (cf. tomo I, pp. 299-300). Es en la cruz donde Jesús ha aprendido aún más plenamente “lo que era obediencia de las cosas que padeció”. Es en la cruz donde ha dejado oír “fuerte clamor”, y en ella será “escuchado por su [angustiado] temor” y hecho perfecto. Estos paralelos de Hebreos nos animan a tomar en su sentido literal el pasaje de los salmos con que en Marcos/Mateo se expresa la desesperación de Jesús<sup>43</sup>.

Aunque me parece convincente esta interpretación de Marcos, honradamente debo señalar que desde los primeros Padres de la Iglesia<sup>44</sup> hasta los estudiosos y predicadores contemporáneos ha habido siempre resistencia a aceptar este pasaje de Marcos en su valor superficial: i. e., el sentimiento de Jesús de haber sido abandonado por Dios. Muy a menudo se ha objetado que el salmo fue citado históricamente por Jesús, y no se distingue entre lo que Marcos (seguido de Mateo) quiso dar a entender y lo que sintió el mismo Jesús. Zilonka (*Mark*, 8-94) muestra cómo la interpretación literal de “abandonado” fue rechazada por la generalidad de los especialistas católicos durante la época del antimodernismo (ca. 1910), en que la Iglesia era contraria a la crítica histórica.

Algunos autores niegan el significado evidente de las palabras. Por ejemplo, Sagne (“*Cry*”) utiliza el libro de Job para explicar que “el grito

<sup>42</sup> Braumann (“*Wozu*”, 161-62) insiste en que el sentimiento de desamparo de Jesús tiene que ver no sólo con el sufrimiento, sino también con la muerte. Léon-Dufour (“*Dernier*”, 669) comenta que Jesús no llegó a la muerte con todas las respuestas derivadas de la visión beatífica, sino con un “¿por qué?”.

<sup>43</sup> Read (“*Cry*”) encuentra apoyo para esta visión adusta de Marcos en dos frases del NT: “Por nosotros lo hizo reo de pecado” (2 Cor 5,21) y “Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz”.

<sup>44</sup> Hasenzahl (*Gottverlassenheit*) combina su curiosamente dispar visión de la “última palabra” de Jesús en Marcos/Mateo con reflexiones sobre el enfoque cristológico del salterio griego, una combinación que nos previene de lo difícil que es inferir, partiendo de reflexiones cristianas posteriores, lo que quiso dar a entender Marcos.

de Jesús no es un reproche a Dios, sino la explosión del sufrimiento en amor" (!). Otra forma de rechazar la idea de que Jesús se sintió abandonado reconoce que citar Sal 22,2 implica desesperación, pero entiende que Jesús habló así no por él mismo, sino por los pecadores o los judíos<sup>45</sup>. Hay quienes cambian el significado y, en vez de desesperación, hablan de entrega amorosa, armonizando Marcos/Mateo con Lucas o Juan. De esta manera, por ejemplo, la frase lucana "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" pasa a ser la interpretación correcta de "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" O pueden atenuar el sentido de los verbos arameos o griegos utilizados por Marcos/Mateo. (De hecho, esos verbos tienen varias acepciones, y, como veremos, en la labor de atenuación participaron copistas antiguos.) Buckler ("Eli", 384) apunta que los verbos semíticos (*šbq* y *'zb*) significan no sólo "dejar, abandonar", sino también "legar, transmitir" (*'zb* en Sal 10,14; 49,11) y, mediante una complicada exégesis, hace que Jesús esté rechazando la función de rey sobre el pueblo de Dios. Se ha sugerido también que la transliteración semítica ofrecida por Marcos/Mateo es una lectura equivocada de lo que realmente dijo Jesús<sup>46</sup>.

Por razones teológicas, otros rechazan más abiertamente una interpretación literal de Marcos/Mateo. Afirman que interpretar literalmente las palabras sobre abandono o desamparo por Dios sería negar la divinidad de

<sup>45</sup> Por ejemplo, según C. M. Macleroy (*ExpTim* 53 [1941-42]) 326), en su amor Jesús se identificó con nosotros y nuestros pecados; experimentó el alejamiento de Dios que nuestros pecados imprimen a nuestras vidas. Es la visión de Is 53,6: "El Señor echó sobre sí la iniquidad de todos nosotros". Kenneally ("Eli" 132) atribuye variantes de esta idea a Orígenes, Atanasio, Agustín y Cirilo de Alejandría. Un factor de complicación para los Padres de la Iglesia y para intérpretes católicos posteriores era la traducción de la segunda parte de Sal 22,2 en los LXX y en la Vulgata: "Lejos de mi salvación están las palabras [i. e., el relato] de mis pecados" (leyendo *š'gh* [*š'ā'gā*], "grito", como *š'g'h* [*š'g'i'ā*], "pecado"). ¿Tal sentimiento no podía ser atribuido literalmente a alguien tan libre de pecado como Jesús! Por otro lado, Wilkingson ("Seven", 75-76) cita con aprobación la visión de Schmiedel que relaciona este pasaje con Jesús llevando el pecado del mundo: el horror de ese pecado ha enturbiado su estrecha comunión con el Padre. P. Rogers ("Desolation", 57), que enumera varias percepciones de autores pretéritos, atribuye a Lutero la tesis de que Jesús en la cruz era al mismo tiempo supremamente bueno y supremamente pecador.

<sup>46</sup> Sidersky ("Passage") señala que la transliteración *sabachthani* ("me [has] abandonado"), al parecer del arameo *šbq*, podría representar una forma de *škb* (hebreo-aramceo): "¿Por qué me has sacrificado?" Cohn-Sherbok ("Jesus' Cry") opina que la original era una pregunta retórica en cuya formulación entraba el verbo arameo *šbh*: "¿Por qué me has ensalzado?", y ve esto como un grito de victoria que acompaña la entrada en el reino mesiánico y que lleva a los presentes a preguntar dónde está Elías. Tales suposiciones son, por supuesto, incompatibles con la interpretación dada por el mismo evangelista a las palabras semíticas.

Jesús<sup>47</sup>. Pero tal implicación es imposible en Marcos, porque después de esas palabras finales de Jesús (15,34) aparece enseguida el centurión romano con su trascendental confesión de que Jesús es Hijo de Dios (15,39). Una ulterior objeción encuentra desesperación atribuida a Jesús en una interpretación literal del ruego. La desesperación, entendida como la falta de esperanza en Dios o en la salvación, es considerada un gran pecado, y el NT afirma que Jesús no cometió pecado alguno<sup>48</sup>. Tal objeción es insustancial, sin embargo, porque nada en el pasaje marcano sugiere un sentimiento de pérdida de la salvación o de perdón (ni tampoco la necesidad de ello). Puesto que Jesús ruega, no ha perdido la esperanza; implica confianza ya el hecho de dirigirse a Dios con la expresión "Dios mío". Porque vio cómo moría Jesús, el centurión marcano reconoce que Jesús era Hijo de Dios; no pudo estar en la intención de Marcos dar a entender que la desesperación de Jesús provocó ese reconocimiento. La desesperación, por tanto, no está reflejada aquí en sentido estricto<sup>49</sup>. La cuestión es más bien si la lucha contra el mal conducirá a la victoria; y Jesús es descrito tan profundamente desanimado al final de su larga batalla, porque Dios, a cuya voluntad se encomendó Jesús al comienzo de la pasión (Mc 14,36; Mt 26,39.42), no ha intervenido en la lucha y parece como si lo hubiera desamparado. (Que esto no es verdad quedará patente en el momento de morir Jesús, porque entonces Dios hará que se rasgue el velo del santuario y que un pagano reconozca públicamente la filiación divina del crucificado.) Jesús clama, esperando que Dios ponga fin a ese alejamiento que él siente.

Algunos estudiosos rechazan por otros motivos el significado literal de las palabras de Jesús. Por ejemplo, ese significado parece negar la perfecta comunión con Dios de la que Jesús ha hablado en otros pasajes. El Jesús joánico dice: "Nunca estoy solo, porque el Padre está conmigo... Yo he

<sup>47</sup> Baker ("Cry") encuentra aceptable "dejado" (una retirada de la luz y la alegría de la presencia de Dios), mas de ningún modo "abandonado" (una ruptura de la unidad entre el Padre e Hijo); pero esa precisión de pensamiento no es transmitida claramente con los respectivos verbos resultantes de la traducción. Kenneally ("Eli", 130-31) considera errónea cualquier idea relativa a que la unión hipostática estuvo rota, que Dios retiró su gracia actual y que Jesús perdió la visión beatífica. Esos temores se esconden en el lenguaje de una teología posterior y encierran ideas que difícilmente estaban en la mente de Marcos o de sus lectores. Una cuestión más realista es que apologistas no-cristianos de los primeros siglos podrían haber visto contradicción entre la divinidad de Jesús y su desolada plegaria desde la debilidad.

<sup>48</sup> 2 Cor 5,21; Heb 4,15; 1 Pe 2,22; Jn 8,46; 1 Jn 3,5.

<sup>49</sup> Reimarus utilizó este versículo para argumentar que Jesús murió como un revolucionario frustrado, vencido. Ha habido intentos novelísticos de hacer de la desesperación la última tentación de Jesús; pero también se ve esto en L. Boff, *Way of the Cross* (Maryknoll: Orbis, 1980) 95-97: "La absoluta esperanza de Jesús es entendible sólo a la luz de su absoluta desesperación".



vencido al mundo” (16,32-33). Y el Jesús lucano acaba de expresar desde la cruz la convicción de que ese día estará en el paraíso. Pero estas declaraciones se hallan en otros evangelios cuyas cristologías difieren de la de Marcos/Mateo<sup>50</sup>. Para Lucas y Juan, Dios está claramente con Jesús, por lo cual pueden presentarlo, respectivamente, seguro y victorioso en la cruz antes de su muerte. Para Marcos/Mateo, pese a una confianza en que Dios acabará dando la victoria al Hijo del hombre, Jesús conoce el desaliento en el momento de su muerte, y Dios no despliega su poder hasta después de morir Jesús. De hecho, el argumento comparativo puede ser utilizado para apoyar una interpretación literal del ruego en Marcos/Mateo: p. ej., el tono de abatimiento es probablemente la causa de que Lucas no copiase de Marcos esas palabras de los salmos y las sustituyese por otra oración sálmica más positiva: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”. Del mismo modo, Juan, cuyo Jesús dice: “El Padre y yo somos uno”, debió de considerar incompatible con su relato una tradición en que clama: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”.

El argumento quizá más frecuentemente presentado para atenuar la desolación del grito de Jesús en Marcos/Mateo se basa en el contexto general de Sal 22. Jesús cita el versículo inicial de un salmo que sigue a lo largo de otros treinta versículos. Ya cerca del final, el salmista adoptará una perspectiva más positiva, congratulándose de que el justo haya sobrevivido al peligro: después de todo, el Señor no lo ha desdeñado ni le ha “vuelto su rostro” (Sal 22,25)<sup>51</sup>. En consecuencia con ella, algunos intérpretes invocan el principio hermenéutico por el cual una cita neotestamentaria de un determinado pasaje del AT supone que los lectores están familiarizados con el contexto del pasaje y por ello entienden las referencias implícitas a ese contexto. Tal principio resulta a veces cierto, pero no tiene una validez universal. Aquí aplicado, significaría que Marcos esperaba que sus lectores se dieran cuenta de que se estaba citando un salmo, conocieran

<sup>50</sup> Por supuesto, muchos de los que objetan sobre la falta de armonía con otras palabras de Jesús creen que las “siete palabras” de Jesús en la cruz son históricas y que, en consecuencia, el hecho de que aparezcan en evangelios distintos es irrelevante: no pueden ser incompatibles entre sí, procediendo todas ellas del mismo Jesús. Lofthouse (“Cry”) menciona este y otros argumentos acrílicos contra la atribución a Jesús en Mc 15,34 del sentimiento de haber sido abandonado.

<sup>51</sup> Burchard (“Marchus”) y Trudinger (“Eli”) se muestran convencidos del carácter positivo de todo el salmo al interpretar la cita de Jesús. Trudinger (253-56) llega a apelar al título del salmo, donde, en su opinión, el personaje aludido por *lmmsh* no es “el maestro de coro”, sino “el que obtiene la victoria”, i. e., el que hace que el justo doliente resulte victorioso. Por otro lado, Léon-Dufour (“Dernier”, 672) enumera argumentos contra este tipo de interpretación; p. ej., que la situación de quien está a punto de morir en una cruz no permite una larga plegaria consistente en un salmo entero, y que no hay énfasis en que se está citando un salmo.

todo el salmo y percibieran por una referencia al angustiado versículo inicial el victorioso destino del orante; en suma, que interpretasen casi en el sentido contrario las palabras atribuidas a Jesús en este lugar del evangelio. Ahora bien, en otros pasajes, al citar textos de los salmos<sup>52</sup>, Marcos y Mateo han sido capaces de hacerlo con perfecta adecuación al punto que se estaba considerando, y no hay razón para pensar que no hayan seguido aquí el mismo procedimiento. Si se quiere hacer la interpretación recurriendo al contexto general del salmo sin postular ese uso tan en sentido contrario de Sal 22,2, se puede complementar el significado literal del versículo citado con dos observaciones. Primera: el final positivo del salmo ayuda a ver que, al atribuir a Jesús ese sentimiento de desamparo, el evangelista no pensó que Jesús hubiera perdido la esperanza. Marcos sabía que la pasión culminó en victoria aun habiendo llevado aparejado un sondear las profundidades del sufrimiento en soledad; por eso creyó conveniente presentar a Jesús en su momento más bajo de la pasión pronunciando el versículo más trágico<sup>53</sup> de un salmo que termina en una nota de triunfo. Segunda: el que habla en el salmo es alguien que desde su nacimiento fue entregado a Dios (22,10-11), en quien siempre ha confiado (22,9). Esto hace particularmente patética la presente situación, en que por primera vez Dios no ha respondido y, al parecer, ha abandonado al suplicante. Obviamente tal situación general es la que más cuadra a Jesús en la cruz<sup>54</sup>.

En conjunto, pues, no encuentro ningún argumento persuasivo contra la atribución a Jesús del sentimiento de desamparo expresado con la

<sup>52</sup> Posibles citas del salmo 22 o alusiones a él en el RP marcano se encuentran en Mc 15,24.29.30.31. Véase APÉNDICE VII para más detalles sobre las citas de los salmos.

<sup>53</sup> Esta característica del versículo se hace patente cuando consideramos el estudio de Caza (“Relief”, 181), demostrativo de que el salterio en conjunto subraya que Dios no abandona a los que buscan ayuda (Sal 9,11; 16,10; 37,25.28; 94,14). Caza describe el presente caso como el único en que Dios abandona al justo. Fuera del salterio, sin embargo, leemos en 2 Cr 32,31 que, llegados ante Ezequías los embajadores de Babilonia, “Dios lo abandonó para probarlo, a fin de conocer lo que había en su corazón”. Además, el Jesús mateano ha mostrado ser consciente del engaño de confiar indebidamente en la ayuda divina. En las tentaciones, al comienzo del evangelio, el diablo citó Sal 91,11-12, diciendo que si Jesús era el Hijo de Dios, Dios ordenaría a sus ángeles que lo sostuvieran para que su pie no chocase contra ninguna piedra. A ello respondió Jesús que el Señor Dios no debía ser puesto a prueba.

<sup>54</sup> A mi juicio, nada de esto justifica la idea de que en Mc 15,34 aguanta Jesús la ira de Dios. En su examen de interpretaciones, P. Rogers (“Desolation”, 57) atribuye a Anselmo de Canterbury en su *Cur Deus Homo?* la tesis de que Jesús fue abandonado para satisfacer la justicia airada de Dios. Los propugnadores modernos de esta tesis la sostienen junto con la interpretación de que la “copa” de 14,36 es “la copa de la ira”. Pero, en el ruego de Jesús en la cruz, la cuestión es la falta de actuación de Dios, sin más. Nada en el evangelio parece indicar la ira de Dios contra Jesús como la explicación.



cita del salmo en Marcos/Mateo. Al considerar este ruego al final del RP se debe seguir la misma línea de interpretación que en el caso de la plegaria inicial del RP (Mc 14,35-36 y Mt 26,39). Allí, muchos exegetas rechazan el sentido literal, que presenta a un Jesús deseoso de que pase de él la hora y poco dispuesto a beber la copa del sufrimiento. No pueden atribuirle tal angustia de cara a la muerte. Pero si se acepta literalmente la angustia de aquel momento inicial, cuando todavía podía Jesús llamar a Dios "Abba, Padre", también hay que admitir en su sentido literal este grito de protesta contra el abandono, escapado de un Jesús con un sentimiento tal de soledad y desamparo que, incapaz ya de utilizar la palabra "Padre", se expresa como el más humilde de los siervos.

*Palabras del grito de Jesús.* En Marcos/Mateo hay dos versiones de Sal 22,2. La primera es una transliteración de la frase semítica en caracteres griegos; la segunda, una traducción al griego de esa frase. La transliteración debe ser comparada con las formas hebrea (TM) y aramea del versículo sálmico, y la traducción griega con la traducción de los LXX del mismo versículo. Nuestro estudio debe tener en cuenta, por tanto, las siguientes formas de Sal 22,2:

Hebreo (TM):	'Ēlî, 'Ēlî, lāmâ 'ăzabtānî
Arameo:	'Ēlāhî, 'Ēlāhî, lēmā' šēbaqtanî <sup>55</sup>
Marcos:	Elōi, Elōi, lama sabachthani
Mateo:	Ēlî, Ēlî, lema sabachthani <sup>56</sup>
Códice Bezae:	Ēlei, Ēlei, lama zaphthani <sup>57</sup>

Las pequeñas diferencias entre Marcos y Mateo han sido objeto de mucho debate, tanto por lo que respecta a la lengua de que procede la transcripción (hebreo o arameo) como a la originalidad<sup>58</sup>. Claramente, *sa-*

<sup>55</sup> J. A. Fitzmyer ha tenido la gentileza de verificar esta reconstrucción mía. El arameo del siglo I permitía optar entre 'Ēlî y 'Ēlāhî. En un escrito posterior (hacia 450), el Targum sobre los Salmos (ed. Lagarde) presenta la lectura 'Ēlî, 'Ēlî, miûl mâ šēbaqtanî, que emplea un interrogativo (*mul mh*) no atestiguado en el arameo del siglo I. Véase la transliteración efectuada en Mateo del códice Washingtonensis: Ēlî, Ēlî, ma sabachthanei.

<sup>56</sup> En algunos manuscritos, lecturas variantes armonizan la forma del nombre del nombre de Dios en Marcos/Mateo, de modo que los dos evangelios tienen *Elōi* o *Ēlî*. También ha habido intentos de armonizar las lecturas *lama* y *lema*, y testimonios textuales de la tradición koiné tienen *lima* en Marcos. El exótico *sabachthani* aparece escrito *sabaktaneî* en Mateo del códice Vaticanus, *sabapthaneî* en Marcos del Vaticanus, *sabachtaneî* en Mateo del Sinaiticus y *sibakthaneî* en Marcos del Alexandrinus.

<sup>57</sup> Así tanto en Marcos como en Mateo; *Ēlei* es simplemente una variante ortográfica de *Ēlî*.

<sup>58</sup> Aunque en coherencia con la teoría de la prioridad marcana hay muchos defensores de la forma de Marcos como más original, un sorprendente número de eruditos se inclina por la originalidad de la forma mateana: Allen, Dalman, Hauck, Huby, Jeremias, Klostermann, Rehm, Taylor, Zahn, etc.

*bachthani* de Marcos/Mateo se asemeja más al verbo de la forma aramea de Sal 22,2 que al de la forma hebrea, por lo cual la mayor parte de los estudiosos coinciden en que el salmo ha sido citado en arameo. Sin embargo, parece que ambos evangelios emplean formas mixtas: *Ēloi* de Marcos está cerca del arameo, mientras que *Ēlî* de Mateo se aproxima al hebreo; *lama* de Marcos refleja el hebreo, mientras que *lema* de Mateo se asemeja al arameo. Si bien no es imposible que la tradición recogiese una cita formada por una mezcla de hebreo y arameo<sup>59</sup>, ésta no es una conclusión necesaria. En primer lugar, porque tanto del hebreo como del arameo había dialectos cuyas formas diferían de las que podían ser consideradas más de referencia para las dos lenguas: p. ej., el arameo galileo, una forma del cual hablaba probablemente Jesús. Concretamente, Rehm ("Eli") sostiene que *Ēlî* de Mateo no es hebreo, sino arameo hablado, en tanto que *Ēloi* de Marcos representa el arameo tradicional. Tal distinción aparte, lo mismo 'Ēl que 'Ēlāh están atestiguados en documentos arameos<sup>60</sup>. En segundo lugar, porque para la transliteración de las vocales y consonantes semíticas no había una norma establecida. (La transcripción estandarizada del TM utilizada arriba no representa exactamente la pronunciación del hebreo de tiempos de Jesús.) Rehm opina que la *sheva* (*e* breve) de la voz aramea *lēmā'* podía transcribirse como *e* o como *a*, por lo cual *lama* de Marcos no es realmente un eco del hebreo. Y algunos autores subrayan que *sabachthani* de Marcos/Mateo no transcribe el arameo *šēbaqtanî*<sup>61</sup>. No obstante, sobre bases puramente lingüísticas es perfectamente posible afirmar que la transliteración marcana representa arameo o un dialecto arameo, no una mezcla de hebreo y arameo. Esto estaría en consonancia con la tendencia de Marcos a ofrecer transliteraciones de arameo, no de hebreo<sup>62</sup>. Aunque la transliteración de Mateo puede representar arameo igualmente, no es

<sup>59</sup> Esta opinión, con matices, es compartida por numerosos especialistas (Gundry, Lagrange, Stendahl, Strecker, etc.), algunos de los cuales creen que Jesús hablaba esa mezcla. Entre los que afirman que en la tradición Sal 22,2 fue citado originalmente en arameo, figuran Cadoux y McNeile, y entre los que se decantan por el hebreo en la cita original cabe mencionar a Dalman, Gnilka, Kilpatrick, Taylor y Wellhausen.

<sup>60</sup> P. ej., el targum Onquelos; cf. nota 55, *supra*, para el targum sobre los Salmos.

<sup>61</sup> Normalmente, al transliterar de lenguas semíticas, para *h* se escribe *ch* y no *q* (que suele tener *k* como equivalente). Pero en la transliteración hay que dejar un margen para la influencia de *th* en la consonante precedente, por lo cual la transcripción como *k* de una *q* semítica se ha convertido en *ch* (Rehm, "Eli", 275). Véase nota 46, *supra*.

<sup>62</sup> Véase *talitha kourm* (5,41); *ephphatha* (7,34); *hōsanna* (11,9.10); *abba* (14,36); *Golgotha* (15,22). Muy a menudo se consideraba que *Korban* (7,11) refleja el hebreo (misnaico); pero ahora *qrbn* (*qorbān*) está atestiguado en la inscripción aramea de un osario descubierto cerca de Jerusalén a mediados del siglo XX (*FESBNT*, 93-100).

improbable que este evangelista, más docto, haya conformado al menos el nombre de Dios a la forma utilizada en el hebreo de los textos sagrados<sup>63</sup>. Se admite generalmente que en el padrenuestro (6,9), Mateo ha cambiado la manera más antigua de dirigirse a Dios, convirtiendo “Padre” (Lc 11,2, que representa el arameo *’Abbā*) en “Padre nuestro [que estás] en los cielos”, forma asimilable al uso tradicional de la sinagoga. El mismo tipo de influencia podría haber tenido lugar aquí. Es interesante la transliteración de Marcos en el código Bezae, donde se percibe un ulterior paso dado en este sentido por un escriba, que conformó totalmente el pasaje al hebreo<sup>64</sup>.

La solución recién propuesta para las variantes en las transliteraciones de Marcos/Mateo y del código Bezae ha sido rechazada por otros, en la idea de que ésas son las palabras mismas de Jesús y de que él pronunció el salmo en hebreo. Aparte la improbable historicidad del dicho (véase ANÁLISIS), ese enfoque presupone otras cuestiones sobre las que no hay seguridad: p. ej., que Jesús sabía leer<sup>65</sup> y que conocía las Escrituras en hebreo. A raíz del descubrimiento del targum de Job en Qumrán (11Q) tenemos una clara prueba de que siglos antes de la época de Jesús existían traducciones arameas de algunos libros bíblicos. Si él pronunció el v. de Sal 22,2, no hay razón para que no lo hubiera hecho en arameo; y, cualquiera que fuera la lengua que en tal momento utilizara, hay buenas razones para pensar que una primitiva comunidad cristiana cuyos miembros hablasen arameo bien pudo conservar en arameo el dicho en cuestión. La hipótesis de que la forma hebraizada del código Bezae indica el conocimiento por el escriba de una tradición premarcana no es verosímil.

<sup>63</sup> La razón de Mateo para cambiar la lectura marcana será abordada al comentar la mala interpretación de las palabras de Jesús como referentes a Elías (p. 1257, *infra*).

<sup>64</sup> En esto estoy de acuerdo con Rehm (“Eli”, 275), aunque otros autores rechazan la derivación de *zaphthani*, en el Bezae, del hebreo *’azabāni*. (Ciertamente tal transliteración es extraña; primero se perdió la *ayin* inicial y luego la normal transliteración *b* se convirtió en *ph* por influencia de la *th* siguiente.) Nestle (“Mark xv”) y Gnllka (“Mein Gott”) derivan *zaphthani* no de la raíz *’zb* (abandonar), sino de la raíz *z’p* (ira contra). Arguyen que Bezae traduce el transliterado *zaphthani* mediante una forma de *oneidizein* (“¿por qué me has injuriado?”) y que *oneidizein* no se usa en los LXX para traducir *’zb*. Pero tampoco lo traduce *z’p*, y en las versiones griegas de Símaco y Luciano sí que traduce *’zb*.

<sup>65</sup> El único indicio de esto es Lc 4,16-21. Fitzmyer (*Luke I*, 526-27) refiere el debate entre eruditos sobre si ese pasaje del comienzo del ministerio público es una libre creación lucana basada en Mc 6,1-6a o representa una tradición independiente. Considera preferible adscribir 4,17-21 “a la pluma del mismo Lucas” porque trasluce un interés peculiarmente lucano. No obstante, seguramente tiene razón Meier (*Marginal I*, 279-290) al argumentar que Jesús había aprendido a leer y explicar las Escrituras hebreas.

De la transliteración de las palabras semíticas de Jesús en Marcos/Mateo pasemos a la traducción<sup>66</sup> de ellas al griego. La siguiente lista compara el texto de los evangelios con la versión de Sal 22,2 de los LXX:

LXX:	<i>ho theos, ho theos mou, prosches moi hina ti egkatelipes me</i>
Marcos:	<i>ho theos mou, ho theos mou, eis ti egkatelipes me</i> <sup>67</sup>
Mateo:	<i>thee mou, thee mou, hinati me egkatelipes</i>
Código Bezae:	<i>ho theos mou, ho theos mou, eis ti oneidisas me</i> <sup>68</sup>
<i>EvPe</i> :	<i>hē dynamis mou, hē dynamis mou, kateleipsas me</i>

El simple ofrecimiento de una traducción indica que no se consideraba al público ya capaz de entender las palabras semíticas (de hecho, *EvPe* prescinde de ellas). Al examinar la plegaria inicial del RP de Marcos (tomo I, p. 231), vimos que la presencia de arameo transliterado y de una traducción griega (14,36: *Abba ho Patēr*) podría representar la historia de esa plegaria, recitada primero en arameo, luego (en una comunidad mixta) en ambas lenguas y finalmente sólo en griego. Es tentador postular una historia similar para el ruego final de Jesús; pero, obviamente, las circunstancias en que los cristianos pronunciaban esa plegaria como la pronunció Jesús tendrían que ser limitadas, como tiempos de martirio o de sufrimiento extremo. En cuanto a las palabras, las de los LXX (“Dios, Dios mío, atiéndeme: ¿por qué me has abandonado?”) representan la traducción literal del hebreo del TM, exceptuada la omisión del primer pronombre posesivo y la inserción de la solicitud de atención (*prosches moi*)<sup>69</sup>. Aunque Marcos y Mateo utilizaron la fórmula de los LXX, se aproximaron más a la hebrea para evitar las peculiaridades de esa versión. (Estudiosos como Black, Gundry y Stendahl [*SPNM*, 297] consideran *hinati* [“¿por qué?”] de Mateo como una mejora estilística sobre *eis ti* [“¿por qué razón?”] de Marcos; pero, en 26,8, Mateo siguió a Marcos (14,2) en el uso de *eis ti*. Lo más probable es que Mateo se haya atenido al griego de los LXX<sup>70</sup>.) Algunos autores suponen que ambos evangelistas conocían una forma del salmo de

<sup>66</sup> Marcos usa *methermēneuein* (“interpretar”) como hizo con referencia al Gólgota en 15,22. Mateo (27,33) evitó allí este verbo, al igual que lo ha cambiado aquí. *SPNM*, 296, apunta que Mateo lo encontró demasiado engolado; sin embargo, lo había empleado antes, en 1,23.

<sup>67</sup> El Código Vaticanus omite el segundo *ho theos mou*.

<sup>68</sup> Esta lectura corresponde sólo a Marcos.

<sup>69</sup> Hay quienes atribuyen estos cambios de los LXX a una interpretación errónea: uno de los *’Eli* del hebreo habría sido tomado por la preposición *’eli* (“a mí”).

<sup>70</sup> Braumann (“Wozu”, 159-61) y Burchard (“Markus”, 8) insisten en que el marciano *eis ti* significa “¿a qué obedece?”, no “¿por qué?”. En cualquier caso, más difícil de explicar es la sustitución en Mateo del nominativo *ho theos* de Marcos y de los LXX, usado como vocativo (*BDF*, 147), por el raro vocativo ático *thee*. Pero el mismo tipo de sustitución encontramos en la plegaria inicial de Jesús en el RP de Mateo (22,39) frente a Marcos (14,36).

los LXX distinta de la que, procedente del siglo IV, ha llegado hasta nosotros, mientras que otros piensan que adaptaron los LXX a la formulación hebrea<sup>71</sup> o a la tradición semítica de las palabras de Jesús. Cualquiera de ambas soluciones hace improbable que la más antigua tradición evangélica de esas palabras estuviera compuesta exclusivamente de vocablos griegos (como en *EvPe*) y que la traducción semítica fuera añadida después para darles verosimilitud.

*El códice Bezae.* Así como en la transliteración semítica presentó este códice una notable peculiaridad, en la traducción de Marcos varía considerablemente con su *ōneidisas*: “¿Por qué me has injuriado?” Esta lectura occidental está reflejada en el uso de *exprobasti* por un testimonio de la *Vetus Latina*, de *maledixisti* por el códice Bobiensis (Burkitt, “On St. Mark”) y de *in opprobium dedisti* por Porfirio. Los argumentos de Harnack (“Probleme”, 261-64) relativos a que el verbo griego del Bezae es el original llevan a considerar la clásica lectura *egkatelipes* (“abandonado”) de Marcos como una posterior armonización con los LXX. Pero ¿se habría atrevido el escriba del Bezae a cambiar *egkatelipes*, si lo encontró, dado el apoyo de Mateo y de los LXX a esa lectura? Más a menudo se ha supuesto que el escriba efectuó ese cambio en Marcos al haberle parecido teológicamente embarazosa la idea del abandono de Jesús por Dios. Pero tal solución presenta también sus problemas: ¿por qué, entonces, no hizo el mismo cambio en Mateo? Además, si embarazoso era que Dios abandonase a Jesús, ¿no lo era también que lo injuriasen? Quizá no resulte posible explicar satisfactoriamente esa singularidad del códice; aun así, algunos factores despiertan interés. Aunque Harnack opina que *ōneidisas* no puede ser una traducción de la transliteración semítica *zaphthani* del Bezae, el verbo *ōneidizein* es utilizado por Símaco y Luciano para traducir *ʿzb* (nota 64, *supra*); por tanto, acaso el escriba no juzgó su *ōneidizein* demasiado atrevido con respecto a *egkatalipein*. Para él pudo ser una cuestión de mayor familiaridad terminológica, y acaso también teológica, porque palabras relacionadas con *ōneidizein* aluden a los sufrimientos de Cristo en Rom 15,3 y Heb 13,13 (cf. también Heb 10,33; 11,26). El pasaje de Romanos cita Sal 69,10, por lo cual la idea de que Jesús fue injuriado podría haber quedado fija en la memoria cristiana. Marcos ha empleado este verbo al narrar la tercera burla sufrida por Jesús en la cruz: “Incluso los que habían sido crucificados con él lo injuriaban” (15,32b; Mt 27,44). ¿Obedecía la presencia de *ōneidizein* a la sospecha de que Dios había añadido otra burla a la serie, o cabe pensar que el copista entendió la pregunta de Jesús en

el sentido de “Dios mío, Dios mío, ¿por qué te has (abstenido, permitiendo que se hayan) burlado de mí?” En tal caso sería menor el problema de que el Bezae tenga en Mateo: “¿Por qué me has abandonado?” Así, tanto en Marcos como en Mateo, Jesús estaría preguntando a Dios por qué había permitido que le hicieran tales cosas.

Esta lectura tiene un corolario menor, pero fascinante, apuntado por Skehan (“St. Patrick”). Está documentado que san Patricio, el apóstol de Irlanda, hacia 400 d. C., tenía un modo peculiar de predicar en latín: “Cuando yo grite con fuerza ‘Heliam (Heliam)’ contemplad el esplendor con que el sol descenderá sobre mí”. Patricio, al invocar al sol, emplea una forma transliterada del griego *Hēlios* (quizá, en parte, sirviéndose de la imagen de Elías [lat. *Elias*] arrebatado al cielo por un carro de fuego [2 Re 2,11]); pero, al mismo tiempo, evoca la plegaria de Jesús. El códice Bobiensis del norte de África podría darnos una clave del origen de esa formulación<sup>72</sup>: en Mc 15,34-36 presenta a Jesús rogando “Heli, Helianm” (= gr. *Ēli, Ēli*: “Dios mío”) y a los presentes mencionando a “Helion... Helias” (= gr. *Ēlin... Ēlias*: “Elías”). ¿Hubo un momento en la interpretación latina occidental de la plegaria de Jesús en que se pensó que él había dirigido al sol un reproche por haberlo abandonado o agraviado [= injuriado] con ese abandono? ¿Ello tendría perfecto sentido inmediatamente después del versículo sobre la oscuridad que cubrió toda la tierra!

*La traducción en EvPe 5,19.* Sin acompañarlas de transliteración, *EvPe* refiere así las últimas palabras de Jesús: “Poder mío, oh poder, me has abandonado”. Claramente, esto se acerca más a Marcos/Mateo que a Lucas o Juan. Son tres las posibilidades (con variaciones) que enseguida acuden a la mente: 1) *EvPe* representa una tradición original que fue modificada secundariamente por Marcos/Mateo; 2) *EvPe* es secundario y representa una modificación de Marcos/Mateo; 3) *EvPe* y Marcos proceden de una tradición original. En una etapa anterior en la investigación de *EvPe*, esta cuestión probablemente se habría resuelto recurriendo a un análisis teológico del documento, visto como una obra docética en la que Jesús era simplemente un ser humano habitado por un poder divino. Fundamento para esta visión se encuentra en 4,10, donde “el Señor” no tiene dolor alguno al ser crucificado. En consecuencia, el presente pasaje se interpretaba muy a menudo como si reflejase la teología adscrita a Cerinto (Ireneo, *Adv. Haer.* 1.26.1), según la cual el ser divino (Cristo) que había descendido sobre Jesús en el bautismo se retiró de él antes de que muriera. Tal análisis hacía di-

<sup>71</sup> Presumiblemente, eso es lo que hizo Áquila, puesto que su traducción griega no tenía *prosches moi*.

<sup>72</sup> Representa la antigua tradición latina africana, y los obispos británicos que asistieron a algún concilio de la Iglesia en el norte de África podrían haber dado a conocer en sus islas este tipo de traducción.

fácil que la mayor parte de los estudiosos atribuyesen originalidad o prioridad a las últimas palabras de Jesús en *EvPe*. Hoy, sin embargo, esta interpretación docética de *EvPe* ha quedado ya en gran parte abandonada<sup>73</sup>. La presentación de un Jesús que no tenía dolor es vista como un toque martirológico indicativo de la entereza del que estaba a punto de morir, y se considera que la interpretación cerintiana es sumamente improbable, puesto que Jesús sigue siendo divino después de que el “poder” lo ha dejado (cf. 6,21; 10,40). Por consiguiente, la decisión acerca de las tres posibilidades antes enumeradas deberá tomarse atendiendo a otras razones.

Al sopesar las distintas posibilidades debemos tener presente la relación que en conjunto existe entre *EvPe* y los evangelios canónicos. Lo que llevamos visto hace muy difícil la aceptación de la posibilidad 1, porque hasta ahora no hemos encontrado nada que induzca a pensar que Marcos o Mateo dependen de *EvPe*. Es cierto que un determinado pasaje, en sí una cita de la Escritura, podría constituir una excepción. Sin embargo, incluso sobre una base tan limitada es difícil concebir que proceda de *EvPe* la forma de las últimas palabras de Jesús ofrecida por Marcos y Mateo. Habría que pensar que, en una etapa posterior del desarrollo evangélico, estos dos evangelistas o uno de ellos<sup>74</sup> introdujeron una formulación aramea que no habían encontrado en su fuente. Además habrían retocado el texto para favorecer una cristología más de abajo, al introducir la noción del abandono de Jesús por Dios, más embarazosa que la retirada del poder.

La posibilidad 2 ha parecido aceptable en otros casos, al menos en el sentido de que el autor de *EvPe* podría haber oído una lectura de Mateo y de Marcos y luego utilizado de memoria esa comunicación oral en vez de servirse de una copia escrita. Aquí, como un posible indicio de la influencia de Marcos/Mateo en *EvPe*, vemos que las palabras de Jesús se encuentran después de una referencia a la oscuridad que se había apoderado de toda Judea (5,15a): o sea, en gran parte la misma secuencia que en Marcos/Mateo, si bien *EvPe* da una descripción mucho más dramatizada (5,15b-18) que la marcano-mateana y tiene el ofrecimiento de vino agrio antes de las palabras de Jesús en vez de después. *EvPe* refiere que el Señor “clamó, diciendo”, para lo cual emplea los mismos términos griegos que Mt 27,46 (pero sin “un fuerte grito”). En la cita de las palabras de Jesús, *EvPe* se acerca a Marcos/Mateo y a los LXX en su elección de *kataleipein*, cuyo significado no difiere de *egkataleipein*, el verbo empleado por ellos. Los dos puntos que sería preciso explicar si se postulase la dependencia de *EvPe* con

respecto a Marcos/Mateo es el cambio en *EvPe* de una pregunta por una declaración<sup>75</sup> y de “Dios mío, Dios mío” por “Poder mío, mi poder”. Puesto que la pregunta de Marcos/Mateo ya implica que se ha producido un abandono, el paso a “me has abandonado” de *EvPe* no es muy importante, salvo en lo que supone de actitud más relajada en lo tocante a la exactitud de las citas escriturísticas (Sal 22,2 es una pregunta tanto en el TM como los LXX). En el deliberado cambio de Dios por “poder” reside la verdadera cuestión. La cristología de *EvPe* es extremadamente alta (p. ej., nunca se habla de “Jesús”, sino de “el Señor”; se describe a Jesús resucitado como una figura cuya cabeza llegaba más arriba de los cielos [10,40]), por lo cual el autor podría haber encontrado inconveniente la idea de que Dios abandonó a Jesús. Tal solución va a estrellarse, sin embargo, con la frecuente explicación del cambio en *EvPe* de “Dios” por “poder”: era un título aplicado a Dios, como en Mc 14,62 y Mt 26,64, donde Jesús habla del Hijo del hombre sentado a la derecha del “Poder” (Lc 22,69: “del poder de Dios”)<sup>76</sup>. Si se quiere ver el empleo de “poder” como una alteración voluntaria de Marcos/Mateo y de los LXX para hacer el abandono de Jesús menos embarazoso, se ha de interpretar el término literalmente.

La posibilidad 3 para las palabras de Jesús (combinada con 2 para el contexto) presenta menos dificultades, en el sentido de que se puede prescindir de postular la supresión de “Dios” por causa de una postura teológica. Si Sal 22,2 era asociado con las palabras de Jesús al morir y coexistían varias interpretaciones de ese versículo sálmico, el autor de *EvPe* pudo haber utilizado la que él conocía por su tradición oral, sin un rechazo deliberado de la recogida en los LXX y seguida por Marcos/Mateo. Hay indicios de una diferente versión del salmo 22, que acaso no era desconocida para el autor de *EvPe*. La palabra hebrea para “Dios”, *'Ēl*, derivaba de la raíz verbal *'wl* (*'yl*), que también dio origen a diversas voces referentes a fuerza. El nombre constructo *'ēl* aparece en la expresión “la fuerza de mano(s)” de Prov 3,27; Neh 5,5; Miq 2,1. En consecuencia, *'ēl* de Sal 22,2 pudo haber sido interpretado como “mi fuerte” o “mi fuerza”, o algo por el estilo. En el siglo II d. C., en contemporaneidad con *EvPe* y como parte de un intento judío de obtener una versión griega más fiel al hebreo, Áquila tradujo Sal 22,2a como “Mi fuerte [*ischyre*], mi fuerte”, traducción que Eusebio pensó que podía ganar en elocuencia al ser convertida en “Mi fuerza” (*Demonstratio evangelica* 10.8.30; GCS 23.476). Si el autor de *EvPe* había oído leer

<sup>75</sup> En realidad se podría leer la forma verbal de *EvPe* como una pregunta, pero no hay ninguna razón gramatical para hacerlo, a diferencia de lo que sucede en Marcos/Mateo.

<sup>76</sup> Hay que señalar que “mi Poder” como una referencia a Dios es más torpe que “el Poder”.

<sup>73</sup> Brown, “Gospel of Peter”, 325, 340; cf. APÉNDICE I.

<sup>74</sup> Mateo está más cerca de *EvPe* que Marcos, por lo cual habría que postular que en este caso Mateo se sirvió de *EvPe* y Marcos de Mateo (!).

el evangelio de Mateo y recordaba que Jesús citó el salmo al morir, ¿no podría haber recogido ese hecho con una versión del salmo que él conocía, y que además era menos embarazosa teológicamente y tenía perfecto sentido? Tal vez quiso dar a entender que Jesús sintió que la fuerza lo había abandonado, sentimiento que no era necesario expresar en una pregunta retórica como en Marcos/Mateo. ¿O fue más allá y, puesto que la palabra *dynamis* era utilizada para el poder taumatúrgico de Jesús (Mc 5,30), quiso dejar implícita la idea de que Jesús no podía librarse a sí mismo porque había perdido el poder de hacer milagros, un poder ya limitado voluntariamente, porque Jesús nunca lo utilizó en beneficio propio? ¿O pretendió el autor ir más allá todavía, en la dirección de Flp 2,7, y presentar a Jesús vaciado de sí mismo, no de su divinidad<sup>77</sup>, sino en lo relativo a experimentar impotencia humana como un esclavo? No mucho después de haber sido escrito *EvPe*, Taciano especulaba que la divinidad pudo haberse escondido del crucificado, porque, si se hubiese revelado, el que iba a morir habría cobrado ánimo y sus verdugos no habrían sido capaces de matarlo<sup>78</sup>. En todo esto, *EvPe* sería testigo de cómo la tradición del grito de Jesús era reinterpretada y entendida en círculos populares del siglo II.

*Elías y el ofrecimiento de vino agrio.* Inmediatamente antes de la muerte de Jesús, Mc 15,35-36 y Mt 27,47-49 combinan estos dos elementos en una secuencia muy torpe. Elías sólo es mencionado en Marcos/Mateo, mientras que el *oxos* o vino agrio<sup>79</sup> es un elemento presente en todos los evangelios canónicos y en *EvPe*. Unas cuantas observaciones generales sobre esta situación podrían ser útiles antes de que intentemos desenmarañar la difícil narración de Marcos/Mateo.

Un factor principal en el ofrecimiento de vino agrio a Jesús en la cruz es un eco de Sal 69,22, donde se describe cómo el justo es escarnecido por sus enemigos:

<sup>77</sup> A mediados del siglo II, Justino estaba quizá polemizando contra un entendimiento equivocado de la pérdida de *dynamis* cuando escribió que Jesús ya tenía el poder en el momento de su nacimiento (*Diálogo* 88.2) y que algún oculto poder de Dios había en él en su crucifixión (49.8).

<sup>78</sup> Referido por T. Baarda, "A Syriac Fragment of Mar Ephraem's Commentary on the Diatessarion", *NTS* 8 (1961-62) 287-300, esp. 290.

<sup>79</sup> El *oxos* era un vino tinto agrio, áspero y barato, o simple vinagre, distinto en todo caso del *oinos* ofrecido anteriormente mezclado con mirra o con hiel, ingredientes que han sido mencionados respectivamente (y sólo) en Mc 15,23 y Mt 27,34. Véase p. 1119, *supra*. Es difícil decidir si *oxos* equivale en los evangelios a "vinagre" o a "vino". La elección depende de si el ofrecimiento se ve principalmente como burla o como acción de dar de beber. En Sal 69,22 he utilizado "vinagre" porque la burla es allí el tema principal; mientras que en los evangelios, no queriendo dar un color u otro a la situación, he optado por utilizar la denominación intermedia "vino agrio".

Diéronme hiel en vez de mi pan,  
y para mi sed me dieron a beber vinagre.

Seguramente, este salmo estaba en la mente de Mateo y del autor de *EvPe*, porque ambos mencionan la hiel<sup>80</sup>, aparte del vino agrio. Es también probable que Juan tuviera presente el salmo al escribir 19,28-30. Allí, la frase de Jesús "Tengo sed" está explícitamente situada en el contexto del cumplimiento de la Escritura, y cuando ha bebido el vino agrio, dice: "Está concluido". Si bien Marcos es mucho menos específico, todo el contexto de 15,36 refleja pasajes de la Escritura, incluido Sal 22,2. Sólo la narración lucana del ofrecimiento de vino agrio no ofrece al lector indicación alguna del cumplimiento del salmo. En 23,36, entre las tres burlas de Jesús en la cruz, el vino agrio le es ofrecido por soldados romanos. (La dificultad de relacionar Marcos y Lucas con Sal 69,22 sugiere que la escena no fue inventada a través de reflexión sobre el salmo.) Al trasladar la acción desde el momento inmediatamente anterior a la muerte de Jesús, donde estaba en Marcos, Lucas ha eliminado una porción de su claro simbolismo.

En el ofrecimiento de vino agrio, un componente común a la mayor parte de las referencias es el burlesco. Esto no resulta sorprendente, puesto que en Sal 69,22 la hiel y el vinagre funcionan como un escarnio deliberado. Incluso Lucas, que ha oscurecido la relación con el salmo, mantiene el elemento de burla. Curiosamente, aunque Jn 19,28-30 manifiesta un fuerte componente escriturístico, es la única referencia donde no hay una burla claramente perceptible. Ello puede deberse a que Juan es el evangelista que mejor ha entretreído en el RP el ofrecimiento del vino, sacrificando así uno de los aspectos del gesto.

Partiendo de estas observaciones se puede elaborar una hipótesis. En una etapa temprana de la tradición relativa a la crucifixión de Jesús, una referencia a un ofrecimiento de vino agrio fue conservada o introducida porque mostraba cómo Jesús, inmediatamente antes de morir, fue objeto de la misma burla que el justo en Sal 69,22. Que este episodio tuvo quizá una historia aparte de los otros sucesos conectados con la muerte puede verse por los Himnos de Qumrán, donde los embusteros que persiguen al justo calman la sed de sus enemigos con vino agrio (1QH 4,10-11). Poco hábilmente, la tradición marcana (o, lo que es menos probable, el mismo Marcos) combinó este ofrecimiento de vino agrio con una referencia escatológica a Elías (tan poco hábilmente que resulta muy difícil analizar lo narrado). Digo "menos probable" con respecto a Mar-

<sup>80</sup> Mt 27,34 (mezclado con *oinos*); *EvPe* 5,16; véase p. 1123, *supra*, para las diferencias.

cos porque la torpeza de la combinación<sup>81</sup> sugiere que él no creó ninguno de los componentes: de lo contrario habría adaptado uno u otro para afinar la narración. La torpeza es más fácilmente explicable si Marcos unió dos tradiciones ya formadas<sup>82</sup>. De hecho, Marcos podría no haber entendido del todo su interrelación. Mientras que Mateo siguió a Marcos en esto, Lucas, modificando algunas de las torpezas, suprimió el componente de Elías y trasladó el ofrecimiento de vino agrio a un momento anterior: a la tradición de las tres burlas de que es objeto Jesús en la cruz (§41, *supra*). El autor de *EvPe* mantuvo el contexto de la muerte marcanomateo para el ofrecimiento de vino agrio, pero eliminó la torpeza de Marcos/Mateo excluyendo u olvidando el componente Elías. Con (supuesta) independencia de Marcos, Juan utilizó la tradición del vino agrio combinada con las últimas palabras, si bien hizo la combinación más inteligible añadiendo una referencia escriturística a la manifestación de sed por Jesús, con vistas a que sus palabras finales mencionasen el cumplimiento de la Escritura. Pero Juan no conocía ni rechazó la tradición de Elías. Pasemos a examinar la hipótesis apuntada, estudiando la secuencia de Marcos/Mateo.

Si inmediatamente después de la cita de Sal 22,2, Marcos hubiera incorporado a su relato la muerte de Jesús, su narración “Alguien, corriendo, habiendo empapado una esponja en vino agrio y habiéndola puesto en una caña, le daba de beber” (i. e., lo que ahora figura en Mc 15,36a) presentaría poco problema. Se pensaría que tal inserción era una referencia aislada a Sal 69,22, destinada a dar base bíblica al escarnecimiento del justo por sus enemigos. Las dificultades surgen porque Marcos tiene inmediatamente después de las palabras de Sal 22,2 gritadas por Jesús el texto de 15,35: “Y algunos de los presentes, habiendo oído, decían: ‘Mira, grita a Elías’”. Este malentendido se repite en 15,36b: “Veamos si viene Elías a bajarlo”. El primer problema es por qué la frase “*Elōi, Elōi, lama sabachthani*” hace creer a los presentes que Jesús está llamando a Elías; el segundo, por qué tal equivocación es relacionada con alguien que corre a ofrecer vino agrio a Jesús.

<sup>81</sup> No está claro cómo la mención de Elías (15,35) surge de oír la cita que hace Jesús de Sal 22,2 (15,34), ni por qué oír un grito relacionado (erróneamente) con Elías causa que alguien ofrezca vino agrio a Jesús (15,36a), ni si ese ofrecimiento está relacionado, y por qué, con esperar a ver si Elías acude a salvarlo.

<sup>82</sup> No encuentro persuasiva la tesis de Matera (*Kingship*, 29-32) de que había tres tradiciones separadas (cita del salmo, ofrecimiento de vino agrio, Elías). En Marcos/Mateo, *EvPe* y Juan (así, en cuatro de los cinco testimonios) la cita de un salmo (con variantes en sus formulaciones) está conectada a un ofrecimiento de vino agrio, y esa conjunción bien podría representar la tradición más antigua a que es posible llegar.

PRIMERO: los nombres *Elōi* y *Ēli* y Elías. Este problema es una excelente prueba del enfoque hermenéutico que se aplique a la referencia marcana. Estudiosos conocedores del hebreo y del arameo se preguntan por la verosimilitud (o incluso la historicidad) de un momento en que hablantes, por ejemplo, de arameo oyeron llamar en esa lengua a Dios *Ēlāhī* (transcrito por Marcos como *Elōi*) y confundieron el nombre divino con el del profeta *Ēlīyāhu*, a veces abreviado en *Ēlīyā*. (Menos frecuente es la pregunta sobre por qué esos hablantes oyeron *lēmā šēbaqtanī* [que Marcos transcribe como *lama sabachthani* y traduce como “¿Por qué (razón) me has abandonado?”] y entendieron que era un llamamiento a Elías para que viniera a bajar a Jesús.) Ha habido ingeniosos y a veces desesperados intentos de encontrar una pronunciación dialectal para el nombre de Dios o para el de Elías, que pudiera explicar de manera más convincente por qué los judíos que estaban allí confundieron un nombre con otro<sup>83</sup>.

Mateo, quien probablemente conocía el arameo y el hebreo, quizá se apercibió ya del problema, porque el *Ēli* que usa para transcribir el nombre de Dios, además de introducir en las palabras arameas de Jesús una designación hebrea de Dios más tradicional (pp. 1246-48, *supra*), ofrece una forma de dirigirse a Dios que los presentes podían haber confundido más fácilmente con el nombre del profeta Elías *Ēlīyā*<sup>84</sup>. Algunos estudiosos dan prioridad a la transliteración semítica (hebrea) del nombre de Dios en Mateo sobre la forma marcana (15,34), pero esta solución se enfrenta a serias objeciones<sup>85</sup>.

El camino hacia el entendimiento de Marcos recién expuesto es, a mi juicio, problemático y podría responder a un falso problema. En parte su-

<sup>83</sup> Basándose en la analogía de otros nombres abreviados, Rehm (“Eli”, 276-77) argumenta que el ya abreviado *Ēlīyā* podría haber sufrido una ulterior abreviación, convirtiéndose en *Ēli*. Véase la opinión de Kutscher en la nota siguiente.

<sup>84</sup> Guillaume (“Mt. XXVII”) va más adelante en esta idea y arguye que el posesivo de primera persona, sufijo en “Dios mío”, se escribía *iy* (transcrito *ī*), pero en realidad se pronunciaba *iya* como el antiguo sufijo semítico escrito de esa manera. Este argumento ha sido rechazado por E. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll* (1QIs<sup>a</sup>) [Studies on the Texts of the Desert of Judah 6; Leiden: Brill, 1964] 181-82. La explicación de Kutscher sobre el texto mateo es que el nombre de Elías se pronunciaba *Ēli*, como figura en inscripciones judías de Roma.

<sup>85</sup> Por ejemplo, para explicar la forma marcana habría que postular entonces que alguien (el propio Marcos o un copista posterior) cambió *Ēli*, la transliteración hebrea que era más original (ya la encontrase en Mateo o en una tradición premarcana) y que tenía más sentido en lo tocante a la confusión con Isaías, por la transliteración aramea que ahora se encuentra en Marcos: *Elōi*. ¿Por qué? ¿Porque Marcos siempre usa transliteraciones arameas? Tal hipótesis no me parece verosímil: alguien (Marcos o un copista) tan conocedor de esas lenguas semíticas tenía que darse cuenta de que estaba dificultando considerablemente la inteligibilidad de la confusión con Elías.

pone que Marcos, además de conservar una cuantas palabras arameas, describe en griego una escena que habría tenido sentido si los lectores entendían la lengua semítica subyacente. Con toda probabilidad, sin embargo, Marcos estaba escribiendo para personas desconocedoras de esa lengua. Después de todo, regularmente les traducía las palabras arameas y, en 7,3-4, creyó necesario explicar algunas costumbres judías elementales. En lo que atañe a la lengua griega, cabe suponer que el público de Marcos tenía poca dificultad para entender la escena en cuestión (así también L. Schenke y Brower). Habiendo leído en la transcripción de la exótica lengua aramea las palabras “*Elōi...*”, así como la explicación de que fueron confundidas por judíos contrarios a Jesús allí presentes como una invocación a Elías (gr. *Ēlías*), aquel público imaginaría que la forma semítica del nombre del profeta subyacente a la griega se asemejaba a *Elōi*, el nombre arameo transliterado puesto en labios de Jesús. Esto es lo que los lectores del evangelio de Marcos desconocedores del arameo han venido haciendo desde entonces.

Ignoramos si Marcos sabía que la forma semítica del nombre del profeta no era como la aramea utilizada por Jesús para “Dios mío”, puesto que no está claro si el evangelista era capaz de leer o entender el arameo o el hebreo<sup>86</sup>. Por tanto, bien podría no haber sido consciente de que, para cualquier lector familiarizado con las lenguas semíticas, su transliteración *Elōi* no podía ser confundida con *Elías*. Mateo, quien al parecer conocía el hebreo y el arameo, probablemente vio el problema y cambió el nombre de Dios al hebreo (transliterado) *Ēli*, más susceptible de ser confundido.

Si la llamada para la venida de Elías no se originó en el nivel semítico de la tradición a partir de una verdadera equivocación con el nombre de Dios, ¿cómo surgió ese elemento y qué función desempeñaba como un componente aparte en el relato de la muerte? Un factor importante es que la espera de la venida de Elías encaja en la serie marcana de sucesos apocalípticos que rodean la muerte de Jesús: el fuerte grito, la oscuridad sobre la tierra entera y la rasgadura del velo del santuario. (En Mateo, a la lista se añaden terremotos, apertura de sepulcros y resurrección de santos.) Elías

<sup>86</sup> El hecho de que Marcos conservase unas cuantas palabras arameas no da respuesta a esta cuestión. Una de sus seis transliteraciones arameas (nota 62, *supra*) es un nombre de lugar; dos son fórmulas de curación que habrían sido memorizadas en arameo por cristianos de lengua griega (puesto que seguramente se pensaba que esas palabras exóticas tenían poder curativo); otras dos son fórmulas de oración. Por ofrecer un ejemplo de cómo se pueden repetir mecánicamente frases de otra lengua que uno no habla ni lee: cuando la misa se celebraba en latín, los fieles católicos corrientes empleaban y entendían la fórmula *Dominus vobiscum* aunque de latín no supieran nada. Asimismo, en nuestros días, muchos judíos conocen algunas fórmulas básicas de oración en hebreo, sin saber hablar ni leer en esa lengua.

era muy prominente en las expectativas populares para el fin de los tiempos, como taumaturgo en tiempo de mortal necesidad, como precursor del Dios que iba a venir, como el que habría de unguir al Mesías<sup>87</sup>. (Probablemente, todos ellos estaban relacionados con la última predicción de los libros proféticos: “Mirad, os voy a mandar al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, el día grande y terrible” [Mal 3,23]). Se podría objetar, no obstante, que la venida de Elías no puede ser asociada con las otras señales apocalípticas que rodean la muerte de Jesús, puesto que su acontecer es situado cuando se produce la equivocación con respecto a Elías. Pero recordamos que la espera de Elías ya fue presentada antes como una equivocación precisamente en relación con el sufrimiento del Hijo del hombre y la resurrección de los muertos (Mc 9,9-13; Mt 17,9-13): “¿Por qué dicen los escribas que Elías tiene que venir primero?” A lo que Jesús replicó: “Pues yo os digo que ha venido Elías”. (Mateo añade que no lo conocieron, por lo cual el Hijo del hombre habría de sufrir a manos de ellos.) Cuando en la cruz se abate sobre el Hijo del hombre ese destino de sufrimiento, en Marcos/Mateo acontece una serie de señales anunciadas por los profetas para el tiempo final; pero la única reacción de los presentes es repetir la equivocación con respecto a Elías (mientras que, como subraya Brower [“Elijah”], el lector sabe que Elías ha venido bajo la figura de Juan Bautista). Aunque han visto la oscuridad y oído el fuerte grito de Jesús, creen que él grita a Elías<sup>88</sup>. Convierten la esperada venida de Elías en una burla: “Veamos si viene Elías a bajarlo” (Mc 15,36b), como también, unas pocas horas antes, se habían burlado de Jesús: “Que baje ahora de la cruz” (15,32; véase 15,31). Mateo añade hostilidad a la burla, haciendo que algunos de los que allí estaban empleen un despectivo *houtos* en referencia a Jesús: “Éste grita a Elías” (27,47). Para ridiculizarlo, dicen: “Veamos si Elías viene a salvarlo” (27,49), palabras en las que hay resonancias de una burla anterior: “Sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios” (27,40; también 27,42: “A sí mismo no puede salvarse”). Irónicamente, mientras que Elías no hará nada, Dios intervendrá a favor de Jesús, y de un modo muy manifiesto que todos veremos.

SEGUNDO: el ofrecimiento de vino agrio. Ya hemos examinado el ofrecimiento de vino agrio (*oxos*) en lo que tiene de eco de Sal 69,22. Ahora

<sup>87</sup> Véase Cohn-Sherbok, “Jesus’ Cry”; Gnllka, “Mein Gott”. Una *baraita* o tradición antigua del Talmud babilónico (*B.Q.* 60b) dice: “Cuando los perros aúllan, a la ciudad ha llegado el ángel de la muerte; si los perros retozan, ha llegado Elías el profeta”. El mismo Talmud (*A.Z.* 17b y 18b) conecta al profeta Elías con la liberación del poder romano.

<sup>88</sup> El nombre *phonē* designa el grito de Jesús en Mc 15,34; el verbo *phonein* se usa en 15,35: “Grita a Elías”. Algunos han entendido aquí “llama a Elías”, interpretación que normalmente habría requerido la presencia de *prophonein*.



vamos a ocuparnos de ese episodio como tal según es narrado en Mc 15,36; Mt 27,48-49, y *EvPe* 5,16-17. En todos los relatos se supone que había vino agrio en el lugar de la crucifixión (Jn 19,29 lo refiere de modo explícito: “Había allí una jarra llena de vino agrio”). Esto no es inverosímil, porque el término griego *oxos* designa también la *posca*, un vino tinto agrio, de mala calidad, bebido por los soldados romanos (MM, 452-53; véase §41, nota 39, *supra*). En sí, el ofrecimiento de *oxos* a Jesús no tenía por qué ser un gesto hostil, puesto que el vino agrio es implícitamente una bebida deseable en Nm 6,3 y Rut 2,14. Plutarco, en su vida de Catón el Viejo (1.7) refiere: “El agua era su bebida en campaña; pero, ocasionalmente, cuando la sed era grande, pedía vino agrio”<sup>89</sup>. Sin embargo, el contexto parece sugerir en Marcos que el ofrecimiento de *oxos* no fue un gesto amistoso. Si Marcos refleja la utilización de *oxos* en Sal 69,22, entonces está recordando que el justo recibió de sus enemigos comida amarga. Puesto que va acompañado de un sarcasmo sobre esperar por ver si viene Elías a bajar a Jesús (Mc 15,36), el ofrecimiento debería tener carácter burlesco. Pero estamos ante una escena muy complicada. ¿Quién es el “alguien” que corre a tomar la agria bebida para Jesús? Como el *oxos* podía ser también una bebida de soldados, y Lucas explicita que son soldados quienes lo ofrecen, muchos comentaristas han pensado en un soldado romano<sup>90</sup>, sólo para luego reconocer la improbabilidad de que un soldado romano supiera algo sobre Elías. Tal identificación puede representar un camino equivocado, porque la lógica del relato marcano indica que ese “alguien” es uno de los presentes aludidos en el versículo anterior. La objeción de que los soldados romanos, que normalmente custodiaban a los crucificados y mantenían a distancia a las personas que les eran favorables, no habrían permitido el ofrecimiento de *oxos* da por supuesto algo nada claro: que la acción fuera amistosa. El inconveniente está en que esa persona innominada habla y se expresa de este modo: “*Aphete*. Veamos si viene Elías a bajarlo”<sup>91</sup>. ¿Cuál es la conexión entre la acción de “alguien” de ofrecer bebida y lo que él dice? *Esa persona parece estar señalando una razón para dar de beber a Jesús*. El sentido de *aphete* sería normalmente “dejadlo”, “dejad-

lo en paz”; pero ¿a quién trataría de impedir la acción ese “alguien”, cuando él es el único que actúa? ¿Debemos suponer que con el ofrecimiento de *oxos* está impidiendo algún movimiento hostil, no mencionado, por parte de los otros presentes? En tal caso, la finalidad del ofrecimiento sería reanimar a Jesús para que no muera antes de que tengan ellos la oportunidad de ver si viene Elías. (Realmente era posible reanimarlo de ese modo, porque, como apunta Colin [“Soldato”, 128], el acre olor del vinagre bajo la nariz del crucificado podía surtir tal efecto.) ¿O sucede que ese “alguien” siente embarazo al ser visto realizando una acción favorable a Jesús y trata de hacer ver que está del lado de los presentes hostiles? Pero ello nos llevaría a construir un escenario demasiado complicado. A veces, *aphete* tiene una función simplemente intensiva, en cierto modo de verbo auxiliar de imperativo o un yusivo, como en Mc 10,14: “Dejad que los niños vengan a mí”. El significado sería aquí, aproximadamente: “Venga, veamos...”<sup>92</sup>, y quizá no habría que hacer hincapié en la cuestión de cómo el *oxos* cumpliría el objetivo del que habla. He dejado la traducción literal de Mc 15,36b para mostrar el problema.

Mateo, quien cambió *Elōi* de Marcos por *Ēli*, presumiblemente porque se dio cuenta de que no sería fácilmente confundido con el nombre del profeta Elías, trata aquí una vez más de arreglar el relato que tomó de Mateo. En 27,48 explica que quien corre a tomar el *oxos* es uno de los allí presentes que pensaban que Jesús clamaba a Elías (y así, consciente o inconscientemente, evita la interpretación relativa al soldado romano). El que realiza esa acción no figura ya en el grupo de los que hablan, que ahora son “los demás”. *Éstos están exponiendo una razón para no dar de beber a Jesús*. Por tanto, ahora la palabra *aphete* puede ser traducida literalmente: “Deja [a Jesús]”. Los otros (judíos) presentes piensan que el ofrecedor espontáneo de *oxos* está entrometiéndose aturdidamente, o incluso haciendo algo en contra de Jesús (como reflejo de la atmósfera hostil de Sal 69,22, que, con la mención de la hiel en Mt 27,34, el evangelista muestra tener presente), y quizá tratando de acelerar su muerte<sup>93</sup>. Quieren que deje en paz a Jesús, a fin de que tarde en morir lo suficiente para que ellos puedan ver si es escuchada su invocación a Elías.

*EvPe* 5,16 está más cerca de Mateo en cuanto a la regularidad narrativa. Uno de los judíos responsables de la crucifixión de Jesús (no han sido mencionados soldados romanos) propone maltratar a Jesús dándole a be-

<sup>89</sup> Para otras referencias, cf. Colin, “Soldato”, 105. \*

<sup>90</sup> Veale (“Merciful”) funda esta idea en una combinación de Marcos y Juan. Metzger (“Names”, 95) apunta que en el código Egberti (siglo X) el que da a Jesús de beber recibe el nombre de Stephaton.

<sup>91</sup> Según la interpretación (improbable) de Lee (“Two”, 36), hablan los presentes. Parte este autor de la suposición de que el evangelio fue compuesto en una lengua semítica y que la *waw* final de la forma plural *’mrw* se perdió por haplografía, siendo confundida con la *nun* inicial del yusivo subyacente a “dejad”. Tales retoques eruditos en Marcos se remontan a la antigüedad, porque las versiones siríacas de 15,36 cambian el bien atestiguado “diciendo” por una forma plural.

<sup>92</sup> *MGNTG* I, 175. Taylor (*Mark*, 595) opta por esta traducción, y la de Moffatt es similar: “Venga, vamos a ver...”.

<sup>93</sup> Taylor (*Mark*, 596) llama la atención sobre el dato apuntado por Goguel de que existía la creencia de que un crucificado al que se daba de beber moría antes.



ber hiel con vino agrio. Aquí no hay duda sobre la malevolencia en el ofrecimiento de *oxos*, puesto que el primer elemento mencionado es la hiel. Esa mezcla, claramente evocadora de Sal 69,22, la hacen los mismos judíos. Por eso *EvPe* 5,17 expresa acerca de ellos un juicio condenatorio: “Y cumplieron todas las cosas [i. e., las Escrituras sobre el maltrato del justo] y completaron [la acumulación de] los pecados sobre sus cabezas”. Se trata de otro caso de sentimiento antijudío, más prominente en *EvPe* que en los evangelios canónicos.

Antes de dejar el examen de Marcos/Mateo es oportuno considerar una línea añadida al final de Mt 27,49, que se encuentra en importantes testimonios textuales (códices Vaticanus, y Sinaiticus, la familia angloirlandesa de manuscritos latinos, versión siríaca harcleana y Crisóstomo): “Pero otro, habiendo tomado una lanza, le punzó el costado, y de él salió agua y sangre”. Pennells (“Spear”) defiende la autenticidad de este texto, que conduciría a 27,50, donde Jesús clama de nuevo con un fuerte grito y expira. Cree Pennells que la embarazosa imagen de Jesús gritando al morir de esa herida llevó a la supresión del pasaje o a trasladar la lanzada a un momento posterior a la muerte, como en Jn 19,34. Pero la mayor parte de los críticos textuales juzgan que ese final de Mt 27,49 es una adición erudita alejandrina y que fue tomado de Jn 19,34 (texto con el que comparte diez palabras de un total de trece): “Uno de los soldados le punzó el costado con una lanza, e inmediatamente salió de él sangre y agua”. Se supone que el pasaje joánico fue copiado en el margen de un manuscrito de Mateo y luego incorporado al relato, aunque no está totalmente claro por qué el copista, al insertar el episodio joánico, lo habría trasladado desde un momento posterior a la muerte de Jesús, donde Juan lo tenía, al momento anterior a ella, donde ahora se encuentra en Mateo<sup>94</sup>. La situación, sin embargo, pudo haber sido más compleja. En la primera parte del siglo XIV (concilio de Vienne, papa Clemente), por la importancia del agua y la sangre como símbolos del bautismo y la eucaristía, hubo una polémica sobre si esos fluidos salieron de Cristo antes o después de morir. Los franciscanos espirituales abogaban por la anterioridad a la muerte, según el orden mateano, con Ubertino da Casale citando un manuscrito latino que al parecer estaba en París y era independiente de la familia angloirlandesa. Burkitt encuentra apoyo para la lectura mateana en una carta de Jerónimo al papa Dámaso. Un manuscrito de minúsculas (72) del evangelio, datado en el siglo XI y conservado en el Museo Británico (Harley 5647) contiene un

<sup>94</sup> Otra diferencia menor es que Juan menciona “sangre y agua”, mientras que la adición mateana tiene “agua y sangre”. ¿Fue efectuado ese cambio en Mateo por influencia de 1 Jn 5,6: “Jesucristo vino... por el agua y la sangre”?

escolio en el que se dice que Taciano daba por válida esa lectura (con lo cual la adición se remontaría al siglo II, antes de la supuesta intervención alejandrina). Ha habido debate sobre si Taciano, en su armonía evangélica consecutiva, introdujo la lanzada de Jn 19,34 antes de la muerte de Jesús (aunque tal colocación, aparte de ser incompatible con la indicación explícita de Juan de que Jesús estaba muerto, no está confirmada por una de nuestras principales fuentes para la armonía de Taciano: el comentario de Efrén), siendo por ello responsable de la idea que dio origen a la adición en Mateo. Sobre esto véanse los artículos citados en §37, parte 8ª, de Burkitt (“Ubertino”), Pennells, Vogels y van Kasteren; este último cree que la adición en Mateo es anterior a Taciano. Si bien hay pocas probabilidades de que el pasaje en cuestión fuera originalmente parte del evangelio, su presencia en los citados manuscritos de Mateo es un testimonio de cómo los primeros cristianos armonizaban los relatos evangélicos de la pasión.

### Grito de Jesús al morir en Lc 23,46

De las complicaciones que rodean el grito de Jesús al morir según Marcos/Mateo, pasamos a la mayor simplicidad del relato lucano. El ofrecimiento de vino agrio ha sido trasladado a un momento anterior (Lc 23,36) y no hay mención de Elías<sup>95</sup>, por lo cual sólo se narra el grito de Jesús, consistente en la frase: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”.

Aunque el grito lucano difiere en las palabras totalmente del mateano, hay buenas razones para pensar que Lucas tiene aquí una adaptación de Marcos. Antes de la muerte de Jesús, Lucas agrupa la oscuridad sobre toda la tierra y la rasgadura del velo del santuario (cf. p. 1231, *supra*). Estas dos señales apocalípticas negativas, tomadas de Marcos, simbolizan el castigo de Dios a los que se han burlado de Jesús en 23,35b-39. La frase de Jesús (23,46) está conectada a esas señales con la conjunción “y”: en respuesta a ellas, clama al Padre expresándole su confianza y sin temor. Así como al co-

<sup>95</sup> Büchele (*Trad.*, 52-53) opina que Lucas eliminó la llamada a Elías porque, para Lucas, el papel de Elías lo desempeñaba el mismo Jesús (así también Bornkamm, Conzelmann, Schreiber). Eso no es tan claro; después de todo, una referencia lucana a la venida de Elías habría formado una inclusión con el papel de Juan Bautista como Elías al comienzo del evangelio (1,17). La tesis de que Lucas suprimió ese episodio porque no encajaba en su descripción de Jesús como mártir (W. Robinson, Schneider) dependería, al parecer, de que se hiciera del pasaje una lectura positiva, como si los presentes quisieran que Elías ayudase a Jesús. Pero si la referencia a Elías se entiende como una burla, el episodio resulta perfectamente compatible con una imagen de mártir. Es más probable que Lucas efectuase la omisión porque no veía cómo Marcos pudo relacionar con una llamada a Elías la cita del salmo por Jesús.

mienzo del RP omitió Lucas el pasaje marcano en que Jesús empezaba sentir gran pavor y angustia, expresados en una adaptación del lenguaje de 42,6 (“Mi alma está triste hasta el punto de la muerte”), ahora, al final del RP, Lucas suprime el grito de desolación de Jesús procedente de Sal 22,2. El motivo de esta supresión es principalmente teológico. Además, en coherencia con las normas seguidas en sus adaptaciones, Lucas no toma de Marcos las palabras arameas de Sal 22,2 y ofrece solamente un fuerte grito, en contraste con los dos de Marcos (también refirió un solo canto del gallo al narrar las negaciones de Pedro, frente a los dos del relato marcano)<sup>96</sup>.

En cuanto a la formulación, la suavización del texto de Marcos empieza ya con la preferencia de Lucas por el verbo *phōnein* (“gritar”) sobre *boan* (“clamar, vociferar”). Este segundo verbo representa una acción demasiado violenta para ser atribuida al Jesús lucano<sup>97</sup>. Lucas sigue a Marcos en presentar a Jesús articulando palabras del salterio, pero utiliza Sal 31,6 en vez de 22,2. Esa formulación evangélica es idéntica a la del salmo según los LXX (“En tus manos pondré mi espíritu”), excepto en que la forma del verbo (*paratithenai*) ha cambiado del futuro al presente y “Padre” ha entrado a formar parte de la cita<sup>98</sup>. En Sal 31, el salmista ruega ser librado de sus enemigos y de la trampa que ellos le han tendido, y lo hace tan confiado que el versículo continúa: “Tú me has librado, oh Señor”. El tema de salvar de los enemigos es también el de Sal 22, citado por el Jesús marcano; pero Marcos ha puesto en labios de Jesús el versículo más desesperado del salmo, mientras que Lucas le ha atribuido un versículo reboante de confianza. Ya hemos visto en Lucas que los escribas y los jefes de los sacerdotes trataban de “echar mano” a Jesús (20,19; véase 22,53) y que Jesús predijo que el Hijo del hombre sería “entregado” (*paradidonai*) en “manos” de pecadores (9,44; véase 24,7); pero el desenlace del RP ocurre al declarar Jesús que es en las “manos” del Padre mismo donde “pone” (*paratithenai*) su espíritu, es decir, todo lo que es y tiene. El “espíritu” no es

<sup>96</sup> Incluso un solo “fuerte grito” (*phōnē megalē*) es mucho para Lucas. Aunque Jesús ha orado a menudo, nunca lo ha hecho con tanta vehemencia, porque hasta ahora “un fuerte grito” se ha relacionado solamente con exclamaciones de demonios, de un leproso, de la multitud de los discípulos y de enemigos Jesús. Pero voces de la raíz *phōn-* no son ajenas al RP lucano (22,60.61; 23,20.21.23), y un mayor énfasis para las últimas palabras de Jesús no deja de ser oportuno.

<sup>97</sup> La combinación de palabras afines “gritar con un fuerte grito” se encuentra también en Hch 16,28, en referencia a Pablo.

<sup>98</sup> El verbo *paratithenai* significa “poner delante, encomendar”. Abramowski y Goodman (“Luke XXIII”) refieren discusiones entre exegetas de lengua siríaca (nestorianos, Efrén) sobre cómo traducirlo. Por razones dogmáticas acabó prevaleciendo la traducción “encomendar” sobre “poner”. En cuanto a “Padre”, la inclusión de un vocativo podría haber sido favorecida por la presencia de “Oh Señor” en la segunda línea de Sal 31,6.

simplemente un componente del ser humano (como se entiende en la expresión “cuerpo y *alma*”), sino la misma vida, la fuerza vital que va más allá de la muerte. Pero “espíritu” trasciende las definiciones antropológicas en el caso de Jesús, porque fue concebido por el Espíritu que vino sobre María (Lc 1,35), y en su bautismo el Espíritu Santo descendió sobre él en figura corporal (3,22), por lo cual quedó lleno de Espíritu Santo (4,1) y anduvo por Palestina con la fuerza del Espíritu (4,14). Al “poner” Jesús su espíritu en manos del Padre está devolviendo a su lugar de origen su vida y misión<sup>99</sup>.

Si Lucas ha cambiado significativamente el tono teológico de la escena de la muerte utilizando Sal 31,6 en vez del marcano Sal 22,2 para las últimas palabras de Jesús, otro cambio importante se hace visible cuando comparamos el vocativo “Dios mío” de Marcos con “Padre” de Lucas (también en Lc 10,21; 11,2), un tratamiento por el que fue modificada la cita del salmo. En parte, la elección de “Padre” obedece aquí al propósito de formar una inclusión con las primeras palabras de Lc 2,49: “¿No sabíais que debía estar yo en casa de mi *Padre*?” En comparación con el RP de Marcos hay otra inclusión. El movimiento en la plegaria del Jesús marcano desde la escena inicial de Getsemaní, donde se dirigió a Dios como “Padre” (14,36), hasta la escena de la muerte, donde emplea “Dios mío” (15,34), es de alejamiento progresivo. En cambio, el Jesús lucano ha seguido la misma línea a lo largo del RP, desde que oró al “Padre” al principio, en el monte de los Olivos (22,42) hasta su invocación al “Padre” al final, en el lugar llamado de la Calavera, escenario de la crucifixión. De hecho, en el relato de ésta hay otra inclusión: en el momento de ser crucificado, Jesús rogó al “Padre” (23,34) como también lo hace en el momento de morir en la cruz (dos plegarias peculiares del Jesús lucano).

Lucas describe con gran cuidado la muerte de Jesús, a fin de que esa imagen quede impresa en la mente de sus lectores y, cuando les llegue también a ellos el momento de morir, sus sentimientos imiten los de Jesús al afrontar la muerte. En Hch 7,59-60, Esteban, el primer mártir cristiano, gritará (*krazein*) con “fuerte grito”, diciendo: “Señor Jesús, recibe mi espíritu”. El efecto de la lección de Lucas se ve después, al cabo de medio siglo o más, en Justino (*Diálogo*, 105): “Así pues, Dios nos enseña también por medio de su Hijo que debemos luchar [*agōnizesthai*; véase *agōnia* en Lc 22,44] por todos los medios para ser rectos y a nuestra partida [*exodos*; Lc 9,31] pedir que nuestra alma no caiga presa de ninguno de esos [malos] poderes. Porque Cristo, al entregar [*apodidonai*] su espíritu en la cruz,

<sup>99</sup> Respecto a estas cuestiones son muy útiles las consideraciones de Feldkämper (*Betende*, 277-79).

dijo: 'Padre, en tus manos pongo mi espíritu'. También esto he aprendido de las memorias".

Algunos autores señalan aquí otro simbolismo, basándose en la costumbre judía (atestiguada en época posterior) de recitar Sal 31,6 en la oración de la tarde<sup>100</sup>. Suponiendo que ya existía entonces esta costumbre, Hendrickx (*Passion*, 123), escribe de modo imaginativo: "Jesús, que murió a la hora nona (tres de la tarde) recitó esta plegaria en el momento en que sonaron las trompetas para la oración vespertina, el final de la cual era precisamente 'En tus manos encomiendo mi espíritu'. Uniéndose al pueblo en la oración de la tarde, Jesús expresó la confianza y certeza de que su muerte era solamente un 'ir a dormir', y por tanto el comienzo de la vida con el Padre". Yo dudo a este respecto, porque 1) no se conoce con certeza la época en que el salmo empezó a ser utilizado como oración de la tarde; 2) la presentación lucana de un Jesús que grita con un fuerte grito difícilmente sugiere esa oración, y 3) incluso en Lucas hay señales apocalípticas que no invitan a pensar en la muerte de Jesús como en un simple "ir a dormir". Después de todo, el Jesús lucano conceptuó todo el período de su pasión como la hora de sus enemigos y "el poder de las tinieblas" (22,53). Con sus últimas palabras, Jesús proclama confiadamente que el poder de las tinieblas no ha sido capaz de separarlo de su Padre. Cuando es visto de nuevo después de su muerte, resulta claro que habla desde el reino de su Padre: "Envío la promesa de mi Padre sobre vosotros" (24,49; Hch 1,4; véase Hch 1,7). Y cuando vuelva como el Hijo del hombre vendrá "en la gloria del Padre" (Lc 9,26).

## Últimas palabras de Jesús y ofrecimiento de vino agrio en Juan 19,28-30a

La referencia de Juan (episodio 4 en la descripción estructural de p. 1083, *supra*) es más extensa que la lucana, pero más breve que la de Marcos/Mateo. Aunque hay en ella algún punto dudoso a causa de la insistencia en que todo estaba concluido, se trata de una exposición bastante diáfana en comparación con las oscuridades de Marcos/Mateo. Por simplificación, Juan no incluye los indicadores temporales (horas sexta y novena) ni los elementos apocalípticos (oscuridad, fuerte grito, rasgadura del

velo del santuario, temblor de tierra) de los sinópticos; en el lado positivo, Juan integra perfectamente el ofrecimiento de vino agrio en el eco de un salmo. La perspectiva teológica, como veremos, es típicamente joánica.

Antes de comentar en detalle los distintos versículos, será útil echar una mirada a la disposición general del episodio. Éste empieza en 19,28a refiriendo el conocimiento por Jesús de que "ya todo estaba concluido [*tetelestai*, de *telein*"]". Luego (19,28b), después de manifestar él sed "a fin de que se cumpliera [*teleiōthē*, de *teleioun*] la Escritura", hay en 19,29 un ofrecimiento de vino agrio. En 19,30a, al tomarlo, declara Jesús: "Está concluido [*tetelestai*]". Podría parecer ilógica la presencia de las tres indicaciones relativas a concluir y cumplir; pero lo que aquí sucede está interrelacionado, y Juan quiere ser especialmente insistente en que Jesús no muere hasta después de haber terminado lo que vino a hacer.

"Después de esto, Jesús, habiendo sabido que ya todo estaba concluido" (19,28a). El episodio comienza con una típica expresión joánica, "Después de esto", que indica continuación lógica y a veces cronológica (BGJ I, 112). La oración "Jesús, habiendo sabido" es un tanto torpe<sup>101</sup>, y uno tiene la tentación de traducirla como "habiendo comprendido" o "habiéndose dado cuenta", de modo que pudiera entenderse que un determinado incidente o acto había llevado a Jesús a esa percepción. Pero es dudoso que Juan quisiera presentar a Jesús como necesitado de llegar al conocimiento de algo, porque cualquier cosa que el Jesús joánico hace o dice proviene de lo que vio con el Padre antes de su encarnación, e incluso antes de que el mundo fuese (5,19; 8,28; 17,5). Juan va haciendo saber al lector lo que Jesús ya sabía.

De hecho, la intemporalidad del conocimiento de Jesús (que sirve de clave para entender el sentido de lo que él sabe: "que ya todo estaba concluido") es ilustrado por otros dos pasajes, con los que el presente forma una inclusión. La acción de levantar a Jesús en la cruz es el motivo principal de la segunda parte de Juan, que muchos llaman "El libro de la gloria" (BGJ I, CXXXVIII; II, 541-42). Ese libro empieza en 13,1: "Antes de la fiesta de la Pascua, Jesús, habiendo sabido que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre...". Tanto 13,1 como 19,28a contienen una referencia temporal que lleva a "Jesús, habiendo sabido" y, en cada caso, lo que es sabido tiene una finalidad; pero unos seis capítulos de actividad los se-

<sup>100</sup> Para referencias, cf. *Str-B* II, 269. El Talmud babilónico (*Ber* 5a) recoge la máxima de Abayé de que, a la hora de acostarse, hasta los eruditos debían recitar un versículo de súplica, p. e., "En tus manos pongo mi espíritu; tú me has redimido, Oh Señor, Dios de verdad".

<sup>101</sup> Hay un diverso orden de palabras en los mejores testimonios textuales que apoyan *eidōs*, "habiendo sabido", frente a *idōn*, "habiendo visto", de la tradición koiné. En lo que sigue, "ya" falta en algunos testimonios y cambia de lugar en otros. Evidentemente, los copistas antiguos veían algunas de las dificultades que hemos apuntado.

paran. Parte de la solución es que el comienzo de la última cena y la muerte de Jesús en la cruz pertenecen a la misma “hora”. Entre ellos se encuentra 18,4, un versículo que sirve transición desde la cena a la pasión-crucifixión: “Por eso, habiendo sabido Jesús todas las cosas que iban a sucederle...”. “Por eso” es implícitamente una referencia temporal, puesto que es consecuencia de que Jesús haya salido del lugar de la cena para ir al huerto del otro lado del Cedrón y de que Judas se haya presentado allí con fuerzas reunidas contra él. Una vez más, Jesús ha sabido esto y todo lo que seguirá: una descripción perfectamente en armonía con el motivo central de la pasión joánica que es el dominio de la situación por Jesús: “Yo doy mi vida... la doy yo por mí mismo” (10,17-18). En los tres casos, el participio “habiendo sabido” se encuentra en un momento crucial del progreso de la acción, momento en el cual puede el lector necesitar asegurarse de que Jesús lo tiene todo controlado. El participio expresa lo que ya ha sucedido, pero conecta con algo importante que está a punto de suceder.

Si hay un desarrollo temporal, en Juan no se produce en el conocimiento de Jesús, sino en lo que ha acontecido o está aconteciendo para poder decir que “ya todo estaba concluido”. “Todo” (*panta*) es neutro plural y, al menos en parte<sup>102</sup>, tiene que hacer referencia a todo lo que Dios encargó a Jesús hacer: “El Padre ama al Hijo y ha dejado todo [*panta*] en sus manos” (3,35; también 5,17.20; 6,37.39). Entendidas juntas, las frases iniciales de 19,28a, “Después de esto... ya todo estaba concluido”, implican una referencia al episodio precedente, donde Jesús constituyó a su madre y al discípulo amado en un nuevo tipo de familia (pp. 1214-15, *supra*), haciendo de ellos “lo suyo”, i. e., un discipulado capaz de convertirse en Hijos de Dios, cumpliendo así la finalidad, expresada en el Prólogo, por la que la Palabra se hizo carne (1,12)<sup>103</sup>.

En casos anteriores, la frase “Jesús, habiendo sabido” ha conducido a lo que sigue. Por tanto, debemos estar abiertos a la posibilidad de que “todo estaba concluido” (19,28a) vaya más allá de la acción de Jesús en el episodio precedente e incluya el cumplimiento de la Escritura según lo que va a ser narrado en 19,28b-29. Esta posibilidad cobra fuerza con la segunda aparición de “concluido” en 19,30a, formando una inclusión que abarca lo narrado desde el participio de 19,28a. Es cierto que *telein* (“concluir”) es utilizado por Juan solamente en estos dos casos (19,28a.30a) y,

en consecuencia, no hay un antecedente joánico de tal verbo que denote cumplimiento de la Escritura. Sin embargo, *telein* es utilizado en otros pasajes del NT para la muerte de Jesús como cumplimiento de los profetas (Lc 18,31; 22,37; Hch 13,29), y, ciertamente, la crucifixión refleja en Juan temas escriturísticos. Jn 3,14 ha afirmado que, así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, tiene que ser levantado el Hijo del hombre. “Levantar”, una imagen aplicada otras dos veces al Hijo del hombre en Juan (8,28; 12,32-34, pasaje éste específicamente referente a la clase de muerte de la que iba a morir Jesús), corresponde al lenguaje utilizado al describir el destino del siervo doliente en Is 52,13. También se podría argumentar que el lenguaje que emplea el Jesús joánico al hablar sobre dar la vida (*psychē*) en 10,11.15.17-18 procede de Is 53,10 con su referencia al siervo que da su vida (*psychē*) en expiación por los pecados<sup>104</sup>. En suma, no hay ningún obstáculo de envergadura para atribuir a la frase “todo estaba concluido” un contenido doble, conectándola hacia atrás con el episodio anterior —cuando Jesús, habiendo sido levantado, empezó a atraer hacia sí discípulos, como había prometido (12,32)— y hacia delante con el cumplimiento de la Escritura que está a punto de tener lugar.

*A fin de que se cumpliera la Escritura, dice: “Tengo sed” (19,28b).* La interpretación recién ofrecida pone esta oración final en estrecha relación con la primera mitad del versículo como parte de lo concluido<sup>105</sup>. En el cuarto evangelio, sólo 19,28b tiene el verbo para “cumplir”, *teleioun*, aplicado a la Escritura; en relación con el cumplimiento de ella, Juan emplea normalmente *plēroun*, como en 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24. Por ello Bergmeier (“TETELESTAI”, 284) y otros se preguntan si *teleioun* no llegó a Juan de una fuente preevangélica. A mi entender, sin embargo, *teleioun* es un verbo joánico empleado a propósito, y esto por varias razones. En primer lugar, *teleioun* procede de la misma raíz que *telein*, y esa vinculación ayuda a mostrar que el cumplimiento de la Escritura es parte de la conclusión por Jesús de todo lo que le correspondía realizar. En segundo lugar tenemos que Juan ha utilizado *teleioun* al hablar Jesús de llevar a término la obra que el Padre le encargó (4,34; 5,36; 17,4), indicando así que en ese “todo” concluido por Jesús entra también su tarea cristológica. Por

<sup>104</sup> Puesto Mc 10,45 habla de que el Hijo del hombre ha venido a dar la vida (*psychē*) en rescate por muchos, es probable que el empleo de este lenguaje isaiano tenga un origen preevangélico.

<sup>105</sup> Pero, como creo que la oración final apunta también a lo que sigue, no estoy de acuerdo con una traducción que relaciona “concluido” con “a fin de que” tan estrechamente como la ofrecida por O. M. Norlie, *Simplified New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1961): “Jesús, sabiendo que todo había sido realizado [*telelestai*] para cumplir las Escrituras, dijo...”.

<sup>102</sup> Digo “en parte”, habida cuenta de la disputa erudita sobre si el objeto del cumplimiento está en el plano cristológico (Becker), en el plano bíblico o en ambos planos. Véase el cuidadoso estudio de Bergmeier, “TETELESTAI”.

<sup>103</sup> En Ex 40,33, cuando queda finalizada la construcción del tabernáculo, leemos: “Moisés concluyó [*syntelein*] todas las obras”. Hay, pues, un precedente bíblico de un instrumento elegido por Dios que “concluye” el trabajo que Dios le encargó.

último, *teleioun* es más apropiado que *plēroun* para esta particular referencia a la Escritura, porque alude al cumplimiento último, al *telos*, a la realización hasta el fin<sup>106</sup>.

En esta interpretación, la oración final (con *hina*: “a fin de que”), como es habitual en griego, está regida por las formas verbales anteriores (“habiendo sabido... estaba concluido”). Queda por dilucidar la relación de esa oración con lo que sigue. Importantes gramáticas (*BDF*, §478; *MGNTG* III, 344) citan este pasaje como un ejemplo de oración final que precede a la principal, siendo así conectada la frase de Jesús “Tengo sed” con el cumplimiento de la Escritura. Esta doble relación, donde *hina* apunta tanto hacia adelante como hacia atrás, es favorecida por el hecho de que el sujeto, “Jesús”, y el verbo principal, “dice”, abarcan todas las oraciones a que nos hemos referido. La objeción básica a la idea de que *hina* apunta hacia delante es que esas dos palabras de Jesús no son una cita explícita de la Escritura. ¿Son una cita implícita? Como la respuesta inmediata consiste en el ofrecimiento de *oxos*, muchos intérpretes piensan en Sal 69,22: “Para mi sed me dieron a beber vinagre”. La alusión a ese versículo significaría que a pesar de la redacción “a fin de que se cumpliera la Escritura, dice [Jesús]: ‘Tengo sed’”, el elemento escriturístico no está en las palabras de Jesús, sino en la reacción que provocan. Pero más adelante veremos dudas de que Juan presente este ofrecimiento como una burla. Por ello, aunque es posible que hubiera para el vino agrio una referencia a Sal 69 en un nivel preevangélico, la cual estaría aún discretamente presente en la *reacción* a “Tengo sed”, necesitamos continuar nuestro análisis para ver si no hay también (e incluso principalmente) un elemento escriturístico en la manifestación de sed por Jesús<sup>107</sup>.

¿Qué pasaje de la Escritura podía tener Juan en la mente al escribir “Tengo sed”? Merece ser considerada la posibilidad de que conociera la tradición según la cual, al morir, Jesús oró en lenguaje de Sal 22,2: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, tradición que Marcos tomó para su evangelio. Al comienzo del RP, Juan parece conocer la tradición, también tomada por Marcos, en la que Jesús pedía a su Padre que, si era posible, pasase de él aquella hora (Mc 14,35). La atribución de tal con-

<sup>106</sup> *Telos* se encuentra en la última parte (“los amó *hasta el fin*”) de 13,1, versículo que, como hemos señalado (p. 1267), es un paralelo de 19,28a, con el que forma una inclusión.

<sup>107</sup> Por supuesto, Jesús pudo haber sentido sed estando en la cruz; pero Juan no se refiere probablemente a una sed real. Buscando un simbolismo, algunos autores encuentran una conexión con las palabras que Jesús, un mediodía anterior, dirigió a la samaritana: “Dame de beber” (4,6-7). A mi juicio, la relación es demasiado oscura para ser útil.

goja a Jesús era inconciliable con la teología joánica; de ahí que en otro lugar del cuarto evangelio encontremos una escena que constituye un comentario sobre aquel episodio, al negarse Jesús a recitar esa plegaria y sustituirla por otra: “Y ¿qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora? Mas para esto he venido a esta hora. Padre, glorifica tu nombre” (12,27-28). Aquí, igualmente, el tema de Sal 22,2 (Jesús abandonado por Dios) habría sido inconciliable con la cristología joánica. (En otro lugar del cuarto evangelio [16,32] hay una declaración de Jesús que virtualmente constituye una corrección de la idea del abandono: “Yo nunca estoy solo, porque el Padre está conmigo”.) ¿Lo ha sustituido Juan recurriendo a otro versículo del mismo salmo [22,16]: “Seca como barro cocido está mi fuerza [o mi garganta], y la lengua se me pega al paladar; me has hundido en el polvo de la muerte”? Aunque no se habla de sed en este versículo, es claro el sufrimiento de una sed mortal.

¿Por qué Juan no citó conforme a la letra Sal 22,2 si era el que tenía en la mente? Una posible respuesta es que el quejoso salmista está acusando a Dios de haberlo conducido a esa situación, mientras que Juan ve a Jesús como dueño de su destino. Que Jesús declare “Tengo sed” justo antes de morir puede significar que está dando deliberado cumplimiento a la situación descrita en el salmo, impresión coherente con su afirmación en 10,17-18 de que él da su vida de propia voluntad y que nadie se la quita. Con ello, además, Jesús se haría responsable de la reacción de ofrecerle vino agrio y de cualquier cumplimiento de la Escritura derivado de tal ofrecimiento (quizá Sal 69,22 y, adicionalmente, el tema del cordero pascual; cf. *infra*). Aunque esta propuesta de Sal 22,16 como punto referencial de Jn 19,28b es especulativa, está en armonía con las pautas y el pensamiento joánicos. Se han sugerido otros pasajes de la Escritura<sup>108</sup>; pero una referencia principal a Sal 22, seguida de una posible referencia secundaria a Sal 69, significaría que Juan ha adaptado a su cristología los salmos en los que, sabemos, pensaban otros cristianos y evangelistas. A estos orí-

<sup>108</sup> Bornhäuser (*Death*, 153), Hoskyns (*John*, 531), Beutler (“Psalm”, 54-56) y Witkamp (“Jesus”) sugieren Sal 42,3: “Mi alma [i. e., yo, mi persona] tiene sed de Dios, del Dios vivo”. Otro pasaje propuesto es Sal 63,2: “Oh Dios, [tú eres] mi Dios, a quien busco; por ti languidece mi carne, y de ti *tiene sed mi alma*”. No se pueden excluir estas posibilidades, sobre todo porque Juan podría haber tenido un sentido colectivo del cumplimiento de la Escritura. Bampfylde (“John”) opina que el texto escriturístico en cuestión es Zac 14,8 (en conjunción con Ez 47), que subyace a Jn 7,38: “Como dice la Escritura, de su interior manarán ríos de agua viva” (véase *BGJ* I, 320-23). Hay una gran probabilidad de que alguna forma de esta última propuesta sea aplicable a Jn 19,34 (aunque es discutible a qué pasaje concreto de la Escritura alude Jn 7,38); parece mucho menos probable, sin embargo, que tenga relación con el texto de Juan que ahora nos ocupa.

genes escriturísticos debemos añadir otra nota de cristología joánica. Al comienzo del RP, en vez de presentar a Jesús rogando al Padre que aparte de él la copa del sufrimiento (como en Mc 14,36), Juan lo describió reprendiendo a Pedro por haber tirado de espada para oponer resistencia al grupo llegado para efectuar el arresto: “La copa que el Padre me ha dado, ¿no he de beberla?” (Jn 18,11). “Tengo sed” de 19,28b muestra la misma determinación de beber la copa.

*El ofrecimiento de vino agrio en un hisopo (19,29).* La descripción joánica de esta acción difiere de las referencias sinópticas<sup>109</sup> en algunos aspectos importantes. Tanto en Marcos como Mateo (aunque con diversa claridad), uno de los judíos presentes en el lugar de la crucifixión empapa una esponja en vino agrio y, poniéndola en una caña, ofrece de beber a Jesús, en burla conectada de algún modo con un grito suyo entendido como llamada a Elías. No se nos dice de dónde tomó ese individuo el vino agrio, a menudo asociado con el vino de mala calidad bebido por los soldados romanos, ni cómo obtuvo una caña adecuada a tal fin. En Lucas (antes, no en la escena de la muerte), los soldados romanos se acercaron a Jesús para ofrecerle esa bebida durante la burla sobre el rey de los judíos<sup>110</sup>. Los soldados dispondrían de vino y de una lanza en la que poner la esponja embebida en él para acercarla a los labios de Jesús, pero Lucas guarda silencio acerca de todo ello. Juan se toma la molestia de explicar que había allí una jarra llena de vino agrio. No especifica, en cambio, quiénes empaparon la esponja. Las últimas personas de quienes ha hecho mención son la madre de Jesús y el discípulo amado; sin embargo, 19,27 parece haber puesto fin a la intervención de la madre en la escena. En consecuencia, casi todos los comentaristas suponen que Juan se refiere a los soldados romanos activos en 19,23-24, los cuales podrían haber tenido acceso al vino y al crucificado. Obviamente, sólo uno de los soldados habría acercado la esponja a los labios de Jesús, por lo cual el “ellos” implícito de 19,29 incluye a los que sugirieron la idea y ayudaron a ponerla en práctica. Tal acción pudo ser realizada por burla, ya que en medio del proceso ante Pilato habían sido también soldados romanos quienes se burlaron de Jesús (19,2-3). Sin embargo, en una escena más reciente (19,23-24), los soldados han sido descritos tratando al reo de la manera habitual en tales casos, sin especial bru-

<sup>109</sup> El paralelo es claramente entre Juan y el segundo ofrecimiento de Marcos/Mateo, consistente en *oxos*. Respecto a mi juicio sobre la extraña teoría de Freed de que Juan hace aquí una interpretación del primer ofrecimiento marcano, véase *BGJ* II, 928.

<sup>110</sup> Un detalle interesante es que, si bien Lucas y Juan difieren en muchos aspectos, al narrar los respectivos ofrecimientos de *oxos* ambos emplean el verbo *prosperein* (“ofrecer, acercar a”) con referencia a esa acción.

talidad. Nada en 19,29 hace pensar en una burla; más bien los soldados parecen responder espontáneamente a la manifestación de sed por parte de Jesús. (Véase pp. 1259-60, *supra*, sobre *oxos*, “vino agrio”, como calmante de la sed.) En 19,23-24, Juan informó de que los soldados se repartieron los vestidos de Jesús del modo en que lo hicieron “a fin de que se cumpliera la Escritura”, una indicación de que, aunque ellos no lo supieran, iban en la dirección que Jesús estaba marcando para la pasión como parte de su voluntaria entrega de la propia vida. La reacción ante su manifestación de sed también entra en la línea marcada, como vamos a ver.

El elemento realmente desconcertante de la narración joánica es el dato de que la esponja empapada en vino agrio es puesta en un hisopo. Marcos y Mateo hablan de una caña, por tanto cabe suponer que se trataba de un tallo largo, nudoso y fuerte; Lucas y *EvPe* no mencionan medio alguno para alcanzar la boca de Jesús<sup>111</sup>. ¿A qué se refiere Juan con “hisopo”? A una mayor escala, tampoco es fácil determinar el significado de esa palabra en el conjunto de la Biblia<sup>112</sup>. El hisopo es una planta de la familia de las labiadas, relacionada con la menta y el tomillo; pero el verdadero hisopo (*Hyssopus officinalis* L.), muy común en Europa, no crece en Palestina. Es posible que las menciones bíblicas del hisopo (heb. *ʿēzōb*; gr. *hyssōpos*) no aludan siempre a la misma planta: podría tratarse, por ejemplo, de una mata que a veces crece en las grietas de los muros, y de la que 1 Re 4,33 dice implícitamente que es la más humilde de las plantas. En cuanto al hisopo asociado con la Pascua y la aspersión, la mayor parte de los estudiosos piensan en la mejorana siria (*Origanum maru* L.)<sup>113</sup>, una planta arbustiva de casi un metro de altura, que tiene un tronco relativamente largo y ramas con hojas y flores muy absorbentes y, por tanto, apropiadas para asperjar (Lv 14,4-7; Nm 19,18). Nada en los relatos bíblicos sugiere que este hisopo pudiera soportar el peso de una esponja empapada. De varios modos, los estudiosos tratan de obviar tal dificultad y justificar la exactitud de la referencia joánica<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> Parte de la diferencia entre estos escritos puede provenir de una diferente idea de cómo era la cruz. La *crux humilis* medía algo más de dos metros de altura. ¿Piensa Juan en la *crux sublimis*, más alta?

<sup>112</sup> Por algo los rabinos discutían en la Misná sobre qué se entendía por “hisopo”. En el Talmud babilónico (*Sab.* 109b), las dos plantas propuestas son la artemisa y la mejorana, con mayor inclinación por esta última.

<sup>113</sup> Varios autores (p. ej., Galbiati, “Issopo”, 393) distinguen dos especies, con la mejorana (*Origanum majorana*) como una variedad más pequeña, de jardín.

<sup>114</sup> Algunos arguyen que el tallo de la mejorana se hace leñoso con el tiempo; Nestle (“Zum Ysop”) supone que había una alta planta de hisopo junto a la cruz y apoya su conjetura en la existencia de una localidad de Transjordania llamada “Casa del Hisopo” (Josefo, *Guerra* 6.3.4; §201). Pero la mayoría de los estudiosos dudan de la firmeza del

Influidos por Mc 27,34 (“vino [*oinos*] mezclado con hiel”), algunos escribas y unos cuantos escritores de la Iglesia (Eusebio, Hilario, Nonno y Crisóstomo) leen en Jn 19,29 que fue mezclado hisopo con el *oxos*<sup>115</sup>. Otro intento antiguo de evitar la dificultad ha atraído mucha más atención: un manuscrito en cursiva (476) del siglo XI tiene *hyssos* (“jabalina”) en lugar de *hyssōpos*. (En tal caso puede haber una relación con la *pertica*, “pértiga, vara, palo largo”, que se encuentra en algunos mss. de la VL.) Sin conocer este manuscrito griego, J. Camerarius (m. 1574) sugirió la misma enmienda, y la lectura “jabalina” ha sido aceptada por Tischendorf, Blass, Lagrange, Bernard y (con equivalentes) en algunas traducciones (Moffatt, Goodspeed, NEB). Pero hay muchas objeciones: Galbiati (“Issopo”, 395) sostiene que *hyssos* corresponde al latín *pilum*, un arma de los legionarios romanos, no de los soldados de la cohorte a disposición de las tropas de Pilato. Cuando Juan habla de un arma asimilable a una lanza (19,34) emplea la palabra *logchē*, no *hyssos*. Aunque “jabalina” tiene aquí más sentido que “hisopo”, MTC, 253, señala correctamente que *hyssos* resultó de la omisión de una sílaba por un copista a causa de las letras por las que comienza la palabra siguiente<sup>116</sup>.

Una solución mucho mejor es aceptar que Juan alude al hisopo bíblico, a pesar de que la poca consistencia de esa planta hace muy improbable la referencia. Al comentar los ofrecimientos de vino a Jesús en Marcos/Mateo, vimos que, con el primero, Mateo subrayó el componente bíblico (posiblemente implícito en Marcos) cambiando el “vino con mirra” de Mc 15,23 en “vino con mezclado con hiel” (Mt 27,34), pese a la poca verosimilitud de esa mezcla, a fin de establecer una conexión con la primera parte de Sal 69,22, donde al justo doliente le dan hiel sus enemigos. Del mis-

hisopo. Milligan (“St. John’s”, 29) plantea la posibilidad de que tanto en las referencias veterotestamentarias como aquí se tratase de un manojo de hisopo atado a una vara; pero difícilmente habría dispuesto tal instrumento en el lugar de la crucifixión, y la espontaneidad de la acción induce a descartar que fuera preparada la vara en ese momento. Otros estudiosos creen posible que, en este caso, “hisopo” haga referencia al *Sorgum vulgare* L., cuya altura puede llegar a dos metros, y señalan que el tallo del sorgo proporcionó la caña de Marcos/Mateo. Pero ésta es una de las diecisiete plantas que han sido propuestas (cf. Wilkinson, “Seven”, 77).

<sup>115</sup> Nestle (“Zum Ysop”, 265) apunta que el hisopo se utilizaba como medicina y como condimento. Plinio (*Historia natural* 14.19; §109) habla de una bebida elaborada agregando tres onzas de hisopo de Cilicia a cinco litros de vino. Galbiati (“Issopo”, 397-400) opina que el griego original de Juan mencionaba tanto el hisopo como la caña (*kalamos*), con el hisopo utilizado para atar la esponja a la caña, y que luego se entendió equivocadamente que el hisopo era un condimento.

<sup>116</sup> Por haplografía, *hyssōpōperithentes* pasó a ser *hyssōperithentes*. Me parece improbable la idea de G. Schwarz (“*Hyssōpo*”) de que un raro y sólo posteriormente atestiguado arameo *ʿēz* (*ʿizzā*), “vara” (= “caña” de Marcos/Mateo) fue leído mal por Juan, que escribió *ʿēzōb*, “hisopo”.

mo modo, aun siendo poco creíble el hisopo como soporte de la esponja, Juan pudo haber realizado un cambio en el ofrecimiento de vino con el mismo propósito de reflejar la Escritura<sup>117</sup>. La más famosa referencia al hisopo está en Ex 12,22, donde se prescribe un manojo de hisopo como instrumento para rociar con sangre del cordero pascual el dintel y las jambas de las casas israelitas. Esto es evocado en Heb 9,18-20 para describir cómo la muerte de Jesús ratificó una nueva alianza, recordando que Moisés empleó un hisopo para rociar al pueblo con sangre de animales, sellando así la antigua alianza. ¿Introdujo Juan el hisopo en el ofrecimiento de vino para mostrar a Jesús cumpliendo el papel asignado en la Escritura al cordero pascual? Otros pasajes que sugieren un papel de cordero para Jesús en el RP joánico son 19,14, donde Jesús es juzgado a mediodía, precisamente la hora en que se iniciaba el sacrificio de los corderos para la Pascua en la zona del templo (cf. tomo I, p. 996), y 19,33.36, donde el hecho de que a Jesús no le quiebren las piernas cumple la Escritura en lo tocante a Ex 12,10 (cf. p. 1400, *infra*)<sup>118</sup>. Probablemente, la referencia al hisopo de Jn 19,29 tiene como fin avisar a los lectores de una inclusión con la alusión de Juan Bautista a Jesús al comienzo del evangelio: “He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (1,29). De ser así, entonces Jesús, al originar el ofrecimiento de vino con su “Tengo sed”, habría concluido la obra encomendada por el Padre y cumplido las Escrituras.

“Cuando, pues, hubo tomado el vino agrio, Jesús dijo: ‘Está concluido’” (19,30a). La idea recién apuntada de que Juan interpretaba positivamente el ofrecimiento de vino agrio en un hisopo explica no sólo que Jesús provocase el ofrecimiento diciendo, “Tengo sed”, sino también que él tomase el vino al serle acercado a la boca (algo que menciona sólo Juan). En 18,11, Jesús dijo que quería beber la copa que el Padre le había dado; por tanto, al tomar el vino que le ofrecen, ha cumplido el compromiso contraído al comienzo del RP. Cuando Jesús bebe el vino de la esponja puesta en un *hyssop*, está desempeñando simbólicamente el papel escriturístico del cordero pascual anunciado al comienzo de su carrera; por tanto, ha cumplido el compromiso contraído cuando la Palabra se hizo carne.

En 19,28a hemos leído: “Jesús, habiendo sabido que ya todo estaba concluido”; ahora, en 19,30a, Jesús lo expresa directamente: “Está con-

<sup>117</sup> Un reconocimiento implícito de esto lo constituye el mencionado cambio atribuido a un escriba, en que el vino agrio es mezclado con hisopo.

<sup>118</sup> Milligan (“St. John’s”, 25-26) añade otro rasgo pascual: trata de hacer ver que era vinagre, no vino, lo que fue ofrecido a Jesús y que el vinagre era utilizado en el rito de la Pascua. Pero, atendiendo al relato joánico, ¿cabe pensar que los soldados tenían vinagre durante su custodia de los crucificados? La conexión del vinagre con la Pascua es bastante dudosa.



cluido”<sup>119</sup>. Estos dos pasajes con *tetelestai* flanquean la declaración “Tengo sed”, estructura que cuenta con un paralelo marcando en la exclamación “Dios mío, Dios mío, ¿por qué [razón] me has abandonado?” flanqueada por sendas apariciones de “fuerte grito” en Mc 15,34 y 15,37. Desde otro punto de vista, mientras que en Marcos/Mateo y en Lucas las últimas palabras de Jesús están constituidas por esa cita de los salmos, en Juan el eco sálmico “Tengo sed” es el penúltimo dicho de Jesús y “Está cumplido” sus últimas palabras. Puesto que “Tengo sed” conecta con “todo estaba cumplido”, podemos pensar que esta frase y “Todo cumplido” constituyen funcionalmente un solo dicho.

Así entendidas, las últimas palabras de Jesús desde la cruz representan un interesante contraste con las referidas por Marcos/Mateo y Lucas. En *Marcos/Mateo*, la cita de Sal 22,2 expresa el profundo sentimiento de Jesús de haber sido abandonado por Dios, que no lo ha auxiliado visiblemente durante el RP. El salmo 22 termina con una nota triunfal, pero Marcos no la hace perceptible hasta después de haber expirado Jesús: la muerte en la cruz es el punto de inflexión tras el que llega el triunfo. Aunque algunos intérpretes piensan que Mateo cambia ese momento culminante en victoria<sup>120</sup>, yo no encuentro en el texto nada que justifique tal idea. La teología mateana de la muerte de Jesús no difiere significativamente de la marcana. En *Lucas*, la cita de Sal 31,6 expresa la inquebrantable confianza de Jesús en Dios, que siempre ha sido un Padre amoroso para él. A lo largo del RP, incluso al ser maltratado, Jesús ha actuado en coherencia con la conducta mostrada durante su vida, curando, perdonando y atendiendo al que sufre. Las primeras palabras que pronunció en Lucas (2,49) expresaban extrañeza de que sus padres no supieran que él tenía que estar en el templo (“en casa de mi Padre”), y, a lo largo de su ministerio, Jesús ha orado con gran frecuencia: es pues pertinente que las últimas palabras recogidas de él consistan en una plegaria indicativa de que será tomado en manos del Padre.

En el *evangelio de Juan*, Jesús, que vino de Dios, ha terminado lo que le encargó el Padre, por lo cual su muerte se convierte en la decisión que ahora, ya todo concluido, toma libremente. Su “Tengo sed”, eco de Sal 22,16, ha causado el ofrecimiento de vino agrio en un hisopo, cum-

<sup>119</sup> Me parece problemático el intento de Robbins (“Crucifixion”, 39) de encontrar, para este uso de *telein*, un origen bíblico en el doble *syntelein* de Job 19,25-27; hay una enorme diferencia de sentido entre los dos pasajes.

<sup>120</sup> Senior (*Passion... Matthew*, 141) escribe del Jesús mateano: “Y con el grito, un acto final de integridad: el sagrado soplo de vida es devuelto confiadamente por el Hijo al Dios que se lo había dado”. A mi juicio, esta teología de la muerte es lucana, no mateana.

pliendo no sólo Sal 69,22, sino también el motivo de Ex 12,22 de rociar con la sangre del cordero. Jesús dijo que el testimonio dado de él por el Padre (5,37) concordaba con las Escrituras que también daban testimonio de él (5,39). En consecuencia, su “Está concluido” alude tanto a la obra que le encomendó el Padre como al cumplimiento de la Escritura. Como “cordero de Dios” ha quitado el pecado del mundo, desarrollando y completando el papel del cordero pascual en la teología veterotestamentaria.

## La muerte de Jesús en todos los evangelios

Las referencias evangélicas sobre la muerte son extremadamente lacónicas:

- Mc 15,37: Pero Jesús, habiendo lanzado [*aphienai*] un fuerte grito, expiró [*ekpnein*].
- Mc 27,50: Pero Jesús, habiendo clamado [*krazein*] de nuevo con un fuerte grito, exhaló [*aphienai*] el espíritu.
- Lc 23,46b: Pero habiendo dicho esto, expiró.
- Jn 19,30b: Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu.
- EvPe* 5,19b: Y habiendo dicho esto, fue llevado arriba [*analambanein*].

Cada una de esas referencias se compone de dos partes: la primera es una oración introductoria, participial en cuatro de los cinco casos; la segunda, una oración principal con un verbo relativo a morir.

*La oración introductoria.* En Marcos/Mateo se indica la emisión de un “fuerte grito”, expresión empleada por segunda vez en ambos relatos. Ya he señalado que la palabra “concluido” de Juan, utilizada también dos veces (la segunda por el mismo Jesús), constituye un paralelo funcional de la duplicación marcana-mateana. Lucas y (probablemente de manera independiente) *EvPe* coinciden en hacer una referencia neutra a anteriores palabras de Jesús.

El “fuerte grito” sin palabras mencionado en Marcos antes de la muerte ha sido objeto de muchas especulaciones. Críticos de las fuentes se han preguntado si no es ésta la reminiscencia más antigua y, en consecuencia, si las últimas palabras de Jesús (citas de los salmos) no fueron añadidas posteriormente. También ha habido debate médico sobre si el “fuerte grito” es compatible con la asfixia como causa fisiológica de la muerte de Jesús. (Acerca de ambos puntos, cf. ANÁLISIS, *infra*.) El recurso a la expresión marcana para explicar tales cuestiones tropieza, sin embargo, con serias dificultades. Como vimos (pp. 1237-39, *supra*), el “fuerte grito” es uno de los rasgos escatológicos que rodean la muerte de Jesús, y no la simple remi-



niscencia de un hecho<sup>121</sup>. La doble mención de un “fuerte grito” en 15,34.37, los dos versículos donde también se encuentra el nombre de Jesús, refleja la propensión de Marcos a crear duplicados, que ya hemos podido ver (p. ej., en las dos apariciones de “y lo crucifica[ro]n” [15,24.27]). De hecho es razonable preguntarse si con su participio aoristo, “*habiendo lanzado un fuerte grito*”, Marcos se refiere a un grito diferente del articulado en 15,34 (con “Dios mío, Dios mío, ¿por qué [razón] me has abandonado?”), o si en realidad, después de una interrupción (el ofrecimiento de vino agrio y el malentendido sobre Elías), no está reanudando la narración en este sentido: “Pero Jesús, habiendo lanzado *ese* fuerte grito [en 15,34], expiró”. En 15,1 vimos un participio aoristo marcaño, “habiendo hecho su consulta”, probablemente destinado tan sólo a establecer una continuación con las deliberaciones judiciales de 14,53-64, tras la interrupción representada por las negaciones de Pedro en 14,66-72. Si para Marcos no hubo un segundo grito, sino sólo una referencia al primero, podemos abstenernos de teorizar sobre el carácter premarcaño del grito sin palabras lanzado por Jesús al morir.

Mateo (27,50) añade *palin* (“de nuevo”) a lo tomado de Marcos<sup>122</sup>, lo cual hace evidente que entendía que hubo un segundo grito. Me parece dudosa la interpretación de esto ofrecida por Senior en *SPNM*, 304-5. Desentendiéndose de la expresión del sentimiento de abandono en Sal 22,2, Senior subraya la nota de confianza. Jesús, al gritar de nuevo en el momento de morir, está expresando su “fe confiada y triunfante”. La introducción por Mateo de *krazein* (“clamar”) refleja sentimientos como los de Sal 22,6: “A ti clamaron y fueron salvados”, y 22,25: “Mas, cuando lo invocaba, él le escuchó”. No sólo estoy en desacuerdo con esta interpretación positiva del sentido básico en que el Jesús mateano utiliza Sal 22,2; entiendo además que si *krazein* llegó a Mateo del salmo, tendría que proceder del versículo inmediatamente posterior: “Clamo de día, y no respondes” (22,3). A mi juicio, Bieler (*Vorstellung*, 52) se aproxima más a la verdad en su interpretación de que este grito mateano se asemeja al marcaño en que no es de triunfo, sino que surge de un intenso sentimiento de desamparo.

Aunque Lucas sigue a Marcos, cambia “habiendo lanzado un fuerte grito” en “habiendo dicho esto”. Como Lucas acaba de emplear la expresión “fuerte grito”, se explica que no la utilice de nuevo aquí. Si, como Ma-

<sup>121</sup> Por supuesto, de Jesús pudo salir un estertor al morir, pero el “fuerte grito” marcaño no es una simple información de ello.

<sup>122</sup> Un procedimiento inusitado: *palin* se encuentra más veces en Marcos (28) que en Mateo (17).

teo, Lucas interpretó (probablemente de manera errónea) que Marcos se refería a un segundo grito, quizá optó —algo característico en él— por evitar la duplicación marcaña. O, tal vez, dándose cuenta de que Marcos se refería de forma continuativa al primer grito después de una interrupción, pensó que la reanudación era confusa e innecesaria. Puesto que Lucas no había interrumpido el hilo narrativo con los incidentes del vino y de Elías, podía referirse al grito de una manera más sencilla: “Habiendo dicho esto...”.

Ya hemos comentado la frase “está concluido”, que en Juan sirve de reanudación. En cierto sentido equivale a las oraciones introductorias sinópticas que acabamos de ver. También Juan tiene una oración participial: “habiendo inclinado la cabeza”. En sí, podría ser simplemente una imagen de desfallecimiento; pero resultaría inconciliable con la insistencia de Juan en un Jesús que es dueño de su destino. Después de todo es un Jesús que no necesitó ayuda de Simón el Cirineo, sino que cargó él solo con la cruz hasta el Gólgota (19,17). Algunos comentaristas del cuarto evangelio (Braun, Loisy) afirman que inclinar la cabeza es la acción de quien se dispone a dormir y, ciertamente, el sueño es una posible imagen para la muerte en Juan (11,11-14); pero no corresponde a la imagen dinámica de Jesús en el RP joánico. Este evangelio es el único que presenta junto a la cruz un grupo de seguidores de Jesús, a los que él habla (19,25.27). La oración participial “habiendo inclinado la cabeza” modifica la acción principal de entregar el espíritu. El movimiento de la cabeza, ¿no podría estar indicando la dirección de la entrega, es decir, hacia abajo, hacia los que están al pie de la cruz?

*La oración principal con el verbo relativo a morir.* Ninguno de los evangelistas utiliza los verbos normales para la acción de morir: *apothnēskēin* o *teleutan*<sup>123</sup>. Marcos y Lucas tienen la referencia más simple, con su empleo de *ekpnein* (“expirar”). A la luz de su teoría (que considero exagerada) de la expulsión del demonio a la muerte de Jesús, Danker (“Demonic”, 67-68) interpreta el verbo *ekpnein* en el sentido de que Jesús “expulsó el *pneuma* [mal espíritu]” y asocia el fuerte grito con la salida del demonio. Lucas, que sigue aquí a Marcos, seguramente no lo entendió así. El Jesús lucano, que fue concebido en María al descender sobre ella el Espíritu Santo (1,35), de ningún modo podía estar habitado por un demonio; fue en Judas en quien entró Satanás (22,3). Menos imaginativamente, Taylor (*Mark*, 596) encuentra en el verbo *ekpnein* la idea de una muerte violen-

<sup>123</sup> En sí, esto no es prueba suficiente de que los evangelistas quisieran subrayar el carácter voluntario de la muerte de Jesús. Taylor (*Mark*, 596) encuentra un elemento de voluntariedad en Mateo y Juan, pero no en Marcos.

ta, repentina, al parecer porque lo interpreta como referente a una fuerte emisión de aire seguida de un gran grito. Dudo asimismo que Lucas, al usar este verbo, esté atribuyendo una muerte violenta a Jesús. Más sencillamente, puesto que *ekpnein* es un eufemismo por “morir” en Sófocles, Plutarco y Josefo (BAGD, 244), como también en mi traducción literal “expirar”, creo que Marcos y Lucas usaron el verbo que encontraron más suave.

La frase de Mateo parece, a primera vista, subrayar que Jesús hizo salir de sí el espíritu en un acto voluntario. Probablemente está inspirada en el empleo de *aphienai* en Mc 15,37 (“habiendo lanzado un fuerte grito”), donde el verbo refleja una acción más atormentada que voluntaria. Quizá Mateo empleó *pneuma* (“espíritu”) después de considerar *ekpnein* de Marcos. De hecho, *aphienai* (con *psychē*, “alma, vida”) se utiliza en los LXX como atenuación al hablar de la muerte (Gn 35,18; 1 Esd 4,21), al igual que para referirse a la “salida” o “huida” del espíritu (Eclo 38,23; Sab 16,14). Así pues, todo lo que Mateo puede estar diciendo es que Jesús exhaló la fuerza vital o el último aliento, en un dejarse ir que no necesariamente suponía una muerte voluntaria.

*EvPe*, que se ha ceñido a la forma mateana en episodios anteriores, se aparta significativamente de los evangelios canónicos en el verbo empleado para aludir a la muerte: “Fue llevado arriba” (*analambanein*, un verbo asociado con la ascensión en Hch 1,2.11.22; 1 Tim 3,16; Mc 16,19). No hay negación de la resurrección (puesto que será descrita en 9,35-10,42), ni docetismo en el sentido de que el verdadero Jesús, sólo espiritual, se hubiera ido, dejando una apariencia de cuerpo (puesto que en 6,21-24 el cuerpo de Jesús tendrá todavía el poder de provocar un temblor de tierra). Hay dos posibles maneras de entender aquí *analambanein*. El primero es que este “fue llevado arriba” refleja teología cristiana primitiva, según la cual la entrada de Jesús en el cielo se produjo directamente desde la cruz, aunque los que defendían esta posición podían describir también a Jesús resucitando de entre los muertos y subiendo luego al cielo (una teología que refleja la sutil idea de que al morir había pasado Jesús la barrera del tiempo). Como hemos visto, Lucas puede dar a entender que Jesús fue al paraíso el día de su muerte (23,43), sin que ello sea óbice para que luego refiera una resurrección y dos ascensiones (24,51; Hch 1,11). Precisamente porque su teología procede del primer período cristiano<sup>124</sup> y en siglos posteriores la secuencia cronológica se interpretó mucho más literalmente, dudo que *EvPe* sea tan sutil con su *analambanein* en 5,19b. Una segunda explicación

<sup>124</sup> Otro testimonio es el de Hebreos. En 9,11ss, Jesús parece pasar de la cruz directamente al santuario celeste con su sangre; pero 13,20 habla de su resurrección.

es que hacia el siglo II, “ser llevado arriba” fuera un simple eufemismo por “morir”, al igual que hoy es frecuente comunicar a un niño la muerte de alguien diciéndole que ha sido llevado al cielo. Vaganay (*Évangile*, 257) ofrece ejemplos procedentes de Ireneo, Orígenes y de la AS<sup>sm</sup> de “llevar arriba, recibir” como sinónimos de “morir”. Si se opta por esta segunda explicación, *EvPe*, como Mateo, habría utilizado simplemente una forma más suave de referir la muerte de Jesús.

Por lo que respecta a Juan, su “entregó [*paradidonai*] el espíritu” es interpretado frecuentemente a la luz del lucano “Padre, en tus manos pongo [*paratithenai*] mi espíritu”. Ciertamente es una interpretación posible en principio. Jesús va al Padre, y no deja de ser oportuno que la larga cadena de entregas de Jesús (cf. tomo I, pp. 274-75) termine en esta entrega de sí. Pero aquí se trata del Jesús joánico, que ya es uno con el Padre; por tanto, al Padre puede ir, pero ¿puede entregarle su espíritu? Recordando lo dicho al comentar “habiendo inclinado la cabeza”, ¿no tendríamos una mejor secuencia si, al ir al Padre, Jesús entrega su espíritu a los que están al pie de la cruz? En 7,37-39 prometió que cuando fuera glorificado, quienes creyeran en él recibirían el Espíritu. ¿Qué más adecuado que los creyentes que antes no se marcharon a la hora del arresto (18,8) y ahora se han reunido junto a la cruz sean los primeros en recibirlo? Esto significaría que, mientras que los otros evangelistas describieron a Jesús exhalando su espíritu o fuerza vital, Juan entendió de otro modo la tradición e identificó “espíritu” con el Espíritu Santo. Intérpretes de Juan tan destacados como Bernard, Bultmann y Lagrange rechazan esta idea. Una objeción principal es que en el resto del NT sólo Cristo *resucitado* da el Espíritu Santo. Sin embargo, aunque aún no ha resucitado de entre los muertos, el Jesús joánico ha sido levantado en la cruz y ya está pasando de este mundo al Padre (13,1; 17,11). Ya es considerablemente asimilable al Jesús resucitado de los otros evangelios. También se objeta que el Espíritu Santo es dado explícitamente la tarde del domingo en Jn 20,22. Pero hay que tener en cuenta el modo en que Juan combina presentaciones cristianas comúnmente conocidas con las peculiares de la memoria de su propia comunidad. En la escena del domingo de 20,19-23, conserva la tradición compartida con otros evangelios de que Jesús resucitado se apareció a los Doce (cf. 20,24), iniciadores de la gran Iglesia. En la tradición de esa Iglesia nada habla acerca de especiales seguidores de Jesús no miembros de los Doce y presentes junto a la cruz; pero algunos de ellos, especialmente el discípulo amado, estuvieron en el origen de la comunidad joánica. Muy consonante con el estilo joánico es que, aun sin rechazar a los Doce (y menos a Pedro), se dé la prioridad al discípulo a quien Jesús amaba. Posiblemente, pues, Juan quiere decir que, cuando Jesús inclinó su cabeza hacia los que estaban junto a la cruz —i.e., los creyentes que fueron recordados

como los fundadores de la comunidad joánica—, les dio el Espíritu Santo. Ellos habrían sido los primeros en ser hechos hijos de Dios por Jesús victorioso, cuando fue levantado en la cruz y antes de resucitar de entre los muertos.

#### ANÁLISIS

Vamos a tratar aquí sobre cuatro asuntos: composición de esta sección en Marcos; tradición y/o historicidad de las últimas palabras de Jesús; causa fisiológica de la muerte de Jesús, y reelaboración fantástica de las referencias evangélicas, destinada a anular o negar la crucifixión.

### A. Teorías sobre la composición de Mc 15,33-37

Como apunté en el COMENTARIO, hay muchos rasgos marcanos en esta parte del RP. La presencia de ellos hace que las teorías sobre la composición varíen con dependencia de que se crea o no que un rasgo marcano implica creación por parte del evangelista. Boismard (*Synopse* II, 426) cree que el texto primitivo era mucho más breve: en la hora nona, Jesús, habiendo lanzado un fuerte grito, expiró (15,34a.37). Como en otras partes, Pesh (*Markus* II, 491) atribuye la totalidad de 15,33-39 al RP premarcano y lo divide (como siempre) en tres subsecciones (33, 34-36 y 37-39). Para Bultmann (*BHST*, 273-74) toda la sección es secundaria y está “muy desfigurada por la leyenda”, con la posible excepción del v. 37. Taylor (*Mark*, 651) considera 34-37 como material A —es decir, perteneciente a la narración primaria— y el v. 33 como material B. Muchos estudiosos creen que los vv. 34 y 37 (donde Jesús habla o actúa con un fuerte grito) constituyen un duplicado y que, por tanto, sólo uno de ellos es original, o bien los juzgan una creación de Marcos que flanquea material anterior de 35-36. Matera (*Kingship*, 57) ve el texto de 35-36, encerrado entre los vv. 34 y 37, como la tercera sección de escarnio contenida en el RP marcano, tras las burlas de los soldados romanos en el pretorio (15,16-20a) y las de los tres grupos llegados al Gólgota (27-32). (A mi juicio, la burla de 15,36 es mucho más liviana que las de las otras secciones y no del todo paralela.) En 15,35-36, Matera encuentra material encerrado a su vez entre las dos menciones de Elías. (En cuanto a esto debo objetar que la primera referencia a Elías se hace al final del v. 35, por lo cual difícilmente podemos estar ante un comienzo/conclusión. Además, las menciones de Elías no son reiterativas como el “fuerte grito”, sino que aparecen en una descripción progresiva. No desempeñan, pues, una función de cierre.) Si bien me parece forzada la estructura descrita por Matera, juzgo más verosímil su idea de que

Marcos encontró ya en boga el uso del salmo<sup>125</sup> y lo reelaboró en forma de narración coherente. Lührmann (*Markus*, 263) da la impresión de considerar antiguo en su mayor parte el material del pasaje, aunque opina que fue Marcos quien estableció la relación entre Elías y el resto.

Aquí, como en casos anteriores, dudo que tengamos la metodología adecuada para discernir con precisión entre fuentes premarcanas reelaboradas por Marcos y creaciones marcanas. En el COMENTARIO he sugerido una hipótesis más verosímil concerniente a los cuatro evangelios, la cual creo oportuno volver a exponer aquí de forma resumida.

Dos tradiciones separadas —el último grito de Jesús, combinado con el ofrecimiento de vino agrio, y la burla sobre Elías— fueron unidas por Marcos o en la tradición premarcana para ofrecernos la escena que ahora existe en *Marcos/Mateo*, y de ese maridaje ha resultado un relato algo confuso, en que el tema de Elías aparece torpemente relacionado con el grito de Jesús y con el vino. La escena de Marcos/Mateo está llena de reminiscencias escriturísticas: las palabras del grito de Jesús son una cita de Sal 22,2, donde el justo dirige su queja a Dios; el término griego para designar el “vino agrio” es el mismo (*oxos*) que Sal 69,22 utiliza para el vinagre ofrecido en burla al justo por sus enemigos; la venida de Elías es una referencia escatológica concerniente a las palabras del último de los profetas en Mal 3,23. El autor de *EvPe* conocía la tradición de la cita por Jesús de Sal 22,2, pero presenta una diferente traducción del nombre divino. Como la traducción de *EvPe* no parece ser una corrección teológica de Mateo o Marcos (porque el significado no difiere sustancialmente), podría constituir otra forma de la tradición primitiva de la que también se sirvió Marcos.

La versión de *Lucas* parece ser un intento de mejorar la marcana eliminando el tema de Elías, trasladando el ofrecimiento burlesco del vino agrio al conjunto de tres burlas de Jesús en la cruz narradas con anterioridad (cf. §41) y armonizando las palabras del grito de Jesús con la teología lucana de la pasión. En consecuencia, Jesús no utiliza en Lucas el lenguaje de abandono por Dios de LXX Sal 22,2, sino el lenguaje de propia entrega en manos de Dios empleado en LXX Sal 31,6.

*Juan* no muestra conocer el motivo de Elías, pero es posible que conociese la tradición de Sal 22,2 más la del vino agrio (¿en una forma premarcana?). Su noticia de que Jesús dijo: “Nunca estoy solo, porque el Pa-

<sup>125</sup> Pero en la p. 60 considera “apologético” el uso primitivo del salmo en la pasión. Más probable es que el uso primitivo reflejase un intento de los cristianos de conciliar sus creencias con las expectativas que se habían ido forjando con el conocimiento de la Escritura. En todo caso sería un uso apologético no dirigido a convencer o refutar a otros, sino a entender sus propios postulados.

dre está siempre conmigo” (16,32) parece ser un comentario discrepante sobre el tema del sentimiento de abandono por parte de Dios. Juan refleja Sal 22,16; 69,22 y Ex 12,22 en la manifestación de sed por Jesús y en la reacción a ella con el ofrecimiento de vino agrio. (De todas las versiones, ésta es la más pulida.) En consecuencia, las últimas palabras de Jesús, “Está concluido”, además de representar la entrega completamente voluntaria de su vida, marcan el cumplimiento pleno de la Escritura. Este episodio tan acabado hace pensar en composición joánica.

## B. Últimas palabras de Jesús: la tradición más antigua y su historicidad

Hay tres diferentes versiones evangélicas de las últimas palabras de Jesús (Marcos/Mateo, Lucas y Juan); de ellas, como máximo una puede representar la más antigua tradición discernible. La cita de Jesús de Sal 22,2 parece haber sido conocida por todos los evangelistas (aunque dos no la reproducen), y la forma aramea transliterada de Marcos puede ser considerada anterior a la de Mateo. De ahí que a menudo se afirme que el marciano “*Eloi, eloi, lama sabachthani?*” es la tradición cristiana más antigua conocida del grito de Jesús e incluso que esas precisas palabras salieron de sus mismos labios. No se puede aceptar sin más ninguna de ambas afirmaciones, así que deben ser examinadas. Aunque trabajaré con la hipótesis del desarrollo evangélico resumido en los dos párrafos anteriores, mucho de lo que va a quedar señalado al respecto tendrá validez aun cuando sea rechazada esa hipótesis.

Una cita de Sal 22,2 podría ser la tradición más antigua referida en los evangelios; pero ¿fue añadida al relato como consecuencia de reflexión cristiana sobre la crucifixión, o procede del mismo Jesús? No es inconcebible que, históricamente, en medio de los sufrimientos, Jesús diera voz a su desesperación utilizando una oración sálmica que describe el estado de desaliento de un justo atormentado. Puesto que la oración citada por Jesús era el verso inicial del salmo, los cristianos podrían haber seguido el ejemplo de Jesús, buscando en los salmos pasajes para interpretar los otros incidentes de la crucifixión (véase APÉNDICE VI, B2).

Pasemos a examinar los argumentos en pro y en contra de la historicidad<sup>126</sup>. El hecho de que la oración fuera recordada en arameo suele consi-

<sup>126</sup> Zilonka (*Mark*, 46-47) enumera seis argumentos, propuestos por estudiosos católicos a comienzos del siglo XX, que apoyan la idea de que las palabras de Sal 22,2 citadas en Mc 15,34 fueron pronunciadas históricamente por Jesús. Pero más adelante

derarse indicio de su procedencia de Jesús, así como la palabra *Abba* es juzgada muy frecuentemente un *ipsissimum verbum* suyo; ahora bien, una comunidad cristiana que hablaba arameo compuso oraciones en esa lengua (cf., p. ej., *Maranatha* de 1 Cor 16,22). Algunos autores rechazan esta observación afirmando que nada indica que el NT atribuyese a Jesús tales oraciones creadas por cristianos. Pero a este respecto vale la pena examinar Hch 2,27. Aunque aparece en un sermón de Pedro, la cita de Sal 16,10 está expresada en primera persona, lo cual implica que es Jesús quien habla: “No abandonarás [*egkatalaipein*, como en Sal 22,2] mi alma en el Hades, ni permitirás que tu santo experimente corrupción”. El pesimismo de “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” ha sido ofrecido como otro argumento en favor de la historicidad: ningún cristiano habría osado poner un grito tan desesperado en labios del Salvador. Pero ese grito no denota desesperación en sentido estricto (cf. pp. 1242-43, *supra*), y los primeros cristianos seguramente no habrían considerado blasfemo o indigno presentar a Jesús recitando un salmo. El hecho de que los sentimientos de Sal 22,2 tengan sentido expresados por Jesús en el momento de morir refuerza la posibilidad de que citase el salmo. Ahora bien, sólo raramente describen los evangelistas los sentimientos íntimos de Jesús<sup>127</sup>.

Si en la tradición original de las últimas palabras de Jesús no figuraba Sal 22,2, ¿qué podría haber causado que Marcos o un cristiano premarcano insertara el pasaje? Si lo hizo el evangelista se podría apuntar como razón la congruencia de esa cita con la visión pesimista que tenía Marcos de la pasión, porque Sal 22,2 representa la percepción de que Dios no intervino para salvar a su fiel de la muerte. Si el autor de la inserción fue un cristiano premarcano, puesto que desde el principio quedó establecida la idea de que Jesús había muerto “conforme a las Escrituras” (1 Cor 15,3), se podría pensar que el salmo 22 fue uno de los primeros textos de ellas en quedar entremezclado con elementos de la pasión; luego, el uso de Sal 22 habría sido simplemente un paso más<sup>128</sup>. Un argumento contra la atribu-

(169) señala que, hacia el decenio 1970-1980, ninguno de ellos había logrado sobrevivir al pasar por el tamiz de la crítica moderna.

<sup>127</sup> Floris (“Abandon”, 284) argumenta que Sal 22 no refleja la crisis de Jesús al afrontar la muerte, sino la crisis de sus discípulos al tratar de comprender cómo en el plan de Dios cabía que él muriese de aquella manera.

<sup>128</sup> Se ha llamado la atención acerca del midrás *Tehillin* sobre Sal 22,2 (sección 6ª). Allí se declara que en los tres días del ayuno prescrito en Est 4,16 (ayuno que el midrás *Rabá* sobre el pasaje de Ester asocia con la Pascua) hay que decir el primer día: “Dios mío”, y el segundo día: “Dios mío”, y el tercer día: “¿Por qué me has abandonado?” Pero éste es un testimonio demasiado tardío; no nos permite recurrir a tal costumbre para explicar por qué un cristiano primitivo habría puesto Sal 22,2 en labios de Jesús.

ción al mismo Jesús de la cita de Sal 22,2 es que los otros evangelistas (Lucas y Juan) se toman la libertad de cambiar las últimas palabras de Jesús (que deberían haber revestido especial solemnidad) por otras citas o alusiones sálmicas. La sustitución habría sido más fácil si se reconocía que la cita de Sal 22,2 procedía de reflexión cristiana sobre la pasión y que, en consecuencia, una cita de otro salmo podía ser igualmente adecuada. Sopesados los argumentos en pro y en contra, no es posible zanjar la cuestión de si la frase “*Elôî, Elôî, lama sabachthani?*” fue pronunciada por el mismo Jesús.

Suponiendo que la cita de Sal 22,2 proceda de reflexión cristiana, ¿qué otras posibilidades se perfilan para las últimas palabras de Jesús en lo tocante a la tradición premarcana y/o a la historicidad? Lógicamente, parecen ser tres: 1) Jesús guardó silencio; 2) Jesús emitió un fuerte grito sin palabras; 3) Jesús articuló algunas palabras básicas. Pasemos a considerar estas posibilidades una por una.

1. SILENCIO. En Marcos/Mateo, Jesús no ha hablado hasta ahora desde que fue crucificado. Poco tendría de extraño, por tanto, que muriera sin decir nada. (De hecho, no hablando, Jesús habría sido visto como el siervo doliente de Is 53,7, que, cual cordero llevado al matadero, no abría la boca.) En tal caso, las tres referencias evangélicas de las últimas palabras de Jesús representarían el uso de los salmos por los cristianos en su reflexión sobre cómo debió de ser la actitud de Jesús. Aunque no es ilógica, esta propuesta carece de apoyo directo en los evangelios, ya que todos ellos presentan a Jesús hablando en voz alta en el momento previo a su muerte.

2. GRITO SIN PALABRAS. Que Jesús clamó con un fuerte grito está atestiguado de varios modos por los tres sinópticos y *EvPe*. En todos esos testimonios se asignan palabras al grito; pero en Mc 15,37 y Mt 27,50 hay una segunda referencia (¿de reanudación?) a “un fuerte grito”, esta vez sin palabras. ¿Carecía de ellas la versión del grito más antigua, por lo cual las palabras del salmo recogidas en los evangelios representan adición cristiana posterior? Entre quienes han abogado por alguna forma de esta hipótesis cabe mencionar a Bacon, Bertram, Boman, Bultmann, Hauck, Loisy, Pallis, Strathmann, Wansbrough y J. Weiss. A diferencia de lo que sucede en la posibilidad 1, aquí una subsiguiente aportación de palabras habría estado en armonía con lo que se supone que era la tradición original y no en dirección contraria a ella. Para esta propuesta se podría encontrar apoyo en Heb 5,7, con su dato de que Jesús se dirigió “con fuerte clamor... al que tenía el poder para salvarlo de la muerte”, pero no se mencionan palabras en ese clamor. En favor de tal hipótesis se subraya a veces que un crucificado en trance de muerte no estaría en condiciones de articular palabras aunque pudiera emitir un estertor o exhalación, argumento con el

que no estoy de acuerdo<sup>129</sup>. Ocasionalmente se alega que era menos teológico atribuir un grito de muerte a Jesús que presentarlo recitando un pasaje de los salmos, por lo cual el grito sin palabras tiene más visos de historicidad. Pero, como quedó señalado en el COMENTARIO, en “un fuerte grito” hay resonancias apocalípticas, por lo cual puede ser una de las señales de los últimos tiempos (como la oscuridad, la rasgadura del velo del santuario, el temblor de tierra o la apertura de las tumbas) con que los cristianos expresaron la significación de la muerte de Jesús (Schützeichel, “*Todesschrei*”).

3. PALABRAS BÁSICAS. Trabajando a partir de las palabras de Jesús recogidas en los evangelios, algunos estudiosos han barajado la posibilidad de que se tratase de una frase o exclamación más básica. La tesis de Sahlin (“*Verständnis*”) ha atraído la atención de relevantes autores, como Boman o Léon-Dufour. Supone que Jesús dijo en hebreo: *’Ēlî ’attā’* (“Tú eres mi Dios”), que se encuentra cuatro veces en el salterio (22,11; 63,2; 118,28; 140,7; también Is 44,17)<sup>130</sup>. Los presentes pensaron que estaba diciendo en arameo: *’Ēlîyā’ tā’* (“Elías, ven”). Las palabras utilizadas para reproducir y traducir el hebreo hablado fueron confundidas en subsiguientes versiones griegas, lo cual llevó a la cita de Sal 22,2<sup>131</sup>. Quizá el hecho de que Marcos y Mateo eligiesen el versículo de un salmo en que aparecía *’Ēlî ’attā’* podría deberse a un recuerdo de la frase original<sup>132</sup>. Sahlin da un paso más y conjetura que el mismo Jesús tenía en la mente Sal 118,28: “Tú eres mi Dios, y te doy gracias”, es decir, la conclusión de los salmos Hallel, comenzados en la última cena (Mc 14,26)<sup>133</sup>. Sin las

<sup>129</sup> Pero, por otro lado, creo que el hecho de que los crucificados fueran capaces de hablar instantes antes de su muerte (p. 1238, *supra*) tampoco justifica extravagantes proposiciones en el sentido opuesto, como (así Holst, “*Cry*”, 287) que Jesús recitó entero el salmo 22 en la cruz (!).

<sup>130</sup> Léon-Dufour (“*Dernier*”, 678) piensa que tal oración no habría sido inadecuada en el momento de afrontar la muerte y apunta hacia la invocación del nombre de Dios en la Shemá, la declaración de fe en forma de oración más frecuentemente recitada en el judaísmo (“Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios [*’Ēlōhênû*], el Señor es uno”), y hacia la tradición posterior, “El señor es uno”, pronunciada por Aqiba al morir.

<sup>131</sup> Una primitiva transliteración marcana o premarcana en caracteres griegos daba la lectura *Ēlî atha*, traducida al griego como *theos mou ei sy* (“Tú eres mi Dios”), de lo cual es reflejo la presencia de un solo *theos mou* en el códice Vaticanus. Luego, *ei sy* se convirtió en *eis ti*, y el enigmático “Dios mío, ¿por qué?” fue interpretado como parte de Sal 22,2 y completado con palabras de este versículo.

<sup>132</sup> Algunos intérpretes opinan que Juan lo hizo también, ya que conectan “*Tengo sed*” con Sal 63,2: “Oh Dios, mi Dios... de ti tiene sed mi alma”.

<sup>133</sup> Véase tomo I, p. 173, para dudas sobre si ya en la primera mitad del siglo I, cuando murió Jesús, se cantaban los salmos Hallel en la cena de Pascua y sobre si Marcos podía esperar que sus lectores conociesen esa costumbre.

complicaciones que entrañan las teorías de Sahlin, algunos argumentan que Jesús pudo haber gritado simplemente *'Ēlî* (“Dios mío”) en hebreo, por lo cual la expansión a Sal 22,2 y el equívoco sobre Elías quizá partieron de ahí (véase Boman “Letzte”, 112). El paso de *'Ēlî 'attā'* a Sal 22,2 pudo haber sido facilitado por una relación establecida con el tema, porque el midrás *Mekilta* sobre Ex 15,2 (*Shirata* 3), escrito en un momento relativamente temprano de la era cristiana, dice que *'Ēlî*, “Dios mío”, significa el reinado de compasión y clemencia, y cita Sal 22,2: “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” La ventaja de esta proposición en cualquiera de ambas formas es que hace remontarse a Jesús o a la primera etapa de la tradición una formulación básica que guarda alguna semejanza con la tradición evangélica más antigua. Su segunda ventaja es que concuerda con todos los evangelios en la idea de que Jesús habló antes de morir. Si no se acepta que el mismo Jesús citó Sal 22,2 en sus instantes finales (posibilidad no descartable), esta hipótesis es la mejor alternativa. Más no se puede decir.

### C. Causa fisiológica de la muerte de Jesús

La crucifixión no producía lesión directa en ningún órgano vital; por eso, inevitablemente, surge la pregunta de qué factor orgánico o físico causó la muerte de Jesús. Las referencias evangélicas sobre ella, extremadamente lacónicas, ayudan poco a dilucidar esta cuestión. Marcos y Lucas se limitan a decir que expiró, y Mateo probablemente no indica más que eso. Juan, por su parte, subraya el control de Jesús sobre su propia muerte cuando entrega el espíritu, mientras que *EvPe* pone el acento en la intervención de Dios, porque el empleo de la voz pasiva (“fue llevado arriba”) es una circunlocución para aludir a la intervención divina: en estos dos evangelios, la descripción de la muerte de Jesús es claramente teológica. Al comienzo de §18 señalé que expertos en cuestiones jurídicas (abogados, jueces, profesores de Derecho, etc.) han realizado numerosos estudios del proceso de Jesús pensando que con sus conocimientos profesionales estaban en condiciones de arrojar luz sobre la legalidad del procedimiento. Muy a menudo han escrito sin darse cuenta de que los datos recogidos en el NT no pueden ser tratados como si tuvieran la exactitud de actas de tribunales. No es sorprendente, por tanto, que muchos expertos en medicina (doctores, profesores de anatomía, etc.) hayan escrito para explicar la causa de la muerte de Jesús, utilizando las referencias evangélicas como si los detalles conservados en ellas fueran observaciones exactas que hicieran posible un diagnóstico. Por ejemplo, han indicado que Jesús pudo emitir con fuerza uno o más gritos (Marcos/Mateo, Lucas, *EvPe*), que tenía sed (Juan), que murió sorprendentemente pronto (Mc 15,44-45; Jn 19,33) y

que después de la muerte salió sangre y agua de una herida producida por una lanza en su costado. A menudo, los escritores médicos han expresado sus conclusiones sin caer en la cuenta de que alguno de esos datos o todos ellos podían representar simbolismo teológico, en vez de información histórica<sup>134</sup>. Frecuentemente, a los antiguos autores cristianos no se les ocurría especular sobre la causa física porque consideraban que aquella muerte fue milagrosa y estuvo totalmente controlada por Jesús, quien no tenía que morir. Tertuliano (*Apología* 21.19; CC 1.126) explica que Jesús, “con una palabra que expresaba la propia voluntad, entregó su espíritu, anticipando la labor de los verdugos”. Incluso en época tan tardía como el siglo XX, la mayor parte de las explicaciones fisiológicas han estado mezcladas con factores espirituales y cristológicos.

En un examen de las explicaciones médicas efectuado por Wilkinson (“Incident”, 154) se nos informa de que el primer estudio de la muerte de Jesús considerada como una cuestión física fue el de F. Gruner, publicado en 1805. En 1847, el doctor en medicina J. C. Stroud, en *The Physical Cause of the Death of Christ* (ed. rev., 1871) presentó una tesis que llegaría a ser clásica, i. e., la rotura violenta del corazón de Jesús, dando a los predicadores la oportunidad de subrayar que el Señor murió al romperse literalmente el corazón por la ingratitud humana, el pecado, etc. Sin discutir el consentimiento de Jesús en su propia muerte, Stroud ofreció la teoría de que a la rotura natural siguió una hemorragia hacia el pericardio; luego se produjo una coagulación de la sangre, con la consiguiente separación del suero en estado líquido; finalmente, al abrir la lanza el saco pericárdico, ocasionó la salida de las dos sustancias, que aparecieron como sangre y agua. La tesis de Stroud encontró apoyo en el libro del Dr. W. Hanna, *The Last Days of Our Lord's Passion* (1868), y todavía fue defendida por A. R. Simpson (“Broken”) en 1911. Pero, gradualmente, la experiencia médica actual ha demostrado que las roturas cardíacas no ocurren espontánea-

<sup>134</sup> En su artículo “Autopsy”, que lleva el subtítulo “Biblical Illiteracy Among Medical Doctors” (Incultura bíblica entre los médicos), D. E. Smith es devastadoramente crítico de Edwards et al. (un pastor metodista y dos profesionales de la Clínica Mayo) por la falta de sentido crítico manifestada en su artículo de 1986, “On the Physical Death of Jesus”. Se pregunta (en p. 14) cómo una publicación científica, el *Journal of the American Medical Association*, pudo publicar algo que la inmensa mayoría de los especialistas bíblicos juzgaría como “no científico” y “seudointelectual”. Smith es duro, pero ha expuesto un problema real; cf. notas 138, 139 y 141, *infra*. Sin embargo, los criterios a que se atiene el propio Smith (pp. 4-5) sobre lo que es histórico (las decisiones del “Seminario de Jesús” y la opinión de P. Winter de lo descrito en los evangelios sobre los procedimientos legales judíos no corresponde a la norma judía seguida habitualmente) inducen a desear una mayor profesionalidad en los estudios bíblicos.

mente ni como consecuencia de un estado de angustia extrema, sino que son resultado de una previa afección del músculo cardíaco. Aparte de que la coagulación de la sangre en el pericardio habría requerido más tiempo después de la muerte del que le es concedido en el evangelio. Los artículos de Merrins y Sharpe constituyen refutaciones médicas de la tesis de Stroud sobre la rotura cardíaca, si bien a su modo conservan el elemento sobrenatural y el volitivo<sup>135</sup>.

La siguiente tesis que pasó a ser clásica identificaba la causa de la muerte como asfixia. Su más famoso proponente era el cirujano francés P. Barbet<sup>136</sup>. Éste publicó en 1950 un estudio de la crucifixión basado sobre todo en sus propias investigaciones de un par de decenios antes y en las realizadas por el Dr. LeBec en los años veinte, pero también, de modo no desdeñable, en el Sudario de Turín como representación fiel del cuerpo sin vida de Cristo. Se había experimentado con soldados germano-austriacos de la primera guerra mundial, colgándolos vivos de ambas manos en un poste. Traducidos los espantosos resultados a la crucifixión, se perfilaba como posible la teoría siguiente. Sujeta a la cruz por las muñecas y los tobillos, la víctima trasladaba su peso a las piernas<sup>137</sup>. Si no había un soporte para la parte inferior del tronco ni para los pies, el peso muerto del cuerpo pronto hacía que el crucificado se derrumbase sobre sí mismo, exhausto. Los músculos intercostales que facilitan la respiración quedaban demasiado débiles para poder funcionar; los pulmones, incapaces de vaciarse, se llenaban de dióxido de carbono, y la muerte llegaba por asfixia. Barbet (*Doctor*, 119-20) opinaba que, después de la muerte, una lanzada horizontal procedente de la derecha penetró en Jesús por el quinto espacio intercostal y, llegando al corazón, perforó la aurícula derecha (que siempre tiene sangre) y el pericardio (cuyo suero brotó luego como agua). Aspectos de la teoría de la asfixia se creyeron confirmados por experimentación nazi en Dachau, y tal enfoque encontró durante la década de los sesenta ulterior apoyo en otro médico francés, J. Bréhan. Una variación de la misma teoría fue propugnada en 1986 por el Dr. W. D. Edwards, de la Clínica Mayo: el principal efecto

<sup>135</sup> Las réplicas de Young a Sharpe y de Southerland a Sharpe y Young indican la intensidad del debate a comienzos de la década 1930-1940. Encontramos así rechazado un estudio médico porque su autor no ha tenido suficientemente en cuenta que el propio Jesús entregó su espíritu.

<sup>136</sup> Mucho antes, S. Haughton, que era sacerdote y médico, en *The Speaker's Commentary on the New Testament*; ed. F. C. Cook (Londres: Murray, 1881) IV, 349-50, había expuesto la idea de que Jesús murió de asfixia y de rotura cardíaca (Stroud).

<sup>137</sup> En esta teoría, la fractura de las piernas habría acelerado la muerte, porque una vez quebradas ya no podían sostener el peso del cuerpo.

patofisiológico de la crucifixión fue una interferencia con la respiración y, por tanto, la asfixia<sup>138</sup>. Gilly (*Passion*, 120-21) atribuyó la muerte de Jesús a asfixia progresiva acontecida cuando, por el efecto de todos los sufrimientos precedentes, los músculos respiratorios fueron afectados de convulsiones tetánicas<sup>139</sup>.

Se han elaborado muchas otras hipótesis<sup>140</sup>. En cuanto a la lanzada, Primrose ("Surgeon") plantea la posibilidad de que la flagelación hubiese dañado el abdomen y de que, acaso alcanzado por la lanza, saliera de él sangre y agua. Lossen ("Blut") opina que la lanzada afectó no sólo a arterias en el tercer espacio intercostal (causando el brote de sangre), sino también al pulmón (del que salió suero, tomado por agua). En una serie de artículos (especialmente "Wound" [1957]), Sava, un médico neoyorquino, sostenía que los experimentos de Barbet no eran válidos, porque fueron realizados con cadáveres de más de veinticuatro horas. El fluido pericárdico tendría que haber pasado por el pulmón para llegar a la superficie del tórax, y un cadáver reciente no habría presentado el túnel abierto imaginado por Barbet para ese paso. Aparte de que el pericardio no podía contener más de seis o siete centímetros cúbicos de fluido. Según la teoría del propio Sava ("Wounds" [1954]), la flagelación ocasionó una hemorragia en la cavidad pleural, entre las costillas y los pulmones, produciendo un fluido que acabó disgregándose en una parte serosa y clara y otra roja oscura.

Por lo que respecta a la causa de la muerte, Edwards apunta a una combinación de asfixia y shock hipovolémico<sup>141</sup>; y, de hecho, la insuficiencia de irrigación sanguínea de las diversas partes del cuerpo entra en diversas teorías mixtas; por ejemplo, Marcozzi ("Osservazioni") propone

<sup>138</sup> Edwards (1461) no excluye la deshidratación ni un fallo cardíaco congestivo como posibles factores concomitantes, y en 1463 dice: "Queda por determinar si Jesús murió de una rotura cardíaca o de un fallo cardiorrespiratorio". El agua que brotó de la herida producida por la lanza era probablemente un líquido seroso pleural y pericárdico (1463). Así, de algún modo, a pesar de decantarse principalmente por la asfixia, Edwards combina esa solución con otras del siglo anterior, incluida alguna que felizmente había sido descartada por la mayoría.

<sup>139</sup> A. M. Dubarle, *EspVie* 96 (5; 30 ene. 1986) 60-62, en una reseña mordaz, expresa la esperanza de que en la práctica de la medicina no cometa Gilly tan numerosos errores como deja percibir en su libro.

<sup>140</sup> Resúmenes de ellas se encuentran en Wilkinson, "Physical", y Blinzler, *Prozess*, 381-84.

<sup>141</sup> Su artículo ("On the Physical"), escrito en colaboración con otros autores, ofrece con tanta seguridad como falta de sentido crítico una combinación de datos procedentes de referencias bíblicas, del Sudario de Turín y de libros sobre prácticas de crucifixión. Una lectura en la que a cada paso es recomendable la cautela.



asfixia relacionada con fallo circulatorio. A veces se ha sugerido que el shock causó una dilatación aguda del estómago, el cual se llenó de un fluido acuoso oscuro. El shock habría sido provocado por causas psicológicas y físicas, como la angustia en Getsemaní, la pérdida de sangre en la flagelación y una permanencia de entre tres a seis horas en la cruz<sup>142</sup>. En la convicción de que los relatos evangélicos ofrecen una historia detallada, algunos han tratado de refutar esta propuesta subrayando el vigor y el fuerte grito de Jesús antes de morir. Pero E. Sons (*Benedictine Monthly* 33 [1957] 101-6) recuerda que, en la segunda guerra mundial, un tipo de shock resultante de extremo castigo físico dejaba a las víctimas plenamente conscientes hasta el instante de la muerte. También se ha apuntado como causa una embolia derivada de daño producido en vasos sanguíneos durante la flagelación.

A mi parecer, el más grave defecto de la mayor parte de los estudios que he mencionado hasta ahora es que fueron escritos por médicos que no se ciñeron a su ciencia, dejando que una interpretación literal de las referencias evangélicas influyera en sus juicios sobre la causa física de la muerte de Jesús. No hay indicios de que los evangelistas supieran personalmente algo acerca de tal materia, y el mejor modo de tratar sobre ella sería emplear a fondo los conocimientos médicos para determinar la posible causa directa de la muerte de cualquier persona crucificada (y no citar ni un solo dato bíblico como corroboración). El reciente estudio de Zugibe ("Two"), médico forense y especialista en patología, se acerca a ese ideal. Rechaza la teoría de LeBec, Barbet y otros sobre la asfixia, argumentando que los experimentos en los que ellos se basan fueron realizados con hombres colgados de las manos colocadas casi verticalmente sobre la cabeza. Él ha experimentado con voluntarios cuyos brazos, en simulada crucifixión, formaban con la vertical del poste a partir de los hombros, un ángulo de 60° ó 70°, sin que amenazase una situación de asfixia. Afirma que el shock producido por la deshidratación y la pérdida de sangre es la única explicación médica verosímil para la muerte de Jesús en la cruz. Obviamente, ninguno de los comentaristas médicos ha llegado a una certeza sobre la cuestión; y aunque el único modo de aproximarse más a ella sería probar con la crucifixión real, confiamos en que práctica tan bárbara haya quedado confinada para siempre en el pasado.

<sup>142</sup> Wilkinson ("Physical", 105) explica esto bien. Ball y Leese ("Physical", 8) opinan: "La angustia y un shock oligémico producido por traumatismo pudieron funcionar como una combinación letal que condujo a la muerte repentina de Cristo por síncope cardíaco".

## D. Interpretaciones fantásticas que niegan la crucifixión

Pese a sus deficiencias, los estudios médicos recién descritos dan la debida importancia al testimonio unánime de los evangelios respecto a que Jesús murió en la cruz. Con ciertas dudas, pero también con la esperanza de que pueda ser de utilidad, he decidido ofrecer un breve examen de las teorías que interpretan lo referido en los evangelios transformándolo en una narración radicalmente distinta. Es triste comprobar que cuanto más fantástica es una teoría, más promoción encuentra y mayor interés despierta entre el público. Gente que nunca se molestaría en leer un análisis responsable de las tradiciones sobre cómo Jesús fue crucificado, murió, fue sepultado y resucitó queda fascinada cuando tiene noticia de un "nuevo hallazgo" concerniente a la irrealdad de la crucifixión y muerte de Jesús, sobre todo si su vida subsiguiente incluye una escapada a la India con María Magdalena. Bien hagan gala de un racionalismo dirigido a desacreditar el aspecto milagroso, bien se envuelvan en la seductora capa de la ficción, esas "sensacionales" interpretaciones modernas suelen reproducir antiguos argumentos que negaban la muerte de Jesús en la cruz, explicando las referencias de la misma como producto de una confusión o de una simulación.

1. CONFUSIÓN. En el siglo II se conocían algunas formas de la idea de que no había sido Jesús, sino otro, el crucificado en el Gólgota. Según Ireneo (*Adv. haer.* 1.24.4), Basílides el gnóstico sostenía que no fue Jesús quien sufrió, "sino un tal Simón de Cirene, que, obligado a llevar la cruz en lugar de él, ... por ignorancia y equivocación fue quien acabó crucificado". Si esta versión circulaba ya en el siglo I, pudo haber sido una de las razones por las que Juan pasó por alto la tradición del Cirineo e insistió en que sólo Jesús había cargado con la cruz (pp. 1092-93, *supra*).

Tomás, a quien Juan aplica tres veces el sobrenombre de "el Gemelo" (11,16; 20,24; 21,2), fue identificado equivocadamente en las comunidades cristianas de lengua siríaca, sobre todo de la región de Edesa, con Judas, uno de los cuatro "hermanos" de Jesús mencionados en Mc 6,3 y Mt 13,55. Así se creó la figura de Judas Tomás, el hermano gemelo de Jesús, una imagen popular en círculos gnósticos<sup>143</sup>. La idea de que Jesús tenía un hermano gemelo pudo contribuir de algún modo al surgimiento de la tesis de que alguien semejante a Jesús en el aspecto fue crucificado en lugar de él. Una forma gnóstica de ella es la afirmación de que se crucificó la

<sup>143</sup> Testimonio de ello son escritos como el *Libro de Tomás el Atleta* (II.138.2,4), el *Evangelio de Tomás* (II.32.11) y los *Hechos de Tomás* (1).



aparición corporal de Jesús, pero no al Jesús real (que era puramente espiritual)<sup>144</sup>. Cerinto distinguía entre el Jesús terreno y el Cristo celestial, porque Ireneo (*Adv. haer.* 1.26.1) informa de que Cerinto pensaba que Cristo descendió sobre Jesús en el bautismo y que “Cristo volvió a separarse de Jesús al final: Jesús sufrió y resucitó, mientras que Cristo permaneció impasible, siendo como era un ser espiritual”. En el escrito de Nag Hammadi *Apocalipsis de Pedro* (VII.81.7-35) leemos que Pedro vio dos figuras relacionadas con la víctima de la crucifixión: a una los verdugos le estaban clavando manos y pies; la otra se hallaba subida en un árbol y se reía a la vista de lo que pasaba. “El Salvador me dijo: ‘El que ves en el árbol, feliz y risueño, es el Jesús vivo, mientras que ese cuyas manos y pies clavan es su parte carnal, su sustituto expuesto a la vergüenza, el que vino bajo su apariencia’”. El *Segundo tratado del gran Set* (VII.51.20.50-52) contiene esta declaración: “Visité una morada corporal. Eché primero al que estaba en ella y entré... Él era un hombre terreno; pero yo soy de arriba, de los cielos”. La confusión que esto causó durante la pasión entre los no iluminados por el conocimiento es descrita gráficamente: “Fue otro, el padre de ellos, quien bebió la hiel y el vinagre, no yo... Fue otro, Simón, quien llevó la cruz sobre su hombro” (VII.56.6-11).

El Corán (4.156-57) critica a los judíos por “decir: ‘Nosotros matamos al Mesías, Jesús, el hijo de María, el mensajero de Alá’, cuando no lo<sup>145</sup> mataron ni crucificaron, sino que ello/él fue fingido [o: un doble fue puesto] delante de sus ojos...<sup>146</sup> Y, ciertamente, ellos no lo mataron”. Apologistas islámicos han señalado que Mahoma no habría tenido inconveniente en aceptar

<sup>144</sup> La visión de Taciano era ambiguamente similar a la gnóstica. Baarda (nota 78, *supra*), informando sobre la versión siríaca (entonces recientemente disponible) del comentario de Efrén al *Diatessaron* de Taciano, encuentra en ella la tesis de que la divinidad fue separada de Jesús al morir y escondida de él por una fuerza o poder (véase *EvPe* 5,19). A. d’Alès, *RechSR* 21 (1931) 200-1, informa de que algunos escritores de los siglos IV y V pensaban que la divinidad abandonó el cuerpo de Jesús acompañando su alma.

<sup>145</sup> No es seguro si el énfasis está puesto en la negación o en el pronombre. Si es en éste, hay una interpretación sustitutiva. Tröger (“Jesus”, 215) informa de que todas las interpretaciones islámicas giran en torno a una sustitución. La interpretación más común postula que fue otro el crucificado: un discípulo; un personaje conocido, de nombre Sergio, o alguien (p. ej., Judas) cuya apariencia fue cambiada por la de Jesús. Algunos teólogos chifés modernos sostienen que aunque el cuerpo de Jesús murió, su espíritu fue llevado al cielo. Tröger (218) afirma que el mismo Mahoma “de ninguna manera pretendió negar la crucifixión y muerte de Jesús como hecho histórico”. Probablemente quiso decir que en realidad vive el verdadero profeta, porque no se le puede dar muerte.

<sup>146</sup> La oscurísima frase que he omitido parece decir que los mismos judíos no tienen certeza sobre ello.

la muerte de Jesús, por lo cual el hecho de que no la aceptase indica que tuvo una revelación de Dios al respecto. Pero no sabemos cuánto sabía Mahoma del cristianismo ortodoxo. El cristianismo árabe, el que él conocía, procedía seguramente de Siria, era heterodoxo y podía ser portador de las ideas gnósticas de la sustitución a las que hemos hecho referencia. (Tröger, “Jesus”, 217, apunta la posibilidad de que los comentaristas del Corán estuvieran familiarizados con los textos gnósticos.) La idea de un Jesús fingido nos lleva a otro aspecto de los enfoques que niegan su muerte por crucifixión.

2. SIMULACIÓN. La idea de la crucifixión como un engaño circulaba en la antigüedad. En 1996 se llamó la atención sobre una defensa del Islam escrita hacia el año 1000 por Abd al-Jabbar<sup>147</sup>. En la parte dirigida contra el cristianismo, el autor basaba sus argumentos no sólo en los evangelios canónicos, sino también en traducciones de escritos siríacos del siglo V. Al parecer eran composiciones de una secta judeocristiana de época temprana, que no consideraba a Jesús de origen divino (¿la secta de los nazarenos, del siglo II?). Según la narración subyacente, Judas convino con los judíos en señalarles a Jesús el Nazareno; por eso, en medio de una gran multitud reunida para la Pascua, “Judas Iscariote tomó la mano de un hombre y la besó”, echando seguidamente a correr. Los judíos agarraron al hombre así señalado y lo llevaron ante Pilato, pero el hombre sollozó y lloró y negó que jamás hubiera dicho ser el Mesías. Al-Jabbar, interpretando que Judas había señalado deliberadamente a un hombre distinto de Jesús, utiliza esta historia para probar que Mahoma tenía razón. ¿Habla en realidad de un engaño de Judas el documento del siglo V, o fue interpretado en una lectura a la luz del Corán? Si la referencia era verdaderamente a un engaño, ¿se remontaba tal noción a los primeros tiempos del grupo judeocristiano, o quedó contaminada su idea de la crucifixión entre los siglos II y V? Comoquiera que fuese, hacia el año 1000 había entrado Judas en teorías sobre simulaciones como el responsable de un desenlace muy diferente del que ofrecen los relatos más aceptados de la muerte de Jesús<sup>148</sup>.

A veces, es Jesús mismo el autor del engaño. Ya hemos recordado la noticia de Ireneo sobre la tesis de Basíledes relativa a que en realidad el crucificado fue Simón de Cirene. Éste pudo ser confundido con Jesús porque “Jesús, por su parte, adoptó la figura de Simón y estuvo allí riendo”.

<sup>147</sup> S. Pines, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source* (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 2.13; Jerusalén: Central Press, 1966) esp. 54, 56. S. M. Stern, “Quotations from Apocryphal Gospels in Abd al-Jabbar”, *JST NS* 18 (1967) 34-57, esp. 44-45.

<sup>148</sup> Para variantes de la teoría sobre el engaño de Judas, cf. el APÉNDICE IV; en muchas de ellas, Judas no quería que Jesús muriese y esperaba su puesta en libertad, por lo cual fue presa de un remordimiento terrible al ver que era ejecutado.

Una forma especial de la teoría de la simulación postula que alguna de las veces en que se ofreció vino a Jesús —de todos evangelios, sólo bebido en Jn 19,30—, la bebida contenía un narcótico que lo dejó aparentemente muerto pero en condiciones de ser reanimado al marcharse sus verdugos. Heppner (“Vermorderte”) informa de una variante propuesta por G. B. Wiener en 1848 y recuperada hacia 1920, según la cual a Jesús le dieron vino de morión, también llamado *vino de la muerte*. Recibía el nombre de *mōrios*, cierta planta utilizada para hacer filtros, una especie de belladona, a veces identificada con la mandrágora blanca. Plinio (*Historia natural*, 21.105; §180) la describe como un veneno que mata más rápidamente que el opio y que, mezclada con vino, produce embotamiento. Heppner (664-65) habla de un escrito apócrifo donde se refiere que la hermana de Judas dio de ese vino a Jesús, apesadumbrada del daño que había causado su hermano. Thiering (*Qumran*, 217-19) expone la teoría de que el sumo sacerdote Jonatán, compasivamente, ofreció a Jesús vino mezclado con veneno (*cholē*, “hiel”) para abreviarle el sufrimiento. Después de probarlo, Jesús quedó inconsciente y con aspecto de haber muerto. Simón el Mago (un médico), que había sido crucificado con él y al que habían quebrado las piernas, fue depositado en una cueva sepulcral junto con Jesús (y con Judas). Asegura Thiering: “Dentro del sepulcro, Simón el Mago actuó rápidamente, pese a tener las piernas rotas. Extrajo jugo de áloe y, mezclándolo con mirra, lo hizo pasar por la garganta de Jesús. El veneno aún no absorbido fue expulsado, y hacia las tres de la madrugada vio que Jesús iba a sobrevivir”.

En 1965, H. J. Schonfield causó sensación con su libro *The Passover Plot*, proponiendo una gran simulación. Jesús preparó la escena de su entrada en Jerusalén y deliberadamente indujo a Judas a traicionarlo. Escogió para su muerte la víspera de Pascua, a fin de que su cuerpo no tardara en ser bajado de la cruz. La bebida que se le dio hallándose en ella estaba preparada para que quedara inconsciente, con objeto de que más tarde, cuando José de Arimatea reclamase el cuerpo, pudiera ser reanimado. El plan fracasó a causa de la lanzada, que al poco de serle asestada le produjo la muerte real... Sin duda, muchos de los que se apresuraron a comprar el libro pensaban que con él iban a conocer lo último que se había logrado averiguar a través de investigación seria.

El escrutinio que acabamos de realizar evidencia que no hay nada nuevo bajo el sol en cuanto a teorías imaginativas. Ellas muestran que, en lo tocante a la pasión de Jesús, a pesar del dicho popular, la fantasía supera a la realidad (la parca realidad de los datos disponibles), incluso en la capacidad, buscada o no, de generar ganancias...

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §37, partes 7ª, 8ª y 9ª.)

## §43

### Jesús crucificado, parte 4ª: Acontecimientos subsiguientes a la muerte de Jesús

#### a) Efectos externos (Mc 15,38; Mt 27,51-53; [Lc 23,45b])

##### TRADUCCIÓN \*

MARCOS 15,38: Y el velo del santuario fue rasgado en dos, de arriba abajo.

MATEO 27,51-53: <sup>51</sup>Y he aquí que el velo del santuario fue rasgado de arriba abajo, en dos. Y la tierra fue sacudida, y las rocas fueron hendidas, <sup>52</sup>y los sepulcros fueron abiertos, y muchos cuerpos de los santos que dormían fueron resucitados. <sup>53</sup>Y habiendo salido de los sepulcros después de la resurrección de él entraron en la ciudad santa; y fueron hechos visibles a muchos.

[LUCAS 23,45B: (<sup>44</sup>Y era ya alrededor de la hora sexta, y vino la oscuridad sobre la tierra entera hasta la hora nona, <sup>45a</sup>habiéndose eclipsado el sol.) <sup>45b</sup>El velo del santuario fue rasgado por medio. (<sup>46</sup>Y gritando con un fuerte grito, Jesús dijo: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”.)]

*EvPe* 5,20-6,22: <sup>520</sup>Y a la misma hora [mediodía], el velo del santuario de Jerusalén fue desgarrado en dos. <sup>621</sup>Y luego sacaron los clavos de las manos del Señor y lo depositaron en el suelo; y toda la tierra fue sacudida, y sobrevino un gran temor. <sup>622</sup>Entonces el sol brilló, y se vio que era la hora nona.

\* Conviene repetir una vez más, y el lector sabrá comprenderlo, que estas traducciones literales son sólo una herramienta de estudio y que, en consecuencia, no están destinadas a ser leídas en público ni juzgadas por sus méritos literarios. Por ejemplo, en los textos que vienen a continuación, donde aparece la voz pasiva (“fue rasgado”) se podría haber empleado la pasiva refleja (“se rasgó”), pero ésta habría señalado menos claramente a Dios como agente.

10,41-42 (Al amanecer del domingo, los presentes oyeron una voz dirigida desde los cielos a la gigantesca figura del Señor sacado del sepulcro): <sup>41</sup>“¿Has predicado a los que dormían?” <sup>42</sup>Y una respuesta se oyó desde la cruz: “Sí”.

#### COMENTARIO

Entre la muerte de Jesús (§42, *supra*) y su sepultura por José de Arimatea (§46-47, *infra*), hay dos grupos de sucesos o reacciones frente a esa muerte. a) Efectos externos, a menudo físicos, de naturaleza extraordinaria (Mc 15,38; Mt 27,51-53; *EvPe* 5,20-6,22). En la presente sección (§43) vamos a estudiar esos efectos físicos: la rasgadura del velo del santuario, la sacudida sísmica, la apertura de los sepulcros, la resurrección de los cuerpos de los santos que dormían, su entrada en la ciudad santa y su hacerse visibles para muchos. Después de la muerte de Jesús, ni Juan<sup>1</sup> ni Lucas mencionan ninguno de tales efectos, aunque antes de ella es referida la rasgadura del velo en el RP lucano (23,45b). b) Reacciones de los presentes (Mc 15,39-41; Mt 27,54-56; Lc 23,47-49; Jn 19,31-37; *EvPe* 7,25-8,29<sup>2</sup>). Esas personas son el centurión, los que custodiaban a Jesús, las multitudes allí reunidas, las mujeres, los “judíos” hostiles y los soldados llegados para llevarse los cuerpos. Aunque sus reacciones están en algunos casos estrechamente relacionadas con los acontecimientos físicos (p. ej., el centurión reacciona a la rasgadura del velo), el tratamiento de ellas queda reservado para la próxima sección (§44).

En *a*) se hace patente la necesidad de una subdivisión. La rasgadura del velo, mencionada en Marcos, Mateo, Lucas y *EvPe*, será tratada en primer lugar. Seis fenómenos extraordinarios referidos sólo por Mateo entre los evangelios canónicos (con uno de ellos reflejado en *EvPe*) constituirá el segundo grupo de la subdivisión. Desde la época neotestamentaria en adelante, los comentaristas han hecho gala de gran agudeza al interpretar esos acontecimientos, y se necesitará considerable discusión en mi COMENTARIO para conseguir que interpretaciones tan sobreaabundantes (por interesantes que puedan ser) no puedan ser confundidas con lo que cada evangelista deseaba transmitir dando noticia de tales sucesos ni con lo que probablemente entendían sus oyentes/lectores del siglo I.

<sup>1</sup> Lo más próximo a un efecto externo y físico en Juan es el agua y la sangre que salen del costado punzado de Jesús (19,34).

<sup>2</sup> En realidad, *EvPe* ha mezclado las dos clases de reacciones. Entre los efectos externos de 5,20-6,22 (rasgadura del velo, temblor de tierra, vuelta del sol) encontramos “sobrevino un gran temor”; pero la mayor parte de las reacciones humanas (de los judíos, de Pedro y sus compañeros) se producen después. Para un análisis de lo que ha hecho *EvPe*, véase pp. 1341-42, *infra*.

## La rasgadura del velo del santuario (Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 23,45b; *EvPe* 5,20)

La interpretación de lo que narran aquí los evangelios es, a mi juicio, relativamente fácil. Las complicaciones surgen de la introducción de una interpretación del velo incluida en Hebreos, así como de intentos de discernir cuál es el velo del templo histórico al que se hace referencia y el significado que ello aportaría. La existencia de una tradición distinta sobre la rotura del dintel del templo ha entrado también en la discusión. Tales cuestiones serán tratadas una por una.

*Papel de este fenómeno en los relatos evangélicos.* El lenguaje utilizado para describir la rasgadura del velo (*katapetasma*) es considerablemente similar en todos los casos:

- Marcos: Y el velo del santuario fue rasgado en dos, de arriba abajo.  
Mateo: Y he aquí que el velo del santuario fue rasgado de arriba abajo, en dos.  
Lucas: El velo del santuario fue rasgado por medio.  
*EvPe*: El velo del santuario de Jerusalén fue desgarrado en dos.

Doce de las trece palabras griegas son idénticas en Marcos y Mateo. La única diferencia consiste en que el simple *kai* (“y”) de Marcos será usado por Mateo para introducir seis fenómenos adicionales en 27,51b-53; pero al mencionar este primer fenómeno, el único que toma de Marcos, Mateo decide subrayarlo con la expresión inicial *kai idou* (“Y he aquí que”), utilizada por él una docena de veces<sup>3</sup>, pero nunca por Marcos. Lucas, además de trasladar la rasgadura del velo a antes de la crucifixión, ha convertido el duplicado marcano (“de arriba abajo” y “en dos”) en una sola expresión “por medio”<sup>4</sup>. En cuanto a *EvPe*, dada su proclividad a emplear un vocabulario diferente, es notable encontrar un solo cambio significativo: *diarēgnynai* (“desgarrar”) por *schizein* (“rasgar”). Aquí, *EvPe* podría haber sido influido por el uso de *diarēgnynai* en Marcos/Mateo para la acción del sumo sacerdote de rasgarse las vestiduras al acusar a Jesús de blasfemia durante el proceso en el sanedrín<sup>5</sup>. Al parecer, *EvPe* se dirigía a un público con poco conocimiento de Palestina, y de ahí la necesidad de especificar

<sup>3</sup> Dada tal frecuencia, me siento inclinado a cuestionar el intento de Witherup (“Dead”, 577) de convertir esta expresión del v. 51a en parte de la secuencia temporal del cap. 27 (v. 46: hora nona; v. 48: inmediatamente después; v. 57: atardecer).

<sup>4</sup> Lucas utiliza *mesos* más que Marcos y Mateo juntos. La cuestión de si también este cambio tiene importancia teológica será discutida después.

<sup>5</sup> Desafortunadamente, no se ha conservado ese proceso en la copia subsistente de *EvPe* (que empieza con el proceso ante Herodes/Pilato); quizá este apócrifo seguía el uso de Mateo (26,65 [Mc 14,63]).

“el santuario de Jerusalén”. Conscientes, pues, de la similitud básica entre las respectivas formulaciones de los evangelios, pasemos a interpretar cada una de ellas.

*Marcos.* Dos veces antes, ambas en el RP, Marcos ha hablado de *naos*, “el santuario”<sup>6</sup>. Ante los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín se dio falso testimonio contra Jesús, acusándolo de haber dicho: “Yo destruiré este santuario hecho por manos y en tres días construiré otro no hecho por manos” (14,58). Estando ya Jesús en la cruz, los que pasaban cerca de ella lo insultaban (*blasphēmein*): “¡Eh! El que destruye el santuario y lo construye en tres días...” (15,29). Parte del significado de la presente narración, que constituye una tercera referencia al santuario, consiste en que mediante la rasgadura del velo queda justificado Jesús: de algún modo, con ella es destruido el lugar santo. (Hay otra serie casi idéntica de tres pasajes, en la que al “sí” de Jesús a la pregunta de si es el Mesías, el Hijo de Dios [14,61], siguen la burla basada en esa afirmación [15,32] y las palabras que, dándola por válida, hacen justicia a Jesús [15,39].) Pero Marcos no explica exactamente cómo la rasgadura del velo destruye el santuario, por lo cual tenemos que analizar la imagen considerando sus dos elementos principales: la rasgadura en sí y el velo del santuario.

1) La rasgadura. Claramente, la forma pasiva “fue rasgado” indica que el agente es Dios<sup>7</sup>. Al comienzo del ministerio de Jesús, los cielos fueron “rasgados” para que la voz de Dios pudiera hablar a través de ellos y enaltecer a Jesús, diciendo: “Tú eres mi Hijo amado” (1,10-11). Ahora, Dios interviene de nuevo, rasgando el velo del santuario, a fin de que en el siguiente versículo el centurión pueda declarar: “Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios”<sup>8</sup>. En 15,34, clamando con un fuerte grito y fuera de sí, Jesús ha expresado su sentimiento de haber sido abandonado por Dios, lo cual ha provocado las burlas de los presentes; ahora, con su violenta acción de rasgar (*schizein*), Dios responde enérgicamente, no sólo para defender a Jesús, al que *no* ha abandonado, sino también para manifestar su ira contra los jefes de los sacerdotes y el sanedrín que condenaron

<sup>6</sup> Aunque lo que Jesús dice del “templo” (*hieron*) o hace en él no deja de estar relacionado con su actitud hacia el “santuario”, lo más probable es que la evocación inmediata haya sido de pasajes que utilizan el mismo vocabulario.

<sup>7</sup> Tradiciones posteriores atribuirán la rasgadura al templo mismo o a los ángeles; pero, en cualquier caso, el verdadero agente es Dios.

<sup>8</sup> Motyer (“Rending”) utiliza de un modo exagerado este paralelismo, intentando ver en la presente escena un Pentecostés marciano: puesto que hubo un descenso del Espíritu (1,10: *pneuma*) cuando los cielos fueron rasgados al comienzo de Marcos, también lo hay al final con la rasgadura del velo, como queda sugerido al expirar Jesús (15,37: *ekpnein*).

a su Hijo a sufrir tal muerte. Varios testimonios confirman esta interpretación de la rasgadura como una reacción de enojo. En *TestLev* 10,3, cuando Dios no puede soportar por más tiempo Jerusalén a causa de la maldad de sus sacerdotes, es rasgado el velo del templo para que ellos no puedan ocultar esa vergüenza<sup>9</sup>. En *EvPe*, las señales que rodean la muerte de Jesús, incluida la rotura en dos del velo del santuario (5,20), muestran que él es justo (8,28) y llevan a los judíos, los ancianos y los sacerdotes a exclamar: “¡Malditos pecados nuestros! Se acerca el juicio y el fin de Jerusalén” (7,25). De hecho este evangelio, utilizando el verbo *diarēgnynai* (“desgarrar”), sugiere una conexión entre la acción del sumo sacerdote de desgarrar sus vestiduras ante el sanedrín al pedir la muerte de Jesús en Mc 14,63 (donde, como ha quedado dicho, también se emplea *diarēgnynai*) y la rasgadura del velo al producirse la muerte, con esta segunda acción como airada respuesta a la primera<sup>10</sup>. Después de todo, en ese mismo momento del proceso en el sanedrín, Jesús advirtió al sumo sacerdote y a sus otros jueces de que verían venir al Hijo del hombre con potestad para juzgar (14,62), y ese juicio ha comenzado ya en la cruz.

Si bien la ira es el simbolismo predominante en la rasgadura de Mc 15,38, ¿hay también un elemento de pena por lo sucedido a Jesús y/o por lo que está aconteciendo al santuario y a Jerusalén? El códice Bezae y la VL añaden a “rasgado... en dos” la palabra “partes”. ¿Tenía el primer autor de la adición el pensamiento puesto en 2 Re 2,12, donde Eliseo, inconsolable tras ver desaparecer a Elías, desgarró su manto en dos piezas (¿diferente palabra griega?). La conexión pudo haber sido sugerida por las referencias a Elías de Mc 15,35-36, en el momento de la muerte de Jesús. Daube (“Veil”, 24) utiliza esto para argüir a favor de la pena y apunta también al Talmud babilónico (*M. Q.* 25b), donde se enumeran las ocasiones de duelo por las que es oportuno rasgar los propios vestidos para nunca recomponerlos. Una de ellas es la destrucción del templo y de Jerusalén (una primera rasgadura por el templo y luego otra mayor por Jerusalén)<sup>11</sup>. Atri-

<sup>9</sup> En una serie de artículos, M. de Jonge ha explorado la primitiva exégesis cristiana de la rasgadura del velo, utilizando principalmente los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. Ya se consideren los *Testamentos* como una obra judía glosada por cristianos o como una composición cristiana, es claro que un cristiano trabajó en los pasajes que voy a citar aquí.

<sup>10</sup> Tal conexión efectuada en la antigüedad por *EvPe* es más verosímil que el intento de Bailey (“Fall”, 104) de crear un paralelo entre la división del “velo” (i. e., los vestidos) de Jesús en Mc 15,24 y la división del velo del santuario. Este propuesto paralelo, además de no serlo en cuanto a vocabulario, implica poca similitud simbólica.

<sup>11</sup> Como parte de la conexión entre la rasgadura del velo del santuario y la de los vestidos, Daube apunta a la palabra aramea/hebreá *parḡōd*, que significa tanto “cortina” como “túnica”.

buyendo la rotura del velo a la acción de un ángel, Melitón de Sardes dice en su homilía *Sobre la Pascua* (98) que aunque el pueblo se abstuvo de desgarrar sus vestidos a la muerte de Jesús, un ángel desgarró el suyo. Los indicios no son concluyentes, pero no hay que descartar el tema añadido de la pena.

2) El velo del santuario. Ese velo debía de tener como función principal servir de barrera entre el lugar santo y lo profano; por tanto, rasgarlo suponía destruir el especial carácter sagrado que hacía de ese espacio cerrado un santuario. Frente a la noción del santuario como morada divina –idea compartida por judíos y paganos– la rasgadura del velo podía significar que la divinidad o su simple presencia había abandonado el lugar. Según Ez 10, la gloria de Dios abandonó el templo con ira por las idolatrías allí practicadas, inmediatamente antes de que Dios se sirviese de los babilonios para destruirlo. En *2 Baruc*, un apócrifo judío que habla de la destrucción de Jerusalén por los romanos (a los que describe como babilonios), un ángel se lleva el velo y otros enseres del santo de los santos (6,7) antes de que una voz haga la siguiente invitación: “Entrad, enemigos, venid, adversarios, porque se ha ido el que guardaba la casa” (8,2). Una forma cristiana de esta imagen se puede ver en Tertuliano (*Adv. Iudaeos* 13.15; CC 2.1388), quien refiere que un espíritu santo (un ángel) solía morar en el templo antes del advenimiento de Cristo, que es el templo; también *Didascalia Apostolorum* 6.5.7 (ed. Funk, 312): “Se fue del templo [dejándolo] abandonado, desgarrando el velo y llevándose el espíritu santo”. La afición marcana a la duplicación produce aquí un extraordinario efecto literario: el velo del templo es rasgado “de arriba abajo” y “en dos”, por lo cual queda irreparable. Así pues, para Marcos, esa rotura significa que al morir Jesús el santuario dejó de existir como tal; el edificio seguía estando allí, pero ya no era un lugar santo. Además de indicar simbólicamente lo que ya había pasado, la rasgadura del velo servía como señal de lo que estaba aún por suceder y como ominosa advertencia de un castigo sin remisión. (Quienes leyeran Marcos cuando los romanos destruyeron físicamente el santuario del templo de Jerusalén o en los años subsiguientes debieron de ver en ello el cumplimiento de lo que había sido indicado con la rotura del velo. Después de todo, el Jesús marcano les había aconsejado que estuvieran atentos a las señales en los recintos sagrados [13,14]: “Cuando veáis que la abominación desoladora está donde no debería... los que estén en Judea, que huyan a los montes”). Como una señal negativa después de la muerte, la rasgadura se encuentra en paralelo con la oscuridad sobrevenida antes de morir Jesús. El día del Señor con su carga de castigo estaba siendo anunciado.

*Mateo*. Aquí, por un lado, se intensifica el carácter ominoso, apocalíptico de lo que trae consigo la muerte de Jesús. Los lectores de Mateo han oído a Jesús recriminar a Jerusalén porque mata a los profetas, predicien-

do: “Mirad, vuestra casa está abandonada y desierta” (23,37-38). ¡Cuánto mayor la ira divina por la muerte del Hijo (21,33-41)! Para ilustrar esto, la desgarradura del velo va acompañada de una sacudida sísmica y del hendidamiento de las rocas, fenómenos que, como veremos en la próxima subsección, son señales apocalípticas de los últimos tiempos, frecuentes en el AT y en la literatura judía primitiva. Por otro lado, la apertura de los sepulcros de muchos cuerpos de los santos que dormían, y su hacerse visibles a muchos en Jerusalén, aun formando parte todo ello del esperado contexto apocalíptico, son señales positivas. Mateo pone de relieve que el juicio divino ha empezado con lo negativo y lo positivo.

*Lucas*. Este evangelio narra la rasgadura del velo del santuario en 23,45b, inmediatamente antes de la muerte de Jesús (véase §42); pero ya advertí de que reservaba para este lugar el estudio de tal fenómeno. La posición no obedecía a una intención de interpretar la referencia lucana a través de Marcos, sino a que al trasladar Lucas la rasgadura a un lugar entre la oscuridad sobre toda la tierra y las palabras de Jesús ha producido una ambigüedad que puede apreciarse mejor ahora que hemos examinado el simbolismo de este suceso en Marcos/Mateo. Si Lucas ha situado la rasgadura del velo en una posición distinta, también, en cierto modo, la entiende de modo un tanto diferente. Después de la reubicación, en la interpretación del fenómeno son posibles dos líneas de interpretación: a) retiene algo de su fuerza negativa y está unido a la oscuridad inmediatamente precedente como una señal de descontento divino; b) ha adquirido fuerza positiva y está unido a las últimas palabras de Jesús como una reacción positiva en contraste con la oscuridad. Ya he señalado (pp. 1236-37, *supra*) que deliberadamente no traduje la partícula *de* en 23,45b porque sobre desde bases puramente gramaticales no es posible decidir si *de* tiene sentido conjuntivo, del que resulta “y (también)” en beneficio de la interpretación *a*, o sentido adversativo, del que resulta un “pero” favorecedor de la interpretación *b*. (En mi traducción intenté reflejar la existencia de esa partícula, pero sin orientar la exégesis de modo que v. 45b apareciera como una frase independiente<sup>12</sup>.) Pasemos a considerar cada una de ambas interpretaciones.

a) Vinculación de la rasgadura del velo con la oscuridad. Lc 23,47-49 (su estudio, en §44, *infra*) presentará tras la muerte de Jesús tres tipos de personas que reaccionan favorablemente, mostrando así el sentido salvífico de la muerte. A mi entender, esa agrupación en tres categorías es una

<sup>12</sup> Sylva (“Temple”, 242) entiende que la frase, independiente en la *NEB*, “seguramente es autónoma, sin estrecha conexión con lo que precede ni con lo que sigue”. No es ésta mi interpretación: el fenómeno puede estar relacionado con lo uno o con lo otro.

construcción lucana, destinada a crear una correspondencia con las tres reacciones favorables a Jesús anteriores a su crucifixión (23,26-32), agrupación también peculiar del tercer evangelio. En tal contexto optimista después de la muerte de Jesús, Lucas no podía permitir que la ominosa rotura del velo permaneciese donde él la había tomado de Marcos, y la trasladó a un contexto ya hosco, situándola antes de la muerte para formar una unidad con la oscuridad que cubrió la tierra entera desde alrededor de la hora sexta hasta la hora nona mientras Jesús sufría en la cruz (23,44-45). Combinada con el fenómeno oscuridad/eclipse, la rasgadura del velo del santuario ofrece un conjunto de aciagos portentos en los cielos y en la tierra. Tal arreglo convenía a la teología lucana de otra manera<sup>13</sup>. En el proceso del sanedrín, Lucas no incluyó la predicción de que Jesús destruiría el santuario; por tanto, no había necesidad de referir su cumplimiento después de la muerte de Jesús. Desde la perspectiva lucana, el templo no perdió su valor sagrado por nada sucedido en vida de Jesús, porque el relato de esa vida empezó y terminó con una escena dentro del recinto del templo (1,9 [*naos*]; 24,53 [*hieron*]). De hecho, en los comienzos del cristianismo en Jerusalén, los creyentes en Jesús iban diariamente al templo a orar (Hch 2,46; 3,1). Sólo con Esteban se nos dice que el Altísimo no mora en casa construida por manos, aunque sean las de Salomón (7,48-59), y Esteban es condenado en su comparecencia ante las autoridades por haber hablado contra el lugar santo, diciendo: “Ese Jesús el Nazareno destruirá este lugar”<sup>14</sup>. Al no aceptar la visión marcana de que la rasgadura del velo era la reacción airada de Dios, Lucas ha evitado que el santuario judío quedase desacralizado a partir de la muerte de Jesús. Puesto que el velo es rasgado antes de ella, tal acontecimiento constituye ahora un aviso de que el continuo rechazo de Jesús acabará causando la destrucción del lugar santo, especialmente cuando el rechazo llega al punto de matar a los que (como Esteban) lo dan a conocer<sup>15</sup>. Para Marcos, la desgarradura des-

<sup>13</sup> Para lo que sigue véanse las útiles observaciones de F. Weinert, *CBQ* 44 (1982) 69-70.

<sup>14</sup> Tal declaración es presentada como un falso testimonio en Hch 6,13-14. Esto no se debe a que el dicho no sea cierto, sino a que se entiende mal quién es el agente. No es el mismo Jesús quien actúa para destruir el lugar santo; es la actitud de los dirigentes, y especialmente de los sacerdotes, hacia él y sus seguidores la ocasión de un castigo divino que priva al lugar santo de su santidad. El martirio de Esteban marca un viraje decisivo en la actitud cristiana hacia el templo. Aunque posteriormente, en Hechos, Pablo irá al templo (21,26), ya ha declarado (17,24) que el Señor de cielo y tierra no mora en santuarios (*naos*) hechos por manos humanas.

<sup>15</sup> Green (“Death”, 556) percibe una acentuación ligeramente distinta: “El templo no ha llegado a su fin... Pero ya no es el centro alrededor del cual gira la vida. Más que servir como punto de confluencia de todos los pueblos bajo el imperio de Yahvé, ahora deviene punto de partida para la misión en todos los pueblos”.

pués de la muerte de Jesús representaba la destrucción presente de la santidad del lugar y servía como señal de una destrucción futura menos simbólica; para Lucas, el mismo hecho, pero situado ahora antes de la muerte, no pasa de ser una señal ominosa que apunta hacia el futuro (el cual es narrado por él en Hechos).

b) La desgarradura del velo, conectada a las últimas palabras de Jesús. Este enfoque ha sido expuesto por Peletier y también, impresionantemente, por Sylva. Aunque parte de la argumentación que lo sustenta concierne a la visión del velo en Hebreos (la cual examinaré después), voy a tratar aquí sobre la cuestión exclusivamente en relación con Lucas. Si se da un sentido adversativo a la partícula griega *de* en Lc 23,45b (“Pero el velo del santuario fue rasgado por medio”), se puede interpretar este fenómeno como una reacción a la oscuridad sobre la tierra entera: el velo ha sido rasgado a fin de que Jesús pueda pasar a través la oscuridad para ir a poner su espíritu en las manos de su Padre, como declara él mismo inmediatamente después de la rasgadura. Varios factores favorecen esta explicación. El velo ya no es rasgado “en dos, de arriba abajo” como en Marcos —una imagen más violenta—, sino “por medio”, como al pasar alguien a través de él. En el inicio de este evangelio (1,35), la venida del Espíritu sobre María trajo la concepción del Hijo de Dios; al comienzo del ministerio (3,21-22), el cielo se “abrió” y el Espíritu Santo, habiendo descendido sobre Jesús, declaró como una voz procedente del cielo: “Tú eres mi Hijo amado”. Ahora, en sus últimas palabras, este Hijo grita a al Padre, devolviendo su espíritu a las manos de Dios. Pero ¿por qué a través del velo rasgado del santuario? Recordemos que, poco después de su nacimiento, Jesús fue presentado al Señor en el templo de Jerusalén (2,22-27). A los doce años de edad fue encontrado por sus padres en el templo y se justificó alegando que debía estar en la casa de su Padre. Más tarde, Lucas ha descrito el templo como “una casa de oración” (19,46), como el lugar de presencia divina; por eso es concebible que ahora Jesús (o su espíritu) pase a través del velo rasgado al santuario celestial que contenía esa presencia. Sabemos por la carta a los Hebreos que entre los primeros cristianos había algunos que pensaban de esta manera (véase *infra*). Un argumento adicional es elaborado sobre la muerte de Esteban (Hch 7,55-59): éste ve los cielos abiertos y a Jesús de pie a la derecha de Dios, y dice al morir: “Señor Jesús, recibe mi espíritu”. A través de los cielos abiertos ofrecía su espíritu a Jesús, ya elevado al cielo (Hch 1,11), así como Jesús había ofrecido el suyo a su Padre a través del velo rasgado en el santuario. Si Lucas cambió las últimas palabras del grito de desolación marcana en una reverente afirmación de confianza, ¿por qué no podía haber cambiado la rasgadura del velo marcana, de señal negativa de destrucción del santuario, en señal positiva de salida hacia Dios?

Esta interpretación es posible; pero no la considero acertada<sup>16</sup> porque presta insuficiente atención a las palabras exactas utilizadas por Lucas, como el verbo “rasgar” (*schizein*) y el nombre “santuario” (*naos*). Tanto al comienzo del ministerio como en la muerte de Esteban, cuando Lucas describe la apertura de los cielos como punto de paso para el espíritu (en su descenso sobre Jesús o en su ascenso desde Esteban), lo hace con un verbo. De hecho, en el bautismo (3,21) cambia la expresión marcana “rasgarse [*schizein*] los cielos” y utiliza un verbo más suave: “abrir”. El único otro uso por Lucas de *schizein* en su evangelio, aparte del correspondiente a la rasgadura del velo, muestra que no se le escapaba su fuerza: en 5,36 introdujo este verbo en la parábola sobre el remiendo con tela de un vestido nuevo (Mc 2,21 tenía *airein*). Y las dos solas apariciones de *schizein* en Hechos (14,4; 23,7) tienen que ver con una multitud dividida en dos, a favor o en contra de Jesús. Así pues, fuera del caso que ahora nos ocupa, nunca emplea Lucas *schizein* en relación con la apertura de un paso, por lo cual la presencia aquí de este verbo que él tomó de Marcos (en contraste con lo que hizo en 3,21) indica un propósito de aprovechar su fuerza negativa. También hay que tener cuidado con las generalizaciones, conectando las declaraciones de Lucas sobre el templo (*hieron*) con su referencia al santuario (*naos*) en este punto, copiada de Marcos<sup>17</sup>. Su otro único uso de “santuario” en el evangelio (1,9.21.22, para el lugar donde Zacarías desempeñaba su función sacerdotal) sugiere que el evangelista era consciente de la diferencia entre los dos términos. Nada indica que Lucas viera a Jesús como sacerdote, por lo cual sería muy extraño que el Jesús lucano (él mismo o su espíritu) pasara por el santuario, lugar donde sólo los sacerdotes entraban. Lucas tenía una actitud positiva hacia el templo (como se ha postulado en la interpretación a), pero quiso conservar la destrucción del santuario, el lugar donde los sacerdotes y especialmente el sumo sacerdote servían a la presencia de Dios, porque sabe que los sacerdotes y especialmente el sumo sacerdote continuarán con su hostilidad a Jesús, persiguiendo a Pedro, Juan, Esteban, Pablo y otros cristianos (Hch 4,6; 5,17; 7,1; 9,1-2.21; 22,30; 23,14; 24,1; 25,2).

En suma, pues, sin rechazar en su totalidad esta segunda interpretación (b) de Lucas, me inclino sin duda por la primera (a), en la que la ras-

<sup>16</sup> Por otras razones distintas de las que yo propongo, Green (“Death”, 550-52) también discrepa de Sylva, y subraya que puesto que la oscuridad, con todo lo que tiene de negativa, se produce antes de la rasgadura del velo, tiene que interpretarse este otro acontecimiento.

<sup>17</sup> No puedo por menos de mencionar el título del artículo de Sylva (la cursiva es mía): “The Temple Curtain and Jesus’ Death in the Gospel of Luke” (La cortina del templo y la muerte de Jesús en el evangelio de Lucas).

gadura del velo del santuario (como la oscuridad) es una señal negativa de la ira de Dios, aunque para Lucas esa ira no sea inmediatamente destructiva como para Marcos. Porque hay un elemento de ignorancia entre los que matan a Jesús (Lc 23,34; Hch 3,17), se concede un período de gracia antes de que pase a ser una verdad cristiana que Dios no mora en casas hechas por manos de hombres y que Jesús de Nazaret destruyó ese lugar santo (Hch 7,48-49; 6,13-14).

Tras comentar las tres referencias sinópticas de la rasgadura del velo del santuario, lo normal habría sido que yo procediera a considerar los otros fenómenos narrados sólo por Mateo (27,51b-53). Pero no puedo pasar tan fácilmente a hacerlo desde mi interpretación de la rasgadura como una señal negativa en Marcos/Mateo (y que probablemente lo es también en Lucas), sin detenerme a tratar sobre varias cuestiones complementarias por las que otros especialistas llegan a una interpretación distinta. Puesto que en los párrafos inmediatamente anteriores he examinado diversos enfoques de la referencia lucana de la rasgadura (un examen necesario por la nueva ubicación que le ha asignado Lucas), voy a dirigir primero la atención a una diferente interpretación de la rasgadura del velo en Marcos.

*El velo en Hebreos.* En esta carta no se emplean nunca las palabras *naos* (“santuario”), *hieron* (“templo”) y *schizein* (“rasgar”), sino que utilizando la imagen de la tienda anterior al templo, el tabernáculo, se realiza una notable descripción de Jesús como el sumo sacerdote de la nueva alianza que actúa de manera similar a la del sumo sacerdote veterotestamentario en el Día de la Expiación (Yom Kippur). Esa descripción contiene las únicas tres otras menciones del *katapetasma* (“velo”) referido en las tres escenas sinópticas de la muerte. En Heb 6,19-20, Jesús, sacerdote perpetuo según el orden de Melquisedec, es presentado como un precursor que ha entrado en “el lugar interior del velo” (una estancia interior separada de la exterior por un velo). La descripción del tabernáculo israelita en 9,2-3 habla de la estancia exterior de la tienda, llamada el “lugar santo”, y de la estancia que, situada “detrás del segundo velo, era llamada el ‘santo de los santos’”<sup>18</sup>. En 10,19-20 se infunde ánimo a los lectores: “Tenemos confianza de entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, una entrada que él inauguró para nosotros como un camino nuevo y vivo a través del velo, esto es, de su carne”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> El texto de Hebreos supone –pero no menciona– la existencia de un primer velo a la entrada del lugar santo.

<sup>19</sup> A juzgar por la analogía del sumo sacerdote israelita debemos suponer que, como el velo, la carne era algo a través de lo que tenía que pasar Jesús (¿la encarnación del Hijo de Dios?) para ir al cielo.



Para lo que nos proponemos, es innecesario valorar todas las ideas sobre cómo interpretar esta imagen. La siguiente explicación no carece de verosimilitud. Una vez al año, el sumo sacerdote judío pasaba a través del *katapetasma*, el velo que separaba el lugar santo del santo de los santos; en este espacio más interior incensaba la tapa (*kappōret*) del arca de la alianza<sup>20</sup> y la rociaba con la sangre de un novillo y de un macho cabrío previamente sacrificados (Lv 16,11-19). Asimismo, según Hebreos, el sumo sacerdote Cristo pasó a través del *katapetasma*, que es su carne, al santo de los santos, que es el más alto cielo, llevando su propia sangre a fin de consumir allí el sacrificio iniciado en la cruz. De ese modo abrió el camino para que los creyentes pudieran entrar en el santuario celestial. ¿Es Ef 2,13 (“Vosotros, que antes estabais lejos, habéis sido aproximados por la sangre de Cristo”) una forma independiente de la misma idea?

Reflexionando sobre las plegarias marcano-mateanas de Jesús en Getsemaní y en la cruz, encontramos un paralelo en Heb 4,14-16; 5,7-10 cuando Jesús, un sumo sacerdote puesto a prueba como nosotros mismos, “dirigió plegarias y súplicas con fuerte clamor y lágrimas al único que podía salvarlo de la muerte”. Nuestro modo de explicar tal paralelismo fue postular una tradición muy primitiva de la plegaria dirigida por Jesús a Dios antes de morir, tradición que se desarrolló mediante el uso de los salmos, cristalizando como una narración en Marcos e, *independientemente*, como un himno en Hebreos. No es improbable, por tanto, que en el presente caso hubiera una primitiva idea teológica de que la muerte de Jesús redefinía la presencia de Dios entre el pueblo elegido, situada hasta entonces en el santuario (santo de los santos) velado según la regulación litúrgica israelita. En el proceso de desarrollo que condujo a la referencia marcana, esta idea fue combinada con la profecía contra el santuario jerosolimitano, que según Jesús iba a ser destruido a menos que fuera oída su proclamación del reino de Dios. El rechazo de ella crucificando a Jesús produjo la destrucción simbólica del santuario, mediante la rotura irreparable del velo que lo distinguía como el lugar de la presencia de Dios; quedaba así prefigurada la destrucción física final del templo por los romanos. En la línea independiente de desarrollo que condujo a hebreos, esta idea fue combinada con la teología de Cristo como el sumo sacerdote de la nueva alianza. Una vez más (implícitamente), el santuario de Jerusalén ha perdido todo su significado, aunque no por destrucción; ahora, la presencia de Dios en el santuario celestial es descrita como abierta a todos los que siguen a Jesús a través del velo.

<sup>20</sup> El arca existía en los santuarios preexílicos, pero no en el templo de tiempos de Jesús. Ello, junto con el hecho de que el edificio del templo no fue encargado por Dios como lo había sido el tabernáculo, podría explicar por qué Hebreos tomó de éste su imagen.

Tal manera de entender la relación entre los pasajes de Hebreos sobre el *katapetasma* y Mc 15,38 no presenta mayor problema para la interpretación de Marcos ya expuesta. Ambos escritos neotestamentarios estarían ofreciendo distintos desarrollos de una misma tradición<sup>21</sup>, en los que la imagen final resultante difiere mucho: en Marcos, una rasgadura del velo destructiva hace que el santuario pierda su sacralidad; en Hebreos, una apertura positiva del velo conduce a la presencia de Dios en un santo de los santos celestial. Los problemas surgen, sin embargo, cuando la visión positiva de Hebreos es introducida en la explicación de Mc 15,38, de modo que se da al pasaje marciano: a) una interpretación sólo positiva (p. ej., el velo fue rasgado para que Jesús pudiera llevar a otros al santuario), o b) una interpretación positiva y negativa<sup>22</sup>. ¿Qué valoración podemos hacer de estos casos?

A mi entender, *a* es imposible. Sin duda sería muy agradable que del relato marciano de la muerte de Jesús emergiera una imagen totalmente positiva (como la imagen resultante de Lc 23,47-49), quedando así eliminadas las implicaciones antijudías de una acción destructora divina contra el santuario de Jerusalén. Pero la interpretación *a* desconecta indebidamente el uso de *naos* en Mc 15,38 del que se hace de ese término griego

<sup>21</sup> Si bien dos autores pudieron haber pensado independientemente uno del otro en el cambio de lugar de la presencia divina, es menos probable que, sin la influencia de una tradición común, se les ocurriera a ambos el símbolo clave del *katapetasma* relacionado con la muerte de Jesús. También, como se hará evidente por mis referencias a la literatura judía, en las descripciones del castigo divino de Jerusalén entraban tradicionalmente el santo de los santos y sus enseres; y es evidente que la tradición cristiana primitiva utilizó el mismo simbolismo. Además de los pasajes sobre el velo (interior) tenemos Rom 3,25 con su mención del *hilastērion* (*kappōret*).

<sup>22</sup> Con frecuencia, los comentaristas no distinguen entre *a* y *b*; además discrepan (como veremos) sobre si fue rasgado el velo exterior para permitir el acceso al lugar santo, o si lo fue el interior para permitir el acceso al santo de los santos. Entre los estudiosos que de una manera u otra dan una interpretación positiva a la rasgadura en alguno de los evangelios sinópticos están Bartsch, Benoit, Caird, Ellis, Gnlika, Linne-mann, Motyer, Pelletier, Sabbe, Schneider, Taylor, Vögtle y Yates. Lindeskog (“Veil”, 134) cree, como yo, en la existencia de una tradición subyacente a los sinópticos y a Hebreos, pero supone que era positivo el sentido de esa tradición anterior. No todas las interpretaciones positivas son iguales a la ofrecida en Hebreos. Por ejemplo, en *Test-Ben* 9,4 es rasgada la cortina (*haplōma*) del santuario, con el resultado de que el Espíritu de Dios se derrama como fuego sobre todos los gentiles. Efrén (*Comentario sobre el Diatessaron* 21.4-6; SC 121.376-78) enumera diversas actividades de ese Espíritu, como el uso del velo rasgado para cubrir dignamente el cuerpo desnudo de Jesús en la cruz. Jerónimo (Epístola 120, *Ad Hedybiam* 8; CSEL 55.490) y otros Padres de la Iglesia piensan que hubo revelación de misterios del cielo cuando fue rasgado el velo y, en relación con esto, algunos de ellos citan 1 Cor 13,12 y 2 Cor 3,13-18. Una interpretación gnóstica de este tipo se encuentra en el *Evangelio de Felipe* II,3; 85.5-21.



en dos pasajes marcanos anteriores, ambos pertenecientes al RP y relativos a la destrucción del *naos* por Jesús. Además se desentiende del elemento de violencia implícito en la rasgadura (*schizein*). Es injustificable pasar completamente por alto estos factores basándose en la imagen de Hebreos, para la que nunca se emplea *naos* ni *schizein*.

A primera vista, la interpretación *b* merece más atención porque respeta el sentido negativo exigido por la secuencia marcana<sup>23</sup>. Pero hay que probar que de algún modo es aplicable a Mc 15,38 la explicación positiva que se encuentra en Hebreos. Quienes responden afirmativamente ofrecen dos argumentos básicos. Uno de ellos es que, a su juicio, en la primera referencia a *naos*, de Mc 14,58, hay también una parte positiva: se habla no sólo del *naos* hecho por manos, sino también de la construcción de otro *naos* no hecho por manos. (Generalmente olvidan que la segunda referencia a *naos*, en 15,29, tiene sólo la parte negativa: en la frase hay una intención indicativa de que, avanzando la narración, un objetivo principal de Marcos será mostrar la destrucción del *naos*.) Pero la percepción de que en la desgarradura del velo de 15,38 hay un cumplimento tanto positivo como negativo del anuncio de Mc 14,58 (así Vögtle, "Markinische", 374-75) es discutible, porque el elemento positivo (si hay necesidad de él) estaría en la declaración del centurión de que Jesús es Hijo de Dios, y no tendría nada que ver con el velo. Esa declaración de 15,39 es el eje del segundo argumento ofrecido por los proponentes de la interpretación *b*. En 44 veremos que el centurión que reconoce la verdadera identidad de Jesús puede representar a los gentiles dispuestos a reconocer lo que los judíos negaban. Sin embargo, algunos estudiosos llevan la idea más lejos para argüir que Jesús, después de pasar por el velo al santuario celestial, está empujando a llevar a otros a través de ese velo<sup>24</sup>. Al considerar este argumento, uno puede quedar desconcertado por la total falta en Mc 15,38-39 de lenguaje que lo apoye y de una referencia siquiera implícita al cielo. (La imagen de Marcos no corresponde en absoluto a la escena lucana donde Jesús promete a uno de los malhechores que ese día estará con él en el paraíso [23,40-43].) Si volvemos la atención hacia Mc 14,58, la positiva declaración de Jesús relativa a *construir* otro santuario no hecho por manos no nos hace pensar en un santuario celestial, puesto que éste tiene seguramente una existencia fuera del tiempo. Más probable es la sustitución de un santuario consistente en creyentes, como en otros pasajes del NT que imagi-

<sup>23</sup> Teóricamente cabría discutir si la rasgadura del velo puede ser negativa y positiva a la vez, pero los símbolos son notoriamente resistentes al principio de contradicción.

<sup>24</sup> Se ha apelado a Hch 7,55-56, donde Esteban eleva la vista al cielo: "Mirad, veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios".

nan un templo compuesto de piedras vivas (tomo I, p. 536). En esa interpretación, Mc 15,39 estaría presentando al primer nuevo creyente después de la muerte de Jesús y, en consecuencia, el comienzo de la construcción de otro santuario. Pero tal exégesis de 15,39 no apoya en nada una lectura positiva de la rasgadura del velo. En conjunto, pues, no veo ninguna razón sólida para dar a Mc 15,38<sup>25</sup> una interpretación positiva tomada de Hebreos, donde el velo es rasgado para que Jesús pueda entrar en el santuario celestial llevando a otros detrás.

*Los velos del templo contemporáneo de Jesús.* Interpretaciones distintas de la que yo postulo para Mc 15,38 se han realizado partiendo del significado especial que tenía el velo en el templo herodiano. Los argumentos que las sostienen están basados a su vez en la suposición de que los evangelistas conocían ese significado y de que nosotros podemos llegar a descubrirlo, por lo cual se han publicado numerosos artículos de investigación histórica en torno a la cuestión. Antes de finalizar mi tratamiento de ella expresaré mi desacuerdo, desde el punto de vista hermenéutico, con todo el enfoque; mas, por el momento, voy a exponer los datos disponibles. Ya al ver que Fitzmyer (*Luke II*, 1518) cuenta trece cortinas o velos en el templo se vislumbra lo complicado del asunto; pero esa complicación puede ser aún mayor. Mucho de lo que se dice acerca de los velos tiene como fundamento descripciones del tabernáculo ofrecidas en el Pentateuco. Puesto que el tabernáculo era una tienda que los hebreos llevaban en su errar por el desierto, los elementos de separación dentro de ella consistían principalmente en cortinas. Pero en esas descripciones hay superpuestos recuerdos de una construcción más permanente que levantaron los israelitas en Siló cuando lograron controlar las tierras altas de Judea y Samaría. Del templo de Salomón tenemos descripciones pormenorizadas, y también conocemos, aunque con menos detalle, el de Zorobabel. En cuanto al templo herodiano que existía en tiempos de Jesús, hay algunos pasajes de Josefo y Filón (así como recuerdos mucho más tardíos en la Misná y el Talmud, frecuentemente idealizados)<sup>26</sup>. Las noticias que nos han llegado sobre un templo de época anterior a la un determinado autor están a menudo coloreadas por la experiencia que ese au-

<sup>25</sup> Entre quienes se posicionan a favor de una interpretación negativa (aunque con diferencias en cuanto al matiz y al evangelio referido), cabe mencionar a Danker, Dormeyer, Grundmann, Juel, Lohmeyer, Lührmann, Marshall, Maurer, Schenke, Schmid, Schreiber y Zahn.

<sup>26</sup> Permítaseme dejar a un lado la complicación adicional de que el templo herodiano no estaba terminado en vida de Jesús, por lo cual incluso la utilización de noticias de Josefo sobre el templo ya totalmente construido podría constituir un anacronismo. Sobre las complicaciones de las varias descripciones de los velos, cf. Légasse, "Voiles".

tor tenía de la construcción existente en su tiempo, y complicadas ulteriormente por el deseo de hacer ver que el templo, aunque esencialmente una empresa humana (real), era conforme a las directrices que Dios había dado a través de Moisés para el tabernáculo. Naturalmente, los espacios estaban divididos en el templo por medio de paredes y puertas; pero no podemos decidir siempre si la mención de cortinas y velos es un anacronismo, o si esos elementos eran mantenidos por tradición en muchos vanos entre dos estancias y en otros huecos, aunque fueran ya innecesarios. Por ejemplo, 1 Re 6,31-34 habla de puertas, mientras que 2 Cr 3,14 describe un velo que conducía al santo de los santos. Josefo (*Ant.* 8.3.3; §71-75) se refiere a puertas con velos o colgaduras, y *Aristeas* 7.86 dice que el velo (*katapetasma*) exterior estaba hecho a la medida de las puertas, las cuales evidentemente eran dejadas abiertas, puesto que el aire hinchaba y movía el velo. En general, cuando leemos acerca de los velos del santuario existentes en tiempos de Jesús debemos ser cautos y comprobar si lo que se nos dice está basado en descripciones contemporáneas del templo herodiano o es una mezcla de referencias anteriores de dudosa aplicabilidad.

Para el presente estudio revisten importancia dos o tres velos. Dentro del patio más interior del área del templo herodiano se levantaba el templo sagrado propiamente dicho, dividido en dos estancias. Entrando desde fuera se encontraba el lugar santo (*Hēkāl*), y al final de esa primera estancia estaba el paso a la otra pieza, más pequeña, llamada el santo de los santos (*Dēbîr*; véase en *NJBC* 76,42 el dibujo del templo salomónico, que marcó la pauta). Los dos velos que nos importan son los que colgaban en el acceso al lugar santo desde el patio (el velo exterior) y en la entrada desde el lugar santo al santo de los santos (el velo interior)<sup>27</sup>. Un tercer velo (que llamaré de recinto) entra también en el debate, ya que en el tabernáculo había un velo en el acceso al conjunto de ese espacio sagrado, y las narraciones bíblicas no son siempre claras respecto a qué entrada (a un espacio abierto o a la estructura) se alude. (Légasse, "Voiles", 568-71, niega que hubiera un velo de recinto en el templo salomónico o en el de Zorobabel.) ¿A cuál de tales velos hacen referencia los sinópticos al narrar la rasgadura del *katapetasma*? El vocabulario empleado para designar los velos interior y exterior no es rigurosamente coherente: *katapetasma* se utiliza tanto para el velo interior como para el exterior<sup>28</sup>, aunque más frecuente-

mente para el interior, mientras que *kalymma* se emplea para el velo exterior (y el de recinto) pero, hasta donde he podido investigar, nunca para el interior<sup>29</sup>.

Así pues, en cierta medida, el vocabulario induce a pensar que los evangelistas sinópticos tenían el velo interior en la mente al escribir la palabra *katapetasma* (si realmente trataban de especificar). También apunta en esa dirección el hecho de que *katapetasma* alude claramente en Hebreos al velo interior que cerraba la entrada al santo de los santos<sup>30</sup>. Pero muchos intérpretes afirman que los sinópticos se referían al velo exterior que se encontraba en la entrada al lugar santo desde el patio<sup>31</sup>. Según ellos, el velo exterior, a diferencia del interior, debía de ser visible a distancia. Por eso, los que entienden Mc 15,39 (donde el centurión vio que Jesús había expirado) como que también vio literalmente la rotura del velo (Mt 27,54: vio "esos sucesos")<sup>32</sup> tienden a pensar que la rasgadura ocurrió en el velo exterior. ¿Cambiaría algo si hubiera sido así? Eso depende de si el velo ex-

<sup>29</sup> En las siguientes enumeraciones no pretendo ser exhaustivo. 1) Menciones del velo de recinto se encuentran en Ex 27,16; 35,17; 38,18; 39,40; 40,8,33; Nm 4,26, utilizando *mesek* en hebreo y *kalymma* ("cortina") en el griego de los LXX, aunque Filón (*De vita Mosis* 2.19; §93) habla de *hyphasma*, i. e., una pieza tejida. 2) Menciones del velo exterior se encuentran en: Ex 26,36-37; 35,15; 39,38; 40,5,28; Nm 3,25,31; 4,25, utilizando *mesek* en hebreo y *kalymma*, *katakalympa*, *kalymma katapetasmatos* y *epipastron* ("cortina corrida") en el griego de los LXX. Filón lo denomina *kalymma* en *De vita Mosis* 2.21; §101, pero *katapetasma* (una vez modificándolo como "el primer velo") en *De specialibus legibus* 1.171,231,274. Igualmente, al velo exterior se alude en Lv 21,23 y Nm 18,7, que utilizan *pārōket* en Hebreos y *katapetasma* en griego. 3) Menciones del velo interior se encuentran en Ex 26,31-33; 30,6; 35,12; 39,34; 40,21; Nm 4,5, empleando *pārōket* en hebreo y *katapetasma* en el griego de los LXX (y de Filón). Es digno de ser señalado que mientras que la mención en hebreo de los velos exterior e interior en Ex 36,35-37 los distingue entre *mesek* y *pārōket*, el griego de los LXX (37,3-5) emplea *katapetasma* para ambos.

<sup>30</sup> Que aquí la referencia es al velo interior ha sido sostenido por Padres de la Iglesia como Crisóstomo, Teodoro, Cirilo de Alejandría y Tomás de Aquino y por estudiosos posteriores como Billerbeck, Hauck, Lindskog, Plummer, Schneider, Senior, Swete, Taylor y Turner.

<sup>31</sup> Entre ellos cabe mencionar a Orígenes y Jerónimo, además de Bartsch, Benoit, Driver, Ernst, Fitzmyer, Huby, Lagrange, Lohmeyer, McNeile, Pelletier y Vincent. Yates ("Velum", 232) cree que Mateo y Lucas se refieren al velo exterior, pero Marcos le parece poco claro.

<sup>32</sup> Véase pp. 1117-18, *supra*, para la teoría de E. L. Martin. En la misma línea, D. Brown ("Veil") señala que de haber sido rasgado el velo interior, los únicos en saberlo habrían sido los sacerdotes, puesto que sólo ellos tenían acceso al lugar santo; y, según las referencias sinópticas, en ese momento estaban en el Gólgota. En cualquier caso, ¿habrían dado a conocer ese acontecimiento si se produjo en el momento de la muerte de Jesús? Los que llevan la cuestión histórica hasta el extremo expresan su convicción de que los sacerdotes que dieron noticia de la rasgadura del velo interior fueron los que se hicieron seguidores de Jesús (Hch 6,7).

<sup>27</sup> La Misná (*Yom.* 5,1) habla de una doble cortina con un espacio intermedio, pero Légasse ("Voiles", 580-81) considera inventada esa referencia.

<sup>28</sup> Pero, que yo sepa, no para el velo de recinto, a no ser que Nm 3,26 se refiera a él.

terior tenía una importancia especial. Pelletier (“Grand”) conjetura que el velo exterior era una cortina de lino corrida en una entrada porticada de unos tres metros de altura (de ahí la importancia de “de arriba abajo”). Según Josefo (*Guerra* 5.5.4; §213-14) tenía cuatro diferentes colores que simbolizaban los elementos del universo (fuego, tierra, aire y agua) y con los que estaba representado el aspecto del cielo<sup>33</sup>. (Pero Filón [*De vida Moysis* 2.17-18; §84-88], quien también habla del simbolismo de los cuatro elementos, menciona la existencia de cortinas todo alrededor del tabernáculo, por lo cual se puede tener la impresión de que el simbolismo no estaba limitado al velo exterior.) Lindeskog (“Veil”, 136) extrae algo del mismo simbolismo de lo que se hallaba detrás del velo interior, ya no el arca de la alianza, sino una determinada piedra llamada “fundamental”, relacionada con la creación del mundo, la puerta del infierno y el cielo (*m. Yom.* 5,2; *b. Yom.* 54b). Partiendo de todo esto se ha conjeturado que la rasgadura del velo tuvo una repercusión cósmica, reflejada en los fenómenos extraordinarios de que habla Mt 27,51b-53 (temblor de tierra, agrietamiento de rocas, apertura de sepulcros)<sup>34</sup>, o que tuvo una significación salvífica para todos, porque supuso una rasgadura de los cielos que permitía acceder a la presencia de Dios. Ulansey (“Heavenly”) emplea la idea del simbolismo celestial del velo para poner de relieve la supuesta inclusión formada entre su rasgadura y la de los cielos al comienzo de Marcos (cf. p. 1100, *supra*).

Pese a la enorme cantidad de investigación dedicada a la cuestión de los velos y al simbolismo esotérico de cada uno de ellos, coincido con Dormeyer y Lamarche en rechazar el valor de tal empresa en relación con lo referido en los evangelios sobre el asunto. Como mucho es posible llegar a conjeturas sobre cuál era el velo en que pensaban los distintos evangelistas (o si todos tenían el mismo en la mente). ¿Hasta qué punto se puede esperar que la expresión “el velo del santuario”, presente en los tres sinópticos, fuera utilizada con referencia a un determinado velo? Más aún, ¿qué nos dice que quienes la escribieron sabían algo sobre el número de velos, o

<sup>33</sup> En apoyo del simbolismo celeste, Pelletier (“Veil”, 171) apunta también a Eclo 50,5-7, donde el sumo sacerdote Simón sale del *katapetasma* y es comparado con una estrella, con el sol, con la luna y con el arco iris. En “Voile”, Pelletier llama la atención sobre el *parapetasma*, un velo de lana, también grande y coloreado, colgado en la entrada del templo de Olimpia, en Grecia, del que dice Pausanias (*Descriptio Graecae* 5.12.4), que había sido donado por el rey sirio Antíoco (¿IV?). Según 1 Mac 1,22 y Josefo (*Ant.* 12.5.4; §250), Antíoco IV se llevó el velo del templo de Jerusalén el año 169 a. C.

<sup>34</sup> Es claro que se atribuía a la muerte de Jesús una repercusión cósmica, la cual, a mi juicio, está simbolizada en los fenómenos mateanos. Otra cuestión es si la rasgadura del velo tenía ese significado.

detalles acerca de ellos y de su simbolismo? Ninguno de los evangelistas había pisado jamás el lugar santo, ¿estuvo quizá alguno de ellos en Jerusalén y pudo ver a distancia el velo exterior?<sup>35</sup> ¿En qué medida se hallaban extendidas las interpretaciones esotéricas de los velos? Yendo más lejos todavía, ¿hay alguna posibilidad de que los lectores de los evangelios supiesen algo de todo esto? Marcos (7,3-5) tuvo que explicar a sus lectores costumbres elementales judías relativas a la pureza: ¿podemos esperar realmente que ellos interpretasen la rasgadura del velo a partir de unos datos —no facilitados— sobre la disposición y coloración de los cortinajes en el templo herodiano? Desde el comienzo de este comentario he sostenido que la capacidad de entendimiento perceptible en el público del siglo I es una guía importante (aunque no suficiente) para la interpretación. Una cosa es postular que los cristianos (judíos y gentiles) de ese público conocían los temas básicos de las Escrituras judías relacionados con Jesús, y otra dar por supuesto que entendían detalles de simbolismo cósmico no contenidos en las descripciones bíblicas del templo. Partiendo de esta idea, me atrevo a afirmar que no debemos introducir en la exégesis de Mc 15,38 y par. información esotérica sobre los velos históricos del templo de Jerusalén.

*Fenómenos que señalan la destrucción del templo (especialmente en Josefo y Jerónimo).* Bajo esta rúbrica voy a tratar sobre material que arroja luz sobre cómo la rasgadura del velo conectaba con la mentalidad de las personas del siglo I y cómo era interpretada por los primeros cristianos<sup>36</sup>.

En la antigüedad estaba muy extendida la creencia de que los dioses solían realizar portentos a la muerte de personajes nobles o importantes. La sangre de un mártir Macabeo apagó el fuego en que sus verdugos querían quemarlo (*4 Mac* 9,20), y hubo un eclipse lunar la noche en que Herodes el Grande ejecutó a Matías, quien había incitado a los jóvenes a purificar el templo quitando un águila que Herodes había colocado allí (Josefo, *Ant.* 17.6.4; §167). A veces, en el caso de mártires judíos que mueren llenos de piedad, se oye una voz del cielo que anuncia su bienaventurado destino en el mundo futuro (*b. Ber.* 61b; *A.Z.* 18a). En cuanto a la mentalidad grecorromana, en relación con la oscuridad que cubrió la tierra a mediodía antes de la muerte de Jesús, ya he hablado (p. 1236) de que se pensaba que las muertes de Rómulo y de Julio César habían estado

<sup>35</sup> Lucas, en 1,5-10.21-22 y Hch 3,2.11, muestra conocer costumbres sacerdotales y detalles de la disposición del templo; pero ese conocimiento ¿era personal, o formaba parte de la tradición recibida? Lo cierto es que Lucas no añade ningún dato locativo a la referencia marcana de la rasgadura.

<sup>36</sup> Muy útiles para lo que sigue son los estudios debidos a M. de Jonge, McCasland, Montefiore, Nestle y Zahn, que fueron enumerados en §37, parte 10<sup>a</sup>. Véase también Lange en parte 11<sup>a</sup>.

acompañadas de eclipses. A la de este último añade Virgilio (*Geórgicas* 1.472-90) fenómenos telúricos y celestes: erupciones del Etna; choques armados en los cielos de Germania; terremotos en los Alpes; sonido de una voz pavorosa en los bosques; pálidos espectros en la oscuridad de la noche; llanto de las figuras de marfil y sudor de las de bronce en el templo; profusión de relámpagos en un cielo sin nubes; cometas. Dión Casio (*Historia* 60.35.1) narra portentos sucedidos a la muerte de Claudio, entre ellos un cometa visto durante mucho tiempo, una lluvia de sangre, un rayo que destruyó los estandartes de los soldados, y la apertura por sí mismo del templo de Júpiter Víctor.

Señales similares son asociadas por Dión Casio con la caída de Alejandría en poder de Octaviano en 30 a. C. (51.17.4-5): de modo que los dioses no sólo habrían marcado ese suceso con muertes humanas, sino también con la “muerte” de prestigiosos lugares e instituciones. Importante para nuestro estudio es uno de los más famosos casos de este tipo.

Josefo (*Guerra* 6.5.3; §288-309) habla de ocho fenómenos extraordinarios sucedidos entre 60 y 70 d. C., que Dios utilizó como anuncios ominosos de la inminente destrucción del templo de Jerusalén por los romanos, aunque insensatamente muchos judíos los interpretaron como señales favorables. En el CIELO apareció una estrella con forma de espada; un *cometa*<sup>37</sup> permaneció visible durante un año; una luz, tan intensa que parecía de día a las tres de la madrugada, bajó a iluminar la zona del altar y del santuario; carros y *ejércitos fueron vistos en las nubes por todo el país* antes del ocaso (Josefo hace especial hincapié en que esto no es una fábula). En la zona del TEMPLO hubo muchas señales: una vaca parió un cordero; la *puerta del patio interior se abrió sola a medianoche*, aunque era de latón macizo y a duras penas podía ser movida por veinte hombres; en *Pentecostés*, los sacerdotes escucharon en el patio interior una *voz colectiva*: “*Nos vamos de aquí*” (i. e., del santuario<sup>38</sup>); durante años, acontecimientos aciagos para el templo de Jerusalén fueron anunciados por Jesús bar Ananías, al que las autoridades jerosolimitanas apresaron, maltrataron y entregaron a los romanos esperando que le dieran muerte, para luego ver cómo el gobernador lo soltaba por loco. Tácito, quien al parecer estaba en Roma mientras Josefo pasaba allí los últimos años de su vida, escribió respecto a la destrucción del templo de Jerusalén por Tito (*Hist.* 5.13) que se habían producido señales de mal agüero interpretadas insensatamente como favorables por los judíos. Entre ellas, ejércitos que combatían en el cielo; un

<sup>37</sup> Pongo en cursiva los motivos que entrarán en el estudio subsiguiente.

<sup>38</sup> En muchas referencias ofrecidas en las páginas subsiguientes se supone la presencia de un ángel o de ángeles (espíritu o espíritus) en el santo de los santos.

fuego que iluminaba el templo; apertura inopinada de las puertas del santuario; una voz sobrehumana que anunciaba el abandono del santuario por los dioses y al mismo tiempo un gran movimiento de los que se marchaban<sup>39</sup>.

De lo señalado en los párrafos precedentes se desprende que quienes leyesen los evangelios en el siglo I, ya fuesen judíos o gentiles, no tendrían gran problema para entender que se asociase la rasgadura del velo del santuario (y los fenómenos adicionales mencionados en Mt 27,51b-53) con la muerte de Jesús en 30/33 d. C. Después del año 70, pronto debieron de conocer los cristianos los portentos que los judíos relacionaban con la destrucción del templo de Jerusalén por los romanos<sup>40</sup>. Dado el tema común de la destrucción del templo, fácilmente mezclaron las dos tradiciones de señales divinas ominosas. Pasemos a examinar algunas huellas de tal mezcla y cómo ésta funcionó en el aspecto exegetico.

Un poco más adelante (pp. 1322-23) citaré una composición poética de Melitón de Sardes (ca. 170 d. C.) que describe lo que pasó al morir Jesús: la tierra tembló, los cielos temieron, el ángel rasgó sus vestidos, el Señor tronó desde el cielo, y el Altísimo lanzó un grito. Aunque lo que enumera Melitón está relacionado con los fenómenos adicionales de Mt 27,51b-53, las imágenes guardan cierta semejanza con los portentos previos a la destrucción del templo referidos por Josefo. Similar y contemporáneamente, el texto *Ascensiones de Santiago (Anabathmoi Iakobou)*, en las seudoclemen-

<sup>39</sup> Aunque Montefiore (“Josephus”, 152) considera este testimonio como independiente, es probable que McCasland (“Portents”, 330-31) esté en lo cierto al afirmar que Tácito se sirvió aquí de Josefo.

<sup>40</sup> Además de la lista de Josefo tenemos otras tradiciones. En *2 Bar* 6-8 se narra que antes de la destrucción del templo por los babilonios (= romanos), bajaron los ángeles a llevarse los enseres del santo de los santos, incluidos el velo, el efod, el *kapporet*, el altar y las vestiduras sacerdotales. Sólo entonces una voz sonó en medio del templo, permitiendo la entrada de los atacantes, porque el guardián ya había abandonado la casa. Según el Talmud jerosolimitano (*Yom.* 6.43c), entre otros portentos ocurrió que, *cuarenta años antes de la destrucción del templo* (véase tomo I, pp. 448-49) sus puertas se abrieron solas. El maestro Yohanán ben Zakkai recriminó al templo por ese hecho, porque Zac 11,1 había profetizado: “Abre tus puertas, Líbano, y que el fuego devore tus cedros”. (Recordamos que el templo salomónico fue construido con cedros del Líbano.) El Talmud babilónico (*Yom.* 39b) refiere que en aquel tiempo las suertes sagradas fueron negativas; la faja atada a la puerta del templo el Día de la Expiación permaneció en su color carmesí, en vez de volverse blanca, como cabía esperar, y se apagaron las luces en uno de los candelabros de siete brazos. En *b. Git.* 56b se narra que Tito entró en el santo de los santos, rasgó el velo con su espada, y brotó sangre. Pese a la capa cristiana final, *Vidas de los Profetas* contiene, en opinión de muchos, antiguas tradiciones judías. Allí (ed. Torrey, 44) dice Habacuc: “El velo del santuario interior será roto en pedazos, y los capiteles de los dos pilares serán robados”. Sobre “capiteles”, cf. nota 45, *infra*.

tinias 1.41.3) informa de que el mundo entero sufrió con Jesús: se oscureció el sol, se alteraron las estrellas, se embraveció el mar, se movieron las montañas, se abrieron los sepulcros, y el velo del templo se rasgó como lamentando la destrucción que se cernía sobre el lugar. Tertuliano (*Adv. Marcion* 4.42.5; CC 1.660) conecta la rasgadura del velo con la marcha de un ángel al dejar a la hija de Sión<sup>41</sup>. Eusebio (*HE* 3.8.1-9) cita todo el pasaje de Josefo sobre los portentos de la destrucción del templo. En otro escrito (*Demonstratio Evangelica* 8.2.121-24; GCS 23.389-90) dice que el portento de Pentecostés referido por Josefo aconteció después de la muerte del Salvador y luego llama la atención sobre una escena ocurrida durante el gobierno de Pilato, introduciendo así un indicador temporal que marca un confuso lapso para los acontecimientos narrados. En su *Crónica* (cf. p. 1235, *supra*) sitúa en la época de la muerte de Jesús el eclipse del que hablaba Flegón (relacionado con Lc 23,45a), un terremoto en Bitinia (relacionado con Mt 27,51b) y los portentos de Pentecostés de que habla Josefo (relacionados con el velo). El oscurecimiento de la diferencia cronológica entre lo ocurrido a Jesús en 30/33 y lo que sucedió poco antes de la destrucción del templo en 70 d. C. (¡un salto de cuarenta años!) será también característica de otros escritores cristianos. Entre los diversos autores y sus tradiciones, la mezcla pudo haberse producido por: a) referencias judías a ciertos sucesos de cuarenta años antes de la destrucción; b) una teología que veía la muerte de Jesús como la causa de la destrucción del templo, y c) la creencia en que la rasgadura del velo del santuario era una señal anticipatoria de la destrucción del conjunto, como había anunciado a Jesús.

*Jerónimo* tiene un papel muy destacado en el desarrollo de la tradición del velo, no sólo por su uso del material de Josefo sino también por su acceso a testimonios cristianos apócrifos de época temprana. Revisten importancia media docena de referencias que abarcan casi treinta años (entre 380 y 409), las cuales no son siempre acordes y, en opinión del mismo Jerónimo, podrían reflejar una tradición en desarrollo<sup>42</sup>. Voy a proceder a su estudio por orden cronológico, en la medida en que es posible datarlas con seguridad. En la Carta 18a (*Ad Damasum Papam* 9; CSEL 54.86), Jeróni-

<sup>41</sup> *Transitus Mariae* (difícil de datar) 10 (*JANT*, 195) narra que las mujeres que servían en el templo huyeron al santo de los santos al producirse la oscuridad por la crucifixión. Allí vieron un ángel que descendía con una espada para rasgar en dos el velo y oyeron una fuerte voz que anunciaba desgracia a Jerusalén por matar a los profetas. Cuando el ángel del altar ascendió en suave vuelo al dosel del altar con el ángel de la espada, ellas comprendieron: "Dios ha dejado a su pueblo". Véase también el *Evangelio de Bartolomé* 24-27 (*HSNTA* I, 491; ed. rev. I, 542-43).

<sup>42</sup> Véase Zahn, "Zerrissene", 733, 740, 751, 753.

mo comenta la visión de Isaías (6,4) del trono del Señor en el templo, donde los serafines entonan cánticos alabando la santidad de Dios: "Y el dintel temblaba a su voz, y la casa se llenó de humo". Jerónimo cita a un Padre griego (¿Gregorio Nazianceno?), quien ve cumplido este pasaje de Isaías en la destrucción del templo y el incendio de Jerusalén (por los romanos). Pero otros sostienen que el dintel del templo sufrió una sacudida cuando fue rasgado el velo y toda la casa de Israel experimentó confusión por una nube de error. A este mismo período se refería Josefo al narrar que los sacerdotes oyeron voces de los divinos habitantes del lugar, las cuales procedían de la parte más recóndita del templo: "Abandonemos estas moradas". En la Carta 46 (*Paulae et Eustochii ad Marcellam* 4; CSEL 54.333), Jerónimo asocia la rasgadura del velo con el asedio de Jerusalén por un ejército y con la marcha de la guardia angélica. Una vez más cita a Josefo, pero ahora de tal manera que éste parece decir que las voces de los moradores divinos se dejaron oír "en el momento en que el Señor fue crucificado". Dentro de su *Commentarium in Matt.* 4 (sobre 27,51; SC 259.298), Jerónimo hace referencia a un evangelio que él ha mencionado repetidamente (un evangelio escrito en caracteres hebreos, aunque la lengua empleada era el arameo, y utilizado por los nazarenos de la región de Berea o Alepo)<sup>43</sup>. De ese evangelio dice: "Leemos que el desmesurado dintel del templo se rompió en pedazos". Luego repite la referencia de Josefo sobre las voces de los ángeles allí residentes. En la Carta 120 (*Ad Hedybiam* 8; CSEL 55.489-90) vuelve a citar a Josefo, así como a referirse al evangelio escrito en caracteres hebreos, donde: "Leemos que no que fue rasgado el velo del templo, sino que el dintel del templo, de gran tamaño, fue sacudido". En su *Commentarium in Isaiam* 3 (CC 73.87), refiriéndose nuevamente a 6,4, habla de que el dintel fue sacudido y se rompieron todos los goznes, cumpliéndose la advertencia del Señor en Mt 23,38 de que la casa quedaría desierta<sup>44</sup>. Posteriormente en el mismo escrito (18; CC 73A.775), comentando sobre el ruido que atruena en la ciudad y en el templo (Is 66,6) y que forma parte de la voz del Señor al castigar a sus enemigos, Jerónimo ve una indudable referencia a los días en que Jerusalén estuvo sitiada por ejércitos romanos. Una vez más, cita el pasaje de Josefo sobre los gritos de los moradores angélicos del templo.

<sup>43</sup> Véase M. J. Lagrange, *RB* 31 (1922) 161-81, 321-44. De manera confusa, Jerónimo trata a veces este *Evangelio de los Nazarenos* como si fuera el original semítico subyacente a Mateo. (No es el mismo que el *Evangelio de los Hebreos*, conocido por los Padres alejandrinos e independiente de Mateo griego.) Dice haberlo traducido al griego (¿y al latín?); pero no siempre se percibe con claridad si lo cita directamente, emplea citas de otros o lo cita de memoria.

<sup>44</sup> Especifica que el templo fue destruido cuarenta y dos años después de la pasión.

He tratado con cierto detalle esta cuestión porque arroja interesante luz sobre los factores que entraban en la interpretación cristiana. Es claro que la tradición sobre los portentos que rodearon la destrucción del templo (en este caso mencionados por Josefo) ha influido en la idea de los fenómenos extraordinarios relacionados con la muerte de Jesús. Los dos conjuntos de acontecimientos expresan la ira de Dios, y los de 30/33 d. C. prefiguran la mayor destrucción ocurrida el año 70; de hecho, la línea entre ambos es borrosa. La rasgadura del velo del santuario, que funcionó en un plano simbólico, se convierte en un daño físico con la sacudida del dintel, como ocurre en la destrucción del templo por los romanos. A conectar las presentaciones cristianas de los acontecimientos de 30/33 d. C. y 70 d. C. contribuyó el hecho de que se aplicasen a uno u otro conjunto de fenómenos profecías veterotestamentarias referentes a sucesos del templo, cualquiera que fuera su sentido original (¡el de Is 6,4 era positivo!). Si seguimos el orden cronológico de los pasajes de Jerónimo, vemos que él menciona primero la rotura del dintel al interpretar Is 6,4 y luego nos dice que la encontró referida (en vez de la rasgadura del velo) en un evangelio apócrifo. Seguramente, pues, Jerónimo vio una relación entre la referencia de ese evangelio y la exégesis de Isaías. Los sucesos extraordinarios que rodean la muerte de Jesús en Mc 15,33.38 reflejan pasajes del AT (particularmente los relativos a las señales del día del Señor). Así ocurre con las noticias de otros fenómenos desarrolladas en círculos populares, de las que tenemos conocimiento a través de los Padres y de escritos apócrifos; pero ahí entra en juego un diferente conjunto de pasajes veterotestamentarios<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Respecto a la mención del dintel en lugar del velo, dos artículos de Nestle ("Sonnenfinsternis" y "Matt 27,51") son interesantísimos. Teniendo como contexto la descripción del día del Señor, cuando llega el fin al pueblo de Dios, Israel, el texto hebreo de Am 8,3 anuncia que los "cantos" (*širôt*) del lugar santo se trocarán en lamentos. El texto de los LXX habla del "artesonado" (*phatnōmata*), mientras que la Vulgata de Jerónimo tiene "goznes de las puertas". (Águila traduce "pivotes" [*strophigges*], leyendo, al parecer, *štr* por *štr*). En griego clásico, la palabra usada en los LXX para "gemir" (*olohzein*) normalmente hace referencia a llanto de diosas y a cosas sagradas. En el TM de Am 9,1, el Señor está de pie junto al altar, diciendo: "Golpea los capiteles, y temblarán los umbrales". En los LXX (supuestamente a causa de haber leído las consonantes del TM como *kprr* en vez de *kpr*) lo que se golpea es la tapa del arca de la alianza y lo que tiembla son las columnas del pórtico, mientras que en la Vulgata de Jerónimo se golpean los goznes y tiemblan los dinteles. Juntando las versiones de estos pasajes ofrecidas por los LXX y la Vulgata tenemos referencias al artesonado, a extraños gritos en la zona del santuario y a temblor de dinteles, que en parte corresponden a la combinación efectuada por Jerónimo del dintel roto y los fenómenos de Josefo. Algunas de las combinaciones son anteriores a Jerónimo. Describiendo el martirio *ante el altar* del sacerdote Zacarías, padre de Juan Bautista, el *Protoevangelio de Santiago* (24,3) dice: "El artesonado del santuario gimió, y ellos [los sacerdotes o (variante) los artesones] rasgaron sus vestidos de arriba abajo". Esto combina Am 9,1; 8,3, y Mc 15,38 o Mt 27,51a.

Estas observaciones sirven de útil introducción al primer conjunto atestiguado de otros fenómenos subsiguientes a la muerte de Jesús que fueron utilizados para complementar la noticia marcana de la rasgadura del velo del santuario: los referidos en Mateo.

## Fenómenos especiales en Mt 27,51-53 (y *EvPe*)

Anteriores escenas del RP tenían también material peculiar de Mateo: la muerte de Judas y las treinta monedas de plata, el sueño de la mujer de Pilato, el gesto de éste de lavarse las manos y la frase "su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos", material que a mi juicio, como ya he sugerido, procede de vivos relatos populares de la pasión. De los evangelios canónicos, sólo el presente pasaje de Mateo ofrece una lista adicional de fenómenos que acompañaron la muerte de Jesús<sup>46</sup>. Aunque, como la rasgadura del velo del santuario, estos fenómenos reflejan escatología apocalíptica, son incluso más imaginativos. *EvPe*, que reflejaba material especial mateano en el lavado de manos, ahora se hace eco de al menos uno de esos fenómenos (el temblor de tierra)<sup>47</sup>.

Para estudiar cuidadosamente el pasaje mateano voy a presentar sus versículos oportunamente divididos:

- 51a: Y he aquí que el velo del santuario fue rasgado de arriba abajo, en dos.  
 b: *Y la tierra fue sacudida,*  
 c: *y las rocas fueron hendidas,*  
 52a: *y los sepulcros fueron abiertos,*  
 b: *y muchos cuerpos de los santos que dormían fueron resucitados.*  
 53a: Y habiendo salido de los sepulcros  
 b: después de la resurrección de él  
 c: entraron en la ciudad santa;  
 d: y fueron hechos visibles a muchos.

He puesto en cursiva cuatro líneas (51bc,52ab) para que los lectores puedan percibir mejor las semejanzas existente entre ellas (cuatro oraciones simples coordinadas que empiezan con *kai*, en las que el verbo es un pasivo aoristo) y sus diferencias con respecto a 51a (que Mateo tomó de

<sup>46</sup> Estos fenómenos han sido objeto de mucho debate entre los Padres de la Iglesia y los estudiosos modernos (cf. §37, parte 11<sup>a</sup>). Buenos exámenes de los distintos puntos de vista se encuentran en Aguirre Monasterio y Maisch.

<sup>47</sup> Este hecho me reafirma en la idea de que *EvPe* es en parte un evangelio popular.

Marcos) y a 53<sup>48</sup>. Es casi como si el pasivo aoristo de 51a, indicativo de una acción divina, hubiera servido de modelo para formar una pequeña composición poética de dos parejas de versos (51b y c están interrelacionados, al igual que 52a y b), donde la sacudida sísmica de 51bc lleva a los resultados de 52ab<sup>49</sup>. Composiciones de este tipo, a modo de estribillos, son frecuentes en las presentaciones populares de un acontecimiento, y están atestiguadas en referencias neotestamentarias de sucesos posteriores a la muerte de Jesús<sup>50</sup>. Un estrecho paralelo poético se encuentra en *Sobre la Pascua*, de Melitón de Sardes, obra compuesta hacia 170 d. C. Describiendo la muerte del Señor y la oscuridad que la acompañó (98; SC 123.118), Melitón escribe unos versos en que, después de referirse a la insensibilidad de los judíos, habla de los fenómenos que acompañaron esa muerte:

La tierra temblaba...  
Los cielos temieron<sup>51</sup>...

<sup>48</sup> Aunque el v. 51a tiene también un pasivo aoristo, la acción básica es modificada con una larga expresión descriptiva. El v. 53 comienza con una construcción participial seguida de un complemento, y el verbo principal es activo, no pasivo. La tesis antes sostenida por Schenk (*Passionsbericht*) de que a los vv. 51b-53d subyace un himno apocalíptico judío de siete versos es insatisfactoria por varias razones. Para obtener siete versos con *kai* ("y") inicial ha tenido que eliminar 53b y añadir un *kai* al comienzo de 53c. También ha necesitado convertir el participio de 53a en un verbo conjugado y pasar por alto el cambio de la voz pasiva a la activa. Atribuir tal himno a fuentes judías implica no tener en cuenta la fuerza temporal del aoristo: esas acciones apocalípticas han sucedido (en el momento de la muerte de Jesús, como creen los cristianos) y no son simplemente anticipadas en el futuro. La misma objeción es válida para el intento de presentar los himnos del relato lucano de la infancia como composiciones judías en vez de (judeo)cristianas; cf. *BBM*, 350. Véase el rechazo de la tesis de Schenk en Senior, "Death of Jesus", 318-19; Aguirre Monasterio, *Exégesis*, 69-71. Senior, "Matthew's Special Material", 278, informa de que Schenk ha abandonado esa teoría.

<sup>49</sup> No he puntuado 53abc deliberadamente, para hacer ver el problema de si 53b debe leerse en conexión con 53a o con 53c.

<sup>50</sup> 1 Pe 3,18-19, compuesto de cinco o seis versos, tiene un tono escatológico: el que murió en la carne y fue vivificado en el espíritu va a predicar a los espíritus que están en prisión. Ef 4,8, consistente en tres versos, presenta a Cristo subiendo a lo alto y llevando una multitud de cautivos. Quizá la forma más próxima a Mt 27,51b-52b existente en el NT sea 1 Tim 3,16, texto compuesto de seis versos (seis oraciones breves) vinculados de dos en dos: Cristo es el sujeto no mencionado y todos los verbos están en pasivo aoristo. Frecuentemente, la interpretación de este poema oscila entre la encarnación y la ascensión, pero en conjunto puede hacer referencia a la muerte de Jesús y lo sucedido después de ella. Véase (pp. 1317-18, *supra*) *Reconociones pseudoclementinas* 1.41.3, donde es convencional la forma del poema; no se sabe si éste deriva de Mateo o de una tradición variante e independiente sobre las señales que acompañaron la muerte de Jesús.

<sup>51</sup> Posible alusión a la oscuridad que cubrió toda la tierra.

El ángel rasgó sus vestidos<sup>52</sup>...  
El Señor tronó desde el cielo,  
y el Altísimo lanzó un grito.

Nótese que la referencia contextual a la oscuridad está seguida por alusiones a un terremoto y a un grito.

Tras estas consideraciones generales sobre forma, procedamos a observar más de cerca los fenómenos mismos. (Aunque me inclino a pensar que los cuatro versos de 51b-52b son premateanos y que el v. 53 es un desarrollo de los mismos efectuado por el propio Mateo, dejaré a un lado esta cuestión hasta haber examinado los contenidos.)

*Los cuatro fenómenos terrestres de 27,51bc.52ab como reacciones a la muerte de Jesús.* Antes se ha hablado de la oscuridad sobre toda la tierra a mediodía y de la desgarradura del velo. Si añadimos estos dos fenómenos a los cuatro referidos en 51b-52b, tenemos en Mateo un total de seis sucesos apocalípticos asociados con la muerte de Jesús<sup>53</sup>. Unos cuantos años después de Mateo, Ignacio (*Tral.* 9,1) escribirá que Jesús "fue realmente crucificado y murió, a la vista de los que estaban en el cielo, y en la tierra, y bajo la tierra"<sup>54</sup>. Quizá no sea demasiado imaginativo, por tanto, ver en Mt 27,51b-52b una progresión desde una señal originada en el cielo (con resultado de oscuridad) a señales en la tierra (rasgadura del velo, sacudida sísmica, hendimiento de rocas) y luego a señales bajo la tierra (apertura de sepulcros y resurrección de muertos). Los que en Mt 27,49 estaban cerca de la cruz pidieron burlescamente una señal del cielo al referirse a la bajada de Elías; ahora Dios, que les negó esa señal, ha respondido amplia y majestuosamente, como corresponde al poder divino.

Determinar la realidad histórica de tales sucesos está seguramente fuera de nuestro alcance; pero, incluso en el nivel superficial del relato evangélico, la verosimilitud varía de unos fenómenos a otros. Sólo muy pocas personas pudieron haber presenciado la rasgadura del velo o la resurrección física de los cuerpos de los santos difuntos. Del mismo modo, pese al generalizador "muchos" empleado por Mateo, sólo unos pocos jerosolimi-

<sup>52</sup> Esto es probablemente alusivo a la rasgadura del velo del santuario. Tertuliano (*Adv. Marcion* 4.42.4; CC 1.660): "El velo del templo fue rasgado por la marcha de un ángel que dejó a la Hija de Sión". Véase Bonner, "Two", 183-85.

<sup>53</sup> *Did* 16,6 habla de tres señales de los últimos días: "Primero, la señal de una apertura del cielo; luego, la señal de la voz de la trompeta; por último, la resurrección [*anastasis*] de los muertos".

<sup>54</sup> Las referencias de Ignacio (*Ef* 19) a la concepción virginal, a una estrella y a formas de magia muestran conocimiento del tipo de material popular que Mateo incorporó al relato del nacimiento (2); es posible, por tanto, que Ignacio conociera material popular incorporado al RP mateano.



tanos pudieron ver a esos resucitados cuando aparecieron en la ciudad santa. En cambio, la oscuridad de tres horas a mediodía y el temblor de tierra debieron de ser perceptibles al menos para todos los habitantes de la zona. Quizá Mateo tuvo esto en cuenta, porque cuando en 27,54 narra que “el centurión y los que con él estaban custodiando a Jesús” vieron todos “esos sucesos” y se llenaron de miedo, menciona el temblor de tierra como un ejemplo de lo que pasaba. Tal especificación ayuda oportunamente a que el lector se dé cuenta de que la sacudida sísmica es en 27,51b-53 el factor principal, que gobierna los otros tres fenómenos. (De hecho es el único claramente conservado en *EvPe.*) Por el terremoto las rocas resultan hendidas (Mateo emplea *schizein*, como para la rasgadura del velo) y los sepulcros abiertos. En principio, estos tres primeros fenómenos de los cuatro enumerados son concebibles en Palestina, con un suelo proclive a tales movimientos; pero, como en el caso de la oscuridad sobre toda la tierra (en Lucas, resultado de un eclipse), la ocasión en que acontecen indica que se emplea la pasiva divina en los verbos y que Dios está activo en todo esto. La intervención divina queda fuera de duda con el cuarto fenómeno, la resurrección de los santos difuntos<sup>55</sup>. Es, pues, el momento de examinar uno por uno esos sucesos para ver su significación teológica.

*Temblor de tierra* (27,51b)<sup>56</sup>. Sólo en Mateo una estrella saludó el nacimiento del “rey de los judíos” (2,2.9); por eso no es sorprendente que una inclusión haga que a su muerte, aparte de sobrevenir una oscuridad general (27,45), la tierra tiemble. En p. 1235, *supra*, vimos que tanto Orígenes como Eusebio, al describir el eclipse narrado por Flegón, hablaron de un terremoto considerable. Probablemente, la mención mateana de un temblor de tierra, combinada con Is 6,4, explica que, en la tradición cristiana posterior, la rasgadura del velo del santuario a la muerte de Jesús pasase a ser la rotura del dintel del templo (p. 1319). Hay numerosos ejem-

<sup>55</sup> Debemos rechazar, pues, todo intento de establecer diferencias entre los cuatro fenómenos en cuanto a su carácter prodigioso: si bien desde una perspectiva moderna los tres primeros son menos sobrenaturales y más fáciles de aceptar que el último, tanto la estructura como el sentido de la escena mateana sitúan a todos ellos en el mismo nivel de intervención divina.

<sup>56</sup> Aunque en general Riebl (*Auferstehung*) postula un antecedente semítico pre-mateano para la descripción de los fenómenos, en pp. 49-50 reconoce que el vocabulario de “Y la tierra fue sacudida [*seiein*]” es muy mateano. Un nombre afín, *seismos* (“movimiento sísmico, terremoto”) se emplea para el segundo temblor de tierra, asociado con la apertura de la tumba de Jesús en 28,2, mientras que se conserva *seiein* para el temblor de los guardias (28,4) en reacción a tal acontecimiento. Antes, el verbo ha sido usado para la conmoción en Jerusalén por la entrada de Jesús (21,10). Witherup (“Death”, 580) va demasiado lejos, a mi juicio, en su apreciación de que *seiein* es un verbo cargado de significación cristológica, si bien refleja reacciones frente a sucesos concernientes a Jesús.

plos veterotestamentarios de fenómenos sísmicos como señal de castigo divino o de los últimos tiempos, p. ej., Jue 5,4; Is 5,25; 24,18; Ez 38,19. En el contexto de la ira de Dios manifestada contra su pueblo, Jr 4,23-24 recoge la siguiente declaración: “Miré a la tierra, y era un caos; a los cielos, y estaban sin luz. Miré a los montes, y temblaban; y todas las colinas se movían”. La combinación de oscuridad y movimiento sísmico como parte del juicio se encuentra también en la descripción del día del Señor en Jl 2,10: “Ante ellos temblará la tierra y se tambalearán los cielos; el sol y la luna se oscurecerán, y las estrellas retirarán su luz”<sup>57</sup>. En *TestLev* 3,9 se extiende la reacción a las regiones inferiores: “Y los cielos y la tierra y los abismos trepidan ante la faz de su gran majestad”. En *1 Hen* 1,3-8, aparte de la gran sacudida con que la tierra acoge la salida de Dios del cielo para juzgar al mundo, también tiemblan los Vigilantes celestiales: un detalle interesante que comparar con el segundo movimiento sísmico mateano (28,2-4), en que un ángel del Señor abre la tumba de Jesús y los guardianes tiemblan de miedo. Cuando el Señor acude en respuesta al grito del justo el día de su angustia, leemos en Sal 77,19: “la tierra temblaba y se estremecía” (también 2 Sm 22,7-8). En Mt 24,7-8 (Mc 13,8) se anuncian terremotos para cuando comiencen los dolores de los últimos tiempos. Por tanto, los lectores de Mateo que tuviesen algún conocimiento de esos pasajes, fácilmente reconocerían en el temblor de tierra que acompañó la rasgadura del velo una señal apocalíptica del castigo divino, suscitado por la cruel muerte infligida al Hijo de Dios. En cuanto a los lectores de cultura más bien grecorromana, podrían recordar que, según Virgilio, los Alpes temblaron al ser asesinado César (cf. p. 1316, *supra*). De hecho, parodiando la muerte de un hombre famoso, Luciano utiliza la combinación de un terremoto con un buitre parlante que vuela al cielo como señales de la partida del hombre en cuestión (*De morte Peregrini* 39).

*Rocas hendidas* (27,51c)<sup>58</sup>. Esta referencia podría ser considerada un ejemplo de paralelismo poético: con otras palabras se vuelve a mencionar el temblor de tierra. Pero el hendimiento o la fractura de rocas como manifestación del poder de Dios es un elemento específico en las descripciones del juicio final. Se habla de rocas hendidas en los LXX de Is 2,19, al indicar dónde esconderán sus ídolos los que huyan el día del Señor. En 1 Re 19,11-12, como parte de lo que cabe esperar en una teofanía, se seña-

<sup>57</sup> También Jl 4,15-16; Is 13,9-13; Ag 2,6-21; Ap 6,12; *Asunción [Testamento] de Moisés* 10,4-5.

<sup>58</sup> Aunque Mateo emplea *petra* (“roca”) más frecuentemente (cinco veces) que los otros evangelistas, el verbo *schizein* sólo lo utiliza aquí y poco antes, en la referencia a la rasgadura, donde lo tomó de Marcos. Éste, además de en el RP, lo emplea en el bautismo de Jesús para la rasgadura de los cielos (1,10).



la un fuerte viento que mueve los montes y quiebra las rocas, seguido de un terremoto. Zac 14,4 anuncia que en el juicio final Dios pondrá sus pies en el monte de los Olivos y lo “hendirá” en dos mitades. Y según Nah 1,5-6, cuando estalla la ira de Dios tiemblan los montes y se desintegran las rocas. En *TestLev* 4,1, pasaje poético con un formato similar al de Mt 27,51b-52b, “las rocas se hendieron y el sol se oscureció” al someter Dios a juicio a los seres humanos.

*Sepulcros abiertos* (27,52a)<sup>59</sup>. En Mateo, la acción de Dios de abrir las entrañas de la tierra después de la muerte de Jesús forma una inclusión con la apertura de los cielos por Dios al comienzo del ministerio, durante el bautismo de Jesús (3,16)<sup>60</sup>. La conexión de la apertura de los sepulcros con el precedente hendimiento de las rocas se hace magníficamente visible en las pinturas murales de la sinagoga de Dura Europos, que presentan la resurrección de los muertos como parte de la infusión de vida en los huesos secos de Ez 37: unas imágenes pictóricas<sup>61</sup> muy útiles para entender cómo Mateo y/o sus lectores podían imaginar la escena por él narrada<sup>62</sup>. Allí, en la división de un monte cubierto de árboles (casi con seguridad el monte de los Olivos partido por un terremoto)<sup>63</sup>, las rocas se abren, dejando a la vista los sepulcros excavados en las laderas del monte y cuerpos y miembros de los que descansaban en ellos. Hay una figura que podría corresponder al Mesías davídico (cf. Ez 37,24-25) llevando a cabo esa resurrección de los muertos. De época anterior, más o menos coincidente con

<sup>59</sup> Llegada la escena en que Jesús recibe sepultura, ofreceré estadísticas sobre las distintas palabras empleadas para sepulcro o (tumba); aquí aparece *mnēmeion*, un término que Mateo utilizará tres veces para el sepulcro de Jesús.

<sup>60</sup> En cambio, Mc 1,10 y 15,38 forman una inclusión con la *rasgadura* de los cielos y la del velo del santuario.

<sup>61</sup> La sinagoga de Dura Europos fue construida hacia 200 d. C. Las pinturas, incluida la relativa a Ezequiel de la pared norte, proceden del período subsiguiente a la ampliación efectuada en 244 d. C.

<sup>62</sup> H. Riesenfeld, *The Resurrection in Ezekiel xxxvii and the Dura-Europos Paintings* (Uppsala: Lundequistska Bokhandeln, 1948); R. Wischnitzer-Bernstein, “The Conception of the Resurrection in the Ezekiel Panel of the Dura Synagogue”, *JBL* 60 (1941) 43-55, esp. 49; U. Schubert, “Jüdische”, 3-4; A. Grabar, “Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura (245-256 après J.C.)”, *RHR* 123 (1941) 143-92. Aguirre Monasterio (*Exégesis*, 84-97) relaciona con los frescos de Dura Europos varias reflexiones judías targúmic y litúrgicas sobre Ez 37. Nada de este material constituye una guía completamente fiable sobre cómo se concebía popularmente en el siglo I la resurrección de los muertos, pero seguramente se aproxima mucho más a esa concepción que la exégesis moderna de textos veterotestamentarios sobre el tema.

<sup>63</sup> Véase Zac 14,4, donde se anuncia que Dios pondrá los pies como juez en el monte de los Olivos. Que Mateo subraye en el versículo siguiente (27,53) que los santos resucitados entraron en la ciudad santa (de Jerusalén) podría deberse a influencia del lugar del juicio en Ezequiel.

aquella en que escribía Mateo, hay un testimonio de la importancia que tenía Ez 37 para los justos que morían por sus convicciones acerca de Dios. En Masada, donde los zelotas judíos resistieron por última vez contra los ejércitos romanos en 73 d. C., fueron hallados en el suelo de la sinagoga fragmentos de un rollo en que se narraba la visión de Ezequiel de los huesos vueltos a la vida. En consecuencia, aparte de su representación pictórica en Dura Europos, Ez 37,12-13 podría ser el texto clave subyacente a Mateo en este verso y en el que sigue, puesto que refiere la única *apertura* de sepulcros (a diferencia de la simple resurrección de los muertos) descrita en el AT<sup>64</sup>. En ese pasaje de Ezequiel se asegura al pueblo de Dios que llegará a conocer al Señor porque: “Yo abriré vuestras tumbas [*mnēma*], y os sacaré de ellas, y os llevaré a la tierra de Israel”. Antes, cada descripción de un fenómeno de la lista mateana de cuatro en 27,51b-52b, junto con la repetición parcial en paralelismo poético de lo precedente (la sacudida de la tierra hendió las rocas y así abrió las tumbas), ofrecía una nueva perspectiva. Eso se cumple aquí también, porque la señal ha pasado ahora del cielo (oscuridad) y la tierra (rasgadura del velo del santuario, sacudida sísmica, hendimiento de rocas) al ámbito subterráneo. ¿Qué sepulcros fueron abiertos? La respuesta tiene que ver con la identidad de los “santos” del cuarto fenómeno.

*Resurrección de muchos santos que dormían* (27,52b)<sup>65</sup>. “Dormir” o “sueño” son en el NT un frecuente eufemismo por “morir” y “muerte” (cf. 1 Tes 4,13; 1 Cor 15,20; Jn 11,11; 2 Pe 3,4). En relación con el juicio final, 1 Hen 91,10 anuncia que “los justos se levantarán de su sueño” (también 4 Esd 7,32), y 2 Bar 21,24 habla de que Abraham, Isaac y Jacob están dormidos en la tierra. (Algunos Padres de la Iglesia, p. ej., Agustín y Crisóstomo, interpretaban este pasaje de Mateo como que esos cuerpos fueron despertados del sueño de la muerte por el clamor y fuerte grito de Jesús al morir [27,46.50].) En otras partes del NT, “santos” son los que creen en Jesús (1 Cor 14,23; Rom 1,7; Hch 9,13; Heb 13,24), al igual que a veces, en el AT, lo son quienes integran el pueblo de Israel (Is 4,3;

<sup>64</sup> Nótese que Ez 37,7 habla de un terremoto (véase Grassi, “Ezekiel”). Pero soy muy escéptico sobre una conexión entre Ez 37,6, “Os infundiré mi espíritu, y viviréis”, y Mt 27,50, donde Jesús “exhaló el espíritu”. Las imágenes de los dos pasajes son diferentes. Los santos que dormían son resucitados en el momento de la sacudida sísmica que acompaña la muerte de Jesús; Mateo no parece dar a entender que recibieron el espíritu que Jesús había exhalado. Aguirre Monasterio (*Exégesis*, 184) aduce que Mateo utiliza una expresión inusitada para referirse a la muerte; pero entonces cabe preguntar: si Mateo intentaba crear un paralelo de Ex 37,6, ¿por qué no eligió un verbo que sirviera mejor a tal propósito?

<sup>65</sup> *Egeirein* (“resucitar, levantar”) aparece treinta y seis veces en Mateo, trece de las cuales hace referencia a la resurrección de los muertos.

Dn 7,21; 8,25). En este pasaje deben de ser judíos que murieron después de haber llevado una vida santa<sup>66</sup>. Hay en *1 Hen* 61,12 un paralelismo entre “todos los santos que están en el cielo” y “todos los elegidos que moran en el jardín de la vida”. *TestLev* [18,10-11] predice que el sumo sacerdote ungido de los últimos días “abrirá las puertas del paraíso... y a los santos les dará de comer del árbol de la vida”. Viendo que Mateo habla de los “cuerpos” de los santos y no simplemente de los santos, algunos intérpretes han tratado de distinguir entre esta resurrección y la de las personas completas, como si se tratase de una especie de ensayo de la resurrección final. Pero el uso de “cuerpo” no establece esa distinción, puesto que el surgimiento de cuerpos muertos de las tumbas es simplemente una imagen fija<sup>67</sup>. Hasta ahora, las señales apocalípticas han sido negativas (oscuridad, rasgadura del velo del santuario, sacudida sísmica); esta señal, en cambio, muestra el lado positivo del juicio divino centrado en la muerte del Hijo de Dios: no sólo hay castigo para los malos, sino también recompensa para los buenos.

Los judíos que creían en la resurrección corporal esperaban que todos los santos (justos) resucitaran y recibieran el reino (Dn 7,22; Lc 14,14), o incluso que la resurrección alcanzase a todos los seres humanos, aunque luego Dios les asignase distintos destinos (Dn 12,2; Jn 5,28-29). Por eso, esta resurrección selectiva ha suscitado especulación<sup>68</sup>: ¿qué tumbas fueron abiertas y qué santos resucitados? El contexto mateano (27,53-54), donde la apertura de las tumbas es parte de los fenómenos perceptibles para el centurión y otros que estaban de guardia y donde los resucitados se hacen visibles en la ciudad santa, indica que Mateo imaginaba las tumbas de los santos situadas en la zona de Jerusalén próxima al lugar en que murió Je-

<sup>66</sup> Son aquellos a los que Mateo asocia en otros lugares (13,17; 23,29) con profetas antiguos mediante el título “los justos [*dikaioi*]”: un cambio de vocabulario que podría indicar un origen no mateano del presente pasaje (en éste, Syr<sup>m</sup> y Efrén leen “justos” en lugar de “santos”.) Aunque algunos Padres de la Iglesia incluyen a gentiles, el contexto indica claramente que Mateo piensa aquí en judíos: ¿por qué habrían de ir gentiles a “la ciudad santa”? En Sab 5,5 se escribe así con respecto al destino del judío piadoso difunto: “¿Veis cómo es contado entre los hijos de Dios [ángeles], cómo participa de la herencia de los santos [también ángeles, o seres humanos virtuosos que murieron]?”.

<sup>67</sup> Véase Is 29,19 sobre la resurrección de los muertos y el resurgir de los que están en las tumbas. En el *Diatessaron*, Taciano reconoce la equivalencia de esta terminología escribiendo “los muertos” en lugar de “muchos cuerpos de los santos que dormían”; cf. W. L. Petersen, *NTS* 29 (1983) 494-507.

<sup>68</sup> Mateo usa “muchos” frecuentemente, en un sentido no necesariamente partitivo (cf. 9,19; 13,17; 24,11). “Muchos cuerpos de los santos que dormían” contiene un genitivo epixegético (los “muchos cuerpos” son “los santos que dormían”); pero el contexto deja claro que no todos los justos de cada época y lugar han sido resucitados.

sús<sup>69</sup>. Aunque algunos comentaristas conjeturan que Mateo describe aquí la redención de las grandes figuras de la historia veterotestamentaria, cuya recompensa había sido diferida hasta el momento de la salvación traída por Jesús<sup>70</sup>, no parece que muchas de ellas hubieran recibido sepultura en Jerusalén o sus alrededores. Dada la especulación que conecta el “Lugar de la Calavera” con el cráneo de Adán (§40, nota 9), este patriarca ha sido señalado (por Epifanio) como uno de los “santos”. Y como Pedro dice de David en Hch 2,29 que “su sepulcro subsiste entre nosotros hasta el día de hoy” en Jerusalén, también este rey santo ha sido añadido (por Agustín) al grupo de los resucitados. Luego, la acusación de matar a los profetas dirigida contra Jerusalén en Mt 23,37 ha inducido a barajar la posibilidad de que tuvieran allí su sepultura. Otros comentaristas han pensado en unos santos más próximos al tiempo de Jesús o relacionados con él, aunque sobre el lugar en que fueron enterrados no hay más que leyendas. En la antigüedad se suponía que uno de los resucitados era Juan el Bautista; mas posteriormente, algunos comentaristas (como Cornelio a Lápi-de) cuestionaron tal suposición, en vista de que más de una iglesia (Roma, Amiens) aseguraba conservar la reliquia de su cabeza. El *Evangelio de Nicodemo* (*Hechos de Pilato*) 17,1 narra que Jesús resucitó a Simeón, el anciano que lo tomó de niño en sus brazos (Lc 25-28), así como a los dos hijos de Simeón que habían muerto recientemente. De hecho, según ese escrito, aún podían verse sus sepulcros abiertos, y tales personajes, después de resucitados, ¡vivían en Arimatea!

Toda esa especulación es innecesaria, porque estamos ante una descripción poética deliberadamente vaga: lo principal en ella no son los detalles, sino la atmósfera. Nótese que los elementos de temor, falta de reconocimiento, duda y exigencia de prueba que acompañan la resurrección y las apariciones de Jesús *no* se encuentran en Mt 27,52-53. Identificar a Jesús resucitado como el mismo cuya crucifixión y muerte había sido atestiguada era importante para los escritores neotestamentarios; pero aquí la cuestión es el impresionante poder de la acción de Dios, no la identidad de los resucitados. La venida del reino de Dios en el ministerio de Jesús fue

<sup>69</sup> Otros sepulcros se encuentran próximos al Calvario y la iglesia del Santo Sepulcro, en Jerusalén, y los mismos relatos evangélicos indican la presencia de lugares de enterramiento en la zona.

<sup>70</sup> Heb 11,39-40, después de mencionar las hazañas de numerosas grandes figuras del AT, dice: “Y todos éstos, aunque probados en cuanto a la fe, no recibieron la promesa... a fin de que no llegaran sin nosotros a la perfección”. Ignacio (*Magn.* 9,2) escribe de los profetas del AT: “Cuando llegó aquel al que justamente estaban esperando, él los resucitó de entre los muertos”. Véase más específicamente *Martirio* (*Asunción*) de Isaías 9,17-18 (p. 1336, *infra*).

entendida no como la manifestación final del reino (i. e., el momento culminante en que el Hijo del hombre reuniría ante sí a todas las naciones para designar a los que habrían de heredar el reino preparado para ellos desde la creación del mundo, como en 25,31-34), sino como una irrupción que lo inauguraba y anticipaba. De igual modo, esta resurrección de “muchos cuerpos” al morir Jesús no es la resurrección universal final, sino una irrupción del poder de Dios indicativa de que han llegado los últimos tiempos y el comienzo del juicio (cf. D. Hill, “Matthew”, 80-82). En el proceso del sanedrín, Jesús advirtió al sumo sacerdote y a las autoridades que lo juzgaban: “A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo” (26,64). La oscuridad, la rasgadura del velo, la sacudida sísmica, el hendimiento de las rocas, la apertura de los sepulcros y la resurrección de los cuerpos de los santos son las pinceladas apocalípticas que ilustran sobre el inicio del juicio divino anunciado implícitamente en esa advertencia, cuando el Todopoderoso responde a la muerte del Hijo del hombre que es el Hijo de Dios.

Una vez apreciado el carácter simbólico, poético y apocalíptico popular de los cuatro versos de 27,51b-52b (que en adelante, con cierta imprecisión, llamaré cuarteto), los fenómenos que describen no presentan mayor problema. Están claramente vinculados a la muerte de Jesús en la tarde del viernes<sup>71</sup>, y de ahí el tono ominoso que precede a la resurrección de los santos. Pero la situación ha sido complicada por los intentos teológicos cristianos de entender cronológicamente los varios aspectos de la muerte de Jesús y su ida al Padre. Uno de esos intentos, reflejado en otros lugares del NT y en antiguos escritos de la Iglesia, cubre el intervalo entre la muerte en viernes y el descubrimiento del sepulcro vacío a hora temprana del domingo, refiriendo un descenso de Jesús a los infiernos; ello será objeto de examen en el párrafo siguiente. Otro intento deriva toda victoria de la resurrección de Jesús, lo cual discutiremos en relación con el versículo siguiente (Mt 27,53).

<sup>71</sup> Luego veremos cómo el v. 53 desvía el foco hacia la Pascua. Hutton (“Resurrection”), basándose en *EvPe* 10,41, donde “los que dormían” son mencionados después de la resurrección de Jesús, afirma que todos esos fenómenos no estaban donde ahora los encontramos, sino que proceden de un relato de la resurrección. Tal tesis, además de implicar la idea extremadamente dudosa de que *EvPe* es más original que Mateo, no tiene en cuenta que los elementos de un castigo airado de 51bc están más en consonancia con la oscuridad a mediodía sobre toda la tierra y la rasgadura del velo que con la resurrección. Esa posición de Hutton favorable a la prioridad del relato de *EvPe* encuentra rechazo en Aguirre Monasterio, *Exégesis*, 115-51, y Maisch, “Österliche”, 102-3; también en Senior, “Death of Jesus”, 314-18, quien apunta que incluso la aparición de ángeles en la escena de la resurrección de Mt 28,2-4 funciona de otro modo que la aparición angélica de *EvPe* 10,39.

EL DESCENSO A LOS INFIERNOS. ¿Dónde estuvo Jesús desde el momento en que murió y fue sepultado hasta que apareció en la Pascua? Una respuesta de los primeros cristianos —ya comentada (§41) en relación con la frase lucana “este día estarás conmigo en el paraíso” (23,43)— era que fue al Padre o que estuvo en el cielo. Ello constituía, a mi ver, la base sobre la que originalmente se entendían los versos mateanos que hemos estudiado: el viernes era el día de la victoria, y la misma cruz el lugar del juicio, por lo cual, *funcionalmente*, la resurrección de los santos que dormían a la muerte de Jesús tenía igual significado que, en Lucas, la conducción por Jesús al paraíso de uno de sus compañeros de crucifixión el mismo día de la muerte de ambos. Otra hipótesis era que Jesús no entró en el cielo hasta después de la resurrección situada en la Pascua; y, a veces, en esa suposición ocupaba el tiempo intermedio una bajada de Jesús a las regiones inferiores<sup>72</sup>. Se pensaba que había aplastado a los malos espíritus encerrados en las profundidades de la tierra desde los primeros pecados (1 *Hen* 10,12) y/o que había sacado de su confinamiento a los santos difuntos (o, al menos, a los arrepentidos) que esperaban (en prisión o en un tipo de limbo llamado *infierno*) su redención o acceso al cielo<sup>73</sup>. Esta especulación debió de comenzar pronto, porque parece estar supuesta en una serie de pasajes neotestamentarios (ciertamente oscuros)<sup>74</sup>, aunque a menudo hay una falta de especificidad sobre cuándo fue el descenso. 1 Pe 3,18-19 habla de Cristo muerto en la carne pero vivificado en el espíritu, en el cual, “habiendo ido, predicó [*kēryssein*] a esos espíritus en prisión”. 1 Pe 4,6, después de una referencia al que está preparado para juzgar a los vivos y a los

<sup>72</sup> La frase del credo “descendió a los infiernos” aparece en el credo oriental (fórmula de Sirmio) y en el occidental (antiguo credo rumano utilizado en Aquileya) hacia el siglo IV, aunque no hay unanimidad en cuanto a lo que significa, en parte a causa de los debates sobre la posición de Orígenes de que las almas de los malos podían ser convertidas después de la muerte. Acerca de todo esto, véase W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (AnBib; Roma: PBI, 1965; 2ª ed. 1989).

<sup>73</sup> La idea judía de lo que seguía a la muerte no era uniforme y, de hecho, a menudo había cambiado drásticamente desde los tiempos bíblicos (preexílicos) en que el *Sheol* no era más que una tumba, un lugar de oscuridad y tristeza (Job 10,21) en que los cuerpos de todos los muertos permanecían inertes, sin esperanza (Job 17,13.15). Véase N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (Roma: PBI, 1969). Más próximo a las concepciones descritas en el texto estaría 4 *Esd* 4,35-42, donde las almas de los justos preguntan cuánto tiempo han de seguir aún en sus recónditos aposentos, y un arcángel les explica: En el Hades, los aposentos son como el útero, porque, cuando se haya completado el número de eras y tiempos preestablecidos, esos lugares devolverán a la luz a aquellos que les fueron entregados desde el principio.

<sup>74</sup> Muchos de ellos son poéticos, consistentes en varios versos (quizá de un poema más extenso), de un modo similar a como, según he dejado expuesto, lo es Mt 27,51b-52.

muerdos, dice: "Puesto que para esto fue predicado el evangelio también a los muertos, a fin de que, aunque juzgados en la carne según los hombres, vivan según Dios en el espíritu". Ef 4,8-10 indica que hubo un descenso a las regiones inferiores de la tierra antes de que Cristo "subiese a lo alto llevando una multitud de cautivos" (véase también Rom 10,6-7; Flp 2,9).

Ninguna de esas referencias al descenso a los infiernos parece tener nada que ver con la descripción ofrecida en Mt 27,52 sobre tumbas abiertas y resurrección de los santos que dormían en el momento de la muerte de Jesús; pero hay indicios de que la imagen del descenso y esta otra estaban entrelazadas ya en el siglo II, si no antes<sup>75</sup>. Aparte de narrar que la oscuridad se apoderó de toda Judea y que el velo del santuario se rompió en dos, *EvPe* refiere que "toda la tierra fue sacudida", con lo cual muestra conocer uno de los fenómenos peculiarmente mateanos. Luego, en 10,41-42, cuando el Señor es sacado del sepulcro, una voz del cielo pregunta: "¿Has predicado [*kēryssein*] a los que dormían?", y desde la cruz hay una obediente respuesta: "Sí". Obviamente, esa predicación (lenguaje de 1 Pe 3,19) a los que dormían (lenguaje de Mateo) debería haber tenido lugar entre la muerte y la resurrección de Jesús. La mezcla de lenguaje mateano con el del descenso es aún más evidente en Justino (*Diálogo* 72,4), donde éste da por cumplida una cita espuria de Jeremías<sup>76</sup>: "El Dios Señor de Israel recordó a sus muertos, los que dormían en la tierra de la sepultura, y bajó a predicarles la buena noticia [*euaggelizein*] de su salvación"<sup>77</sup>. Justino (*Apología* 1.35 y 48) hace referencia a documentos (actas) del proceso de Jesús ante Pilato, y el mismo tipo de material legendario nos es ofrecido en una forma posterior con los *Hechos de Pilato* (*Evangelio de Nicodemo*). En este escrito (17ss) Simeón y sus hijos, resucitados, y cuyos sepulcros aparecen aún abiertos (claramente un eco de los fenómenos mateanos), son llevados desde Arimatea, donde viven ahora, a ofrecer por escrito una declaración jurada a las autoridades judías sobre los milagros que realizó Jesús en el Hades, derrotando al Hades y a Satanás y conduciendo al paraíso a todos los grandes personajes del AT y a Juan Bautista. Al examinar las tradiciones populares sobre Judas que Mateo tomó y adaptó formando con ellas el relato acerca del precio de la sangre inocente

<sup>75</sup> Este enfoque es apoyado aún por algunos estudiosos, como Bousset, R. C. Fuller, Gschwind, Neile, Pesch y Schniewind.

<sup>76</sup> Con una interpretación similar, el pasaje de Jeremías se encuentra también en Ireneo, *Adv., haer.* 4.22.1.

<sup>77</sup> Posteriormente, Eusebio (*HE* 1.13.20) cita una carta apócrifa del rey Abgar de Edesa: "Fue crucificado... descendió al Hades... resucitó a los muertos; y aunque descendió solo, ascendió con una gran multitud al Padre". El *Apocalipsis* (griego) de *Esdra* (7,1-2) recoge esta declaración: "Bajé a una tumba, resucité a mis elegidos y llamé a Adán del Hades".

(27,3-10), señalamos la existencia de otros desarrollos en Hechos y Papías de ese material sobre la muerte de Judas. No es sorprendente, por tanto, encontrar aquí una situación similar con diversas tradiciones populares relativas a las señales apocalípticas que acompañaron la muerte de Jesús. Pero Mateo, cuyo relato muestra imaginativamente cómo la resurrección de Jesús se impuso al poder de la muerte, en ningún momento deja percibir que conociese el descenso a los infiernos o al Hades, aunque en época posterior otros autores conectasen ambas tradiciones (véase Fascher, *Auferweckung* 38; Aguirre Monasterio, *Exégesis*, 153-71).

*Salida de los sepulcros, entrada de la ciudad santa y apariciones* (27,53). Ya he mencionado que el estilo de Mateo cambia sensiblemente al pasar de los cuatro versos del cuarteto, constituidos por breves oraciones coordinadas (27,51b-52b) de pasivo aoristo, a la oración compuesta activa y con la subordinada participial (mucho más próxima al estilo normal de Mateo) en 27,53. Pero, además, cambia el momento en el que se centra el interés teológico. ¿Por ventura no resucitó Jesús como "primicia de los que dormían"? (1 Cor 15,20), como "el primogénito de entre los muertos" (Col 1,18)? ¿Acaso el texto cristiano más antiguo de cuantos se conservan sobre el tema (1 Tes 4,14) no indica el orden adecuado: "Jesús murió y resucitó; por eso, a través de Jesús, Dios llevará consigo a los dormidos"? ¿Cómo se explica, entonces, que muchos cuerpos de los santos que dormían hayan sido resucitados (Mt 27,52b) antes que Jesús? Ya encontramos esta dificultad al comentar Lc 23,42-43, donde estaba implícita la idea de que Jesús iría a su reino el mismo viernes de su muerte y llevaría al paraíso a uno de los malhechores crucificados con él. Desconcertados por esa visión que parecía pasar por alto el gran acontecimiento pascual, al parecer algunos escribas cambiaron en Lucas la expresión "a tu reino" por "en tu reino", trasladando la referencia a la parusía; y algunos comentaristas explicaron que el "paraíso" no era en realidad el más alto cielo, al que Jesús y su compañero sólo irían después de la resurrección. Algo similar ocurrió en Mt 27,53, con respecto a la frase de 53b sobre la resurrección, la referencia a la "ciudad santa" terrena o celestial de 53c y los tipos de cuerpos que fueron hechos visibles de 53d.

"Después de la resurrección de él" (27,53b)<sup>78</sup>. Normalmente, en relación con la resurrección de Jesús, el verbo *egeirein* ha sido traducido transitiva-

<sup>78</sup> Ésta es la frase más difícil de Mt 27,51-53, pero debemos rechazar los intentos de eliminarla o neutralizarla, ya sean antiguos (códice 243; versión siríaca palestina) o modernos (Klostermann). Aunque se puede juzgar que fue añadida al v. 53, se trataría de una adición realizada hacia la época de la primera aparición del evangelio, por lo cual debe ser considerada como parte de Mateo. Véase nota 106, *infra*.

mente como “ser resucitado”, y *anistanai* intransitivamente como “resucitar”<sup>79</sup>, con el nombre *anastasis* (cuarenta y dos veces en el NT) vertido como “resurrección”. Pero aquí tenemos el único caso neotestamentario de *egersis*, “levantamiento, resurrección”. ¿Debemos tomar como intransitivo el verbo que da origen a este nombre, por lo cual el subsiguiente “de él [Jesús]” funciona como un genitivo posesivo, equivalente a “después de la resurrección de Jesús [por sí mismo]”?<sup>80</sup> ¿O debemos darle un sentido transitivo, por lo cual “de él” funciona como un genitivo objetivo y equivale a “después de la resurrección de Jesús [por otro; i. e., Dios]”? Puesto que ambas posibilidades tienen una connotación idéntica (que sitúa 27,53 total o parcialmente en un contexto de domingo pascual), carece de importancia una decisión entre ellas. De mayor trascendencia es una tercera interpretación, que entiende *egersis* con el verbo de origen transitivo y con un objeto implícito: “después de la resurrección de él [i. e., después de su resucitar los cuerpos de los santos que dormían]”<sup>81</sup>. Ésta es la interpretación que crea menos problemas, porque el tiempo al que se hace referencia sigue siendo el mismo: el viernes de la muerte de Jesús, sobrentendido en los versículos precedentes. Pero la misma facilidad de esta interpretación nos hace sospechar que estamos ante una mejora de procedencia erudita. Además, gramaticalmente implica un doble genitivo: “la resurrección de él [de ellos]”. Es más prudente, por tanto, optar por una de las dos primeras interpretaciones, en las que el resucitado es Jesús, y el contexto, el domingo pascual.

Si traducimos 53b como “después de la resurrección de él [de Jesús]”, ¿cómo puntuamos la oración compuesta de 53abc? Algunos intérpretes sitúan toda la acción del v. 53 en el período subsiguiente a la resurrección de Jesús hacia el domingo (Blinzler, R. C. Fuller, Sickenberger, Wenham), con el efecto gramatical de tratar 53b como un sintagma parentético que afecta al conjunto. Pero de este modo, aunque se obtiene una imagen atractivamente sencilla, no se tiene debidamente en cuenta que “después de la resurrección de él” no encabeza la oración, donde afectaría al resto de ella. Además, si toda la acción del v. 53 fuera posresurreccional, lo lógico es que hubiera sido narrada en el capítulo siguiente de Mateo, que empieza el do-

<sup>79</sup> No quiero entrar aquí en el complicado asunto de quién es el agente de la resurrección: si Dios o Jesús; véase *NJBC* 81,133. La distinción entre ser resucitado/resucitar es demasiado simple, sobre todo en lo que respecta a *egeirein*, puesto que el sentido del verbo cambia según la perspectiva de los distintos autores neotestamentarios, y la pasiva puede significar tanto “ser resucitado” como “resucitar”.

<sup>80</sup> Un buen paralelo es *LXX Sal* 139,2: “Tú conoces mi *egersis*”, i. e., mi resurrección; igualmente, *Sof* 3,8: “El día de mi *anastasis*”.

<sup>81</sup> Algunos manuscritos griegos de minúsculas y la versión etiópica hacen esto más explícito con la lectura “la resurrección de ellos”, en lugar de “la resurrección de él”.

mingo<sup>82</sup>. Con más respeto por la gramática podríamos poner una coma después de 53b, para unir este fragmento con 53a: “Y habiendo salido de los sepulcros después de él [hacia el domingo o posteriormente<sup>83</sup>], entraron...” Esto significaría que aunque fueron resucitados el viernes, los santos esperaron dentro de sus sepulcros hasta el domingo, cuando Jesús ya había sido resucitado de entre los muertos (¡toda una muestra de consideración hacia él!). Menos ilógica puede resultar la interpretación derivada de poner una coma después de 53a, que une 53b con 53c (solución de A. Schlatter y T. Zahn): “Y habiendo salido de los sepulcros [el viernes], después de la resurrección de él [domingo] entraron en la ciudad santa; y...”. Así se quitaría del viernes de la muerte de Jesús (donde ocurrían todos los otros fenómenos de 27,51b-52b) sólo una escena compuesta, consistente en dos fenómenos: la entrada en la ciudad santa y las apariciones de 53cd. Aunque estoy de acuerdo con tal interpretación del v. 53, la cuestión importante es que este versículo ha trasladado del viernes de 51-52 al domingo por lo menos el resultado del abandono de los sepulcros, las apariciones, creando un marco que da prioridad a la resurrección de Jesús. La palabra *meta* (“después”) de 27,53b tiene un tono causativo: la resurrección de Jesús hizo posible la entrada de los santos resucitados en la ciudad santa y sus apariciones allí<sup>84</sup>.

“*La ciudad santa*” (27,53c). La difícil cuestión temporal que acabamos de examinar implica que los muertos resucitados pasaron días en algún sitio; por eso resulta importante determinar qué quiere decir Mateo al referir que los cuerpos de los santos, una vez resucitados, entraron en “la ciudad santa”. (La respuesta que se dé a esto estará influida, en parte, por la cuestión de si los resucitados eran ahora inmortales o todavía mortales, asunto que será discutido en relación con la frase siguiente [53d] de Mateo.) El uso de tal designación para Jerusalén en pasajes como *Is* 48,2; 52,1; *Ap* 11,2, así

<sup>82</sup> Algunos estudiosos (Hutton, Resch, Seidenstecker, Triling, Zeller) opinan que este versículo o el conjunto de 27,51b-53 pertenece al cap. 28 y fue colocado aquí por equivocación.

<sup>83</sup> Me muestro cauto porque los relatos evangélicos de la resurrección no dicen que Jesús resucitó el domingo (aunque ello está implícito en algunas fórmulas de “al tercer día” correspondientes a otros pasajes). Simplemente dan a entender que el domingo ya había resucitado, puesto que el sepulcro fue encontrado vacío.

<sup>84</sup> *SPNM*, 317. Nótese el pensamiento de Ignacio en su carta a los Magnesios (9,1), la cual no es muy posterior a Mateo: “El día del Señor, en que también nuestra vida brotó a través de él y de su muerte”. El propósito de los santos resucitados no es dar testimonio contra Jerusalén, porque no hay nada negativo en esta escena de apariciones, y difícilmente habría utilizado Mateo la expresión “ciudad santa” para Jerusalén en una escena en que fuera condenada por los “santos”. Los selectos resucitados hechos visibles y la ciudad que los ve comparten la santidad. En el verbo *emphanizein* hay un elemento de revelación indicativo de que los santos resucitados son un testimonio de la victoria de Jesús sobre la muerte.

como mucho antes en Mateo (4,5-6), obliga a descartar otros posibles lugares de la tierra<sup>85</sup>. Sin embargo, no pocos intérpretes se resisten a aceptar que muchas figuras conocidas fueran vistas en Jerusalén después de su resurrección: ¡semejante fenómeno a gran escala tendría que haber dejado alguna huella en la historia judía religiosa o secular! Por eso apuntan al empleo de “ciudad santa” para una Jerusalén nueva y celestial en Ap 21,2.10; 22,19 (“la ciudad venidera” de Heb 13,14) e interpretan Mt 27,53c en el sentido de que los muertos resucitados entraron en el cielo después de la resurrección de Jesús<sup>86</sup>. Ciertamente, eso concuerda con la imagen de un Jesús resucitado que guía a una multitud al cielo (p. ej., en Ef 4,8). *Martirio (Asunción) de Isaías* 9,7-18 refiere que, desde los tiempos de Abrahán en adelante, los justos tuvieron que esperar hasta la encarnación de Cristo para recibir sus coronas; él se los robó al ángel de la muerte resucitándolos y los llevó consigo al subir al séptimo cielo. *TestDn* 5,12 presenta a “los santos” deleitándose en el Edén y a los justos regocijándose en la Nueva Jerusalén. Pero hay un fallo mayúsculo en la interpretación de la “ciudad santa” de Mt 27,53c como celestial: ¡la frase “fueron hechos visibles a muchos” de 53d difícilmente tiene aplicación en el cielo! Tampoco puede hacer referencia a apariciones de los “santos” en la tierra después de haber ido al cielo (cf. Winklhofer, “*Corpora*”, 41-43), ínterin en el que Mateo no parece haber pensado en absoluto. Sin duda, las apariciones son concebidas en la Jerusalén terrena.

“Fueron hechos visibles a muchos” (27,53d). Considerada en sí, la referencia poética a la resurrección de los santos que dormían (Mt 27,52ab) ciertamente debería ser interpretada como alusiva a la resurrección a la vida eterna<sup>87</sup>. Lo añadido en 53d sobre las apariciones en Jerusalén no necesariamente es incompatible con esa interpretación. Después de todo, apariciones en Jerusalén fueron atribuidas a Jesús resucitado, quien obviamente gozaba de vida eterna<sup>88</sup>. La idea de que los cuerpos de santos que dormían

<sup>85</sup> ¿Por qué habla Mateo de “la ciudad santa [*hagios*]” en vez de mencionar directamente Jerusalén? ¿Ha querido jugar con una designación establecida que contiene la misma palabra que acaba de emplear para “santos” (*hagioi*) en 52b?

<sup>86</sup> Cf. Gschwind, *Niederfahrt*, 192. Eusebio (*Demonstratio evangelica* 4.12.4; GCS 23.169), utilizando terminología mateana, refiere que, después de la resurrección de Jesús, muchos cuerpos de santos que dormían se levantaron (*anistanai*) y fueron llevados junto con él a la ciudad santa y *verdaderamente celestial* (cf. también 10.8.64; GCS 23.483).

<sup>87</sup> Que se trata de vida eterna es sostenido por muchos Padres de la Iglesia, p. ej., los alejandrinos (Clemente, Orígenes, Cirilo), Epifanio, Eusebio, Gregorio de Nisa y Anselmo.

<sup>88</sup> Esas apariciones de Jesús se narran en Lucas y Juan; Mateo refiere una aparición de él cerca del sepulcro a María Magdalena y la otra María (28,1.9-10), pero ninguna en Jerusalén. Se ha conjeturado que la aparición de esos muchos resucitados en la ciudad santa es una compensación por tal ausencia.

fueron hechos visibles (un empleo pasivo de *emphanizein* para señalar a Dios como agente<sup>89</sup>) a muchos en la ciudad santa, pero implícitamente no a todos, está en correspondencia con esta declaración de Pedro en Jerusalén (Hch 10,40-41): “Dios resucitó a Jesús al tercer día y le permitió hacerse visible [*emphanēs*] no a todo el pueblo, sino a nosotros”. Pese a ello hay diferencias importantes. Autores neotestamentarios recuerdan la identidad de aquellos a los que Jesús se hizo visible e incluso refieren el término de esas apariciones, describiendo la partida de Jesús con su ascensión al cielo (1 Cor 15,5-8; Lc 24,51; Hch 1,3.9; Mc 16,19). En cambio, de los resucitados de que habla Mateo no hay ningún otro recuerdo en el NT; las personas a las que se aparecieron en la ciudad santa nunca son identificadas, y de los santos no se dice cuándo partieron al cielo, ni siquiera si fueron allí. En consecuencia, el pensamiento cristiano primitivo produjo a este respecto una idea alternativa: no fueron resucitados a la vida eterna, sino que (como aquellos a quienes Jesús volvió a la vida durante su ministerio) fueron resucitados sólo a la vida ordinaria. Ocurrió un milagro, mas no el milagro de una resurrección como la de Jesús. Fueron “hechos visibles” en sus cuerpos de aquí abajo y murieron de nuevo<sup>90</sup>. Esta noción subyace a la ya mencionada referencia del *Evangelio de Nicodemo* de que entre los resucitados figuraban Simeón y dos hijos de éste que acababan de morir (por lo cual, como en el caso de los resucitados por Jesús durante el ministerio, sus cuerpos aún no se habían corrompido). El carácter ordinario de su renovada existencia queda de manifiesto en la noticia de que después de su resurrección residían en Arimatea. Eusebio (*HE* 4.3.2), cita al apologista Quadrato (activo durante el reinado de Adriano: 117-138) con respecto a los resucitados: “Después de haberse marchado Jesús vivieron mucho tiempo, y algunos llegaron incluso a nuestros días”. Aunque esta leyenda tiene resonancias populares de los pintorescos fenómenos asociados con la muerte de Jesús<sup>91</sup>,

<sup>89</sup> Como apunta Witherup (“Death”, 581), este verbo (*emphanizein*) en voz pasiva puede tener un significado activo (“aparecer”); pero, en el caso de los muertos resucitados, sólo Dios puede hacer que aparezcan. Con todo, la observación de Witherup ayuda a percibir que ésta no es la misma clase de pasiva que hemos visto en el cuarteto de 27,51b-52b.

<sup>90</sup> Sostenida por Crisóstomo, esta posición encontró muy relevante apoyo en Occidente: Tertuliano, Ambrosio, Agustín, Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* IIIa, q. 53, a. 3) y Suárez, e incluso cuenta con destacados defensores modernos: Cullmann, Fascher, Lagrange, Vosté y Witherup. Una tercera interpretación, menos conocida, postula que los santos adquirieron cuerpos no mortales ni inmortales, sino sólo aparentes (Lucas de Brujas, 1606 d. C.).

<sup>91</sup> Antes he citado paralelos constituidos por descripciones grecorromanas de personas o instituciones famosas para mostrar que los fenómenos de los evangelios podían ser inteligibles a los lectores de ese ámbito cultural, con independencia del valor teológico que pudieran asignar a tales portentos. Dión Casio (*Historia* 51.17.5) refiere

es completamente ajena al significado apocalíptico de ellos. Si recordamos que el criterio de interpretación debe ser lo que Mateo quería comunicar mediante su narración (no lo que pensamos que ocurrió), la concatenación de señales en los cielos, en la tierra y bajo tierra no invita a pensar que la culminación fuese una resurrección a la vida ordinaria. Los resucitados durante el ministerio no necesitaron aparecerse o hacerse visibles a nadie; ello tenía sentido sólo con los resucitados a otra esfera, como en el caso del mismo Jesús, que se apareció a otros después de su resurrección.

En conjunto, por tanto, la mejor interpretación de 27,53 parece ser la que expongo seguidamente. A los vv. 51b-52b, una composición poética relativa a cuatro fenómenos escatológicos asociados con la muerte de Jesús, Mateo añadió otros dos fenómenos del mismo tipo, éstos relacionados entre sí y con la resurrección de Jesús: la salida de los santos de sus sepulcros y su entrada en Jerusalén para ser hechos visibles a muchos. Así pues, los que al morir Jesús fueron resucitados a la vida eterna se aparecieron después de la resurrección de él. Esos santos entraron en Jerusalén, la ciudad santa junto a la que Dios juzgará a todos al final de los tiempos; y sus apariciones, además de atestiguar que Jesús había triunfado sobre la muerte, constituían la promesa de que todos los santos serían resucitados. Mateo no refiere qué fue de Jesús después de su última aparición (28,16-20). Presumiblemente, el evangelista consideraba demasiado obvio que Jesús y ellos, habiendo sido rescatados de la muerte, estaban ya junto a Dios para siempre<sup>92</sup>. La cuestión de por qué Mateo amplió la tradición queda para el ANÁLISIS que de inmediato procedemos a realizar.

#### ANÁLISIS

Todos los fenómenos que hemos examinado en esta sección representan una interpretación teológica del significado de la muerte de Jesús, efectuada con el lenguaje y las imágenes de la apocalíptica. Ya he señalado en el COMENTARIO que convertir en una cuestión de principal interés su historicidad literal es no haber entendido su carácter de sím-

que a la caída de Alejandría en poder de los romanos "se hicieron visibles los espíritus desencarnados [*eidōlon*] de los muertos".

<sup>92</sup> Epifanio (*Panarion* 75.7.6-7; GCS 37.339) habla de los santos resucitados que van con Jesús a la ciudad santa, es decir, a la Jerusalén terrena a aparecerse y a la Jerusalén celestial a estar con Dios. Bieder (*Vorstellung*, 54) menciona la tesis de Diodoro de Tarso de que fueron elevados al cielo como Elías.

bolos ni el género literario en que son presentados<sup>93</sup>. Un ejemplo comparable sería el debate, hacia 4000 d. C., sobre la historicidad literal del libro de George Orwell *1984*. Orwell supo reflejar con agudeza extraordinaria las fuerzas destructivas desatadas en su tiempo; pero en esa obra plasmó una visión personal, no la historia real de lo que pasó un determinado año. (O, si se prefiere un ejemplo de la época neotestamentaria: difícilmente es postulable la historicidad literal de las señales apocalípticas que Pedro ve realizadas en Pentecostés [Hch 2,19-20], p. ej., la conversión de la luna en sangre<sup>94</sup>.) Dado que para la fe cristiana la autodación del Hijo cambió la relación de los hombres con Dios y transformó así el cosmos, las imágenes apocalípticas eran de muchas maneras un medio más eficaz de comunicar esas verdades situadas más allá de la experiencia ordinaria que lo habría sido la disquisición discursiva. Los apocalípticos, pese a toda la fuerza de sus imágenes, se expresan todavía dentro de la limitada esfera de la aproximación humana; en sus escritos muestran conciencia de no haber agotado la riqueza de lo ultramundano, y esa conciencia queda a veces oscurecida por una exposición más precisa y prosaica.

### A. La rasgadura del velo del templo, y las teologías de los evangelistas

Aunque los tres evangelios sinópticos narran este acontecimiento, parece evidente (con sólo echar un vistazo al vocabulario) que una referencia básica pasó de uno de ellos a los otros dos evangelios; y, a juzgar por lo que hemos visto en otras ocasiones, cabe muy poca duda de que el copiado fue Marcos. Este evangelista utiliza e incluso expresa el fenómeno de modo que corresponda a su ordenación del relato evangélico y

<sup>93</sup> Una cuestión es la historicidad literal de la apertura de los sepulcros, la resurrección de los cuerpos de los santos y sus apariciones a muchos en la ciudad santa (Mt 27,52-53), y otra si el cuerpo de Jesús sufrió corrupción en el sepulcro y si fue visto por muchos. Cf. pp. 1336-37, *supra*, sobre la muy diferente atmósfera de esos dos acontecimientos.

<sup>94</sup> Para algunos, no afirmar que son históricas la rasgadura del velo del santuario, la sacudida sísmica o las apariciones de los muertos resucitados, sucesos todos narrados en relación con la muerte de Jesús, es negar una guía o inspiración divina en la composición de los relatos evangélicos. Curiosamente, ese juicio desacredita el mismo poder de Dios que trata de defender: si es posible ofrecer una rica exposición del significado de la muerte de Jesús en un lenguaje y un género distintos del histórico, ¿en razón de qué se puede negar a Dios la libertad de guiar e inspirar en esa modalidad de expresión?



a su propia finalidad teológica. En la macroescala de todo el evangelio, la rasgadura de los cielos en 1,10-11 señaló el comienzo de la graciosa intervención de Dios mientras el Espíritu descendía sobre Jesús y la voz del cielo declaraba: "Tú eres mi Hijo amado"; y la rasgadura del velo del santuario al final del Evangelio señala la ira de Dios contra las autoridades jerosolimitanas que, a despecho de tal identificación, han crucificado a ese mismo Hijo. En el versículo inmediatamente posterior, Dios recurrirá a labios extranjeros para que declaren lo que los jefes del pueblo de Jesús son incapaces de reconocer: "Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios". En la microescala del RP, las burlas de que es objeto Jesús en el sanedrín y en la cruz (14,58; 15,29) respecto a su declaración sobre la destrucción de este "santuario" ya han tenido respuesta: el velo que separaba el santuario como espacio sagrado ha sido rasgado en dos, de arriba abajo. Con ello ha quedado demostrado que Jesús decía la verdad, porque a partir de esa rasgadura ya no hay en el templo de Jerusalén un verdadero santuario, habiendo dejado Dios de estar presente en él<sup>95</sup>. Aunque Marcos ha vinculado esta acción airada con el momento de la muerte de Jesús, él y sus lectores, si vivían cuando las legiones romanas mandadas por Tito incendiaron el templo de Jerusalén, verían la rasgadura del velo como un portento de esa destrucción más física acontecida décadas después.

Pero todo lo apuntado en el párrafo anterior no prueba que estemos ante una creación marcana. En el COMENTARIO, al comparar el simbolismo de la rasgadura del velo en Marcos con el simbolismo del paso de Jesús a través del velo en Hebreos (p. 1308, *supra*), encontré una buena razón para pensar que en una etapa premarcana existía entre los cristianos la percepción de que la muerte de Jesús redefinía la presencia de Dios entre el pueblo elegido como suyo. Así como la literatura judía primitiva ejemplificó el castigo divino centrándose en la devastación del santuario jerosolimitano (cuya santidad dejó Dios de proteger), del mismo modo la reflexión cristiana sobre el castigo se centró en el simbolismo del velo, que demarcaba la presencia de Dios en el templo. (Ya quedó dicho que no es necesario decidir si originalmente la referencia era al velo exterior o al interior: no hay nada en las narraciones evangélicas que lo especifique, y los

<sup>95</sup> La palabra "santuario" es el principal medio utilizado por Marcos para conectar la declaración de Jesús en el proceso judío y el cumplimiento de ella a su muerte. Véase p. 1299, *supra*, sobre la posibilidad de una conexión secundaria entre la acción del sumo sacerdote de *rasgarse* las túnicas acusando de blasfemia a Jesús por haber admitido ante el sanedrín ser el Hijo del Bendito y la acción de Dios de *rasgar* el velo del santuario, una zona del santuario accesible sólo a sacerdotes, a fin de mostrar que a quien se ha crucificado ha sido al Hijo de Dios.

lectores de los evangelios quizá ni siquiera conocían tal diferenciación, aunque los de Hebreos fueran orientados hacia el velo interior.) La tradición premarcana veía ya la rasgadura del velo como hostil, y Marcos intensificó esa hostilidad haciendo que la rasgadura del "velo del santuario" confirmase las precedentes referencias del RP a la destrucción del santuario por Jesús. El autor de Hebreos, en cambio, tuvo del velo una visión positiva: Jesús pasó a través de él llevando su propia sangre para ofrecer un sacrificio eterno en el santuario celestial y, como un precursor, marcó el camino a otros. En cualquiera de ambas interpretaciones (la de Marcos o la de Hebreos), el santuario terrestre, el construido por manos, carece ya de sentido.

Lucas y Mateo combinaron la rasgadura del velo del santuario, que habían tomado de Marcos, con otras señales apocalípticas. Sin añadir nuevas señales, *Lucas* efectuó esa combinación situando la rasgadura antes de la muerte de Jesús y vinculándola a la oscuridad. Dios extendió a mediodía la oscuridad sobre la tierra entera (Lc 23,44-45a), airado ante la inminente muerte en la cruz de un Jesús a quien muchos años antes, en el recinto del templo, Simeón había llamado "luz para iluminación de los gentiles y gloria para tu pueblo Israel" (2,32). Asimismo, también con ira<sup>96</sup>, Dios rasgó el velo del santuario donde un día lejano el sacerdote Zacarías había oído al ángel Gabriel anunciar el comienzo de la conversión de muchos hijos de Israel al Señor su Dios (1,8-23, esp. 1,16). En virtud de la nueva ubicación que le da Lucas, la rasgadura del velo pierde parte del carácter inmediatamente destructivo que tenía en el relato marcano al funcionar como cumplimiento de profecía y destaca en su otro papel (secundario en Marcos) de señal de destrucción futura. Lucas distingue un período de gracia para el arrepentimiento (Hch 3,17-21); pero, al final, inevitablemente, llegarán los días en que los jerosolimitanos dirán a los montes: "Caed sobre nosotros" (Lc 23,30). Sirviéndose de una tradición popular, *Mateo* ha relacionado la rasgadura del velo con otras señales apocalípticas, también procedentes de Dios, que intensifican el castigo provocado por la crucifixión y muerte del Hijo.

Pero antes de analizar las señales mateanas adicionales debemos considerar *EvPe*, que ejemplifica ulteriores desarrollos basados en la imaginación popular. Como los sinópticos, *EvPe* 5,15 ha situado a mediodía la oscuridad que "se apoderó de toda Judea", antes de que el Señor fuera "llevado arriba" (5,19), pero no sin dramatizar el efecto de la

<sup>96</sup> En el COMENTARIO expliqué mi desacuerdo con que la rasgadura del velo sea vinculada con la confiada plegaria final de Jesús, de modo que esa acción airada se convierta en una señal positiva de la apertura de los cielos.



oscuridad: “Muchos iban con lámparas, creyendo que era de noche, y cayeron” (5,18). Después de haber referido la marcha del Señor, *EvPe* especifica que “a la misma hora [mediodía]”<sup>97</sup> se produjo la rotura del velo del santuario (5,20), y hay que esperar a 6,22 para leer: “Entonces el sol brilló, y se vio que era la hora nona”. En otras palabras, la ambigüedad de los sinópticos sobre cuándo terminó la oscuridad (p. 1226, *supra*) ha sido explotada para conseguir que unas tinieblas de tres horas de duración envuelvan la escena de la muerte y los acontecimientos subsiguientes<sup>98</sup>. En ese marco entra el temblor de tierra, pero no como parte de una composición poética relativa a un juicio apocalíptico de Dios, como en Mateo. La tierra tiembla cuando el cuerpo del Señor es depositado sobre ella, y ese efecto produce “un gran temor” (6,21b)<sup>99</sup>. Si justo antes de ser llevado arriba, el Señor clamó diciendo: “Poder mío, oh Poder, me has abandonado” (5,19), aquí, con visión teológica, se utiliza el temblor de tierra para subrayar que aún hay poder divino en ese cuerpo muerto<sup>100</sup>; cuerpo que en 10,40 aparecerá tan gigantesco que la cabeza llegará más allá de los cielos. *EvPe* nos ofrece un testimonio temprano de la creciente fascinación por los fenómenos conectados con la muerte de Jesús, los cuales vimos florecer en la época patrística (pp. 1317-20, *supra*).

<sup>97</sup> Nótese la implicación de que Jesús murió a mediodía. La hora sexta (12.00 h) es el único dato temporal que se encuentra en los cuatro relatos canónicos de la crucifixión, aunque los evangelios difieren en cuanto a lo sucedido a mediodía: sentencia emitida por Pilato (Juan), oscuridad después de una crucifixión a las nueve de la mañana (Marcos), oscuridad sin implicación de que la crucifixión hubiese tenido lugar mucho antes (Mateo, Lucas).

<sup>98</sup> Así pues, la combinación de la rasgadura del velo con la oscuridad diverge de la combinación lucana que acabamos de examinar. El hecho de que *EvPe* 6,22 narre que “el sol brilló” después haber referido que Jesús “fue llevado arriba” (5,19) deja patente que no se ha violado la ley, dos veces mencionada (2,5; 5,15), según la cual el sol no debe ponerse sobre uno que ha muerto.

<sup>99</sup> En mi enfoque de *EvPe* postulo que ocasionalmente la tradición popular pre-evangélica de la que se sirvió Mateo continuó desarrollándose y que, ya en esa etapa posterior de desarrollo, fue utilizada para componer *EvPe*. Pero este evangelio apócrifo está integrado también por recuerdos de contenidos de Mateo. En el presente pasaje, frente al menos esas dos posibles derivaciones, creo que *EvPe* puede ser explicado mejor como dependiente de Mateo. Sin embargo, en el caso de la tradición relacionada según la cual entre su muerte y su resurrección el Señor predicó a los que estaban dormidos (10,41), opino que *EvPe* tomó ulteriores desarrollos de la tradición popular, porque no encuentro prueba de que Mateo conociese el “descenso a los infiernos” (pp. 1331-32, *supra*).

<sup>100</sup> Aunque esto podría ser desestimado como visión mágica, también podría tratarse de una apreciación simplemente expresada de la encarnación y de sus duraderos resultados.

## B. La teología de Mateo en la mención de los fenómenos especiales

Mateo heredó de Marcos dos fenómenos escatológicos (la oscuridad sobre toda la tierra a mediodía y la rasgadura del velo del santuario) como señales de un castigo divino por la muerte del Mesías, el Hijo de Dios. A esos dos fenómenos, Mateo añadió otros seis, también señales de naturaleza escatológica o incluso apocalíptica. Cuatro de ellos se encuentran en 27,52b-52b, un cuarteto formado por oraciones principales paratácticas, subdivisible en dos parejas de versos, una ominosa (sacudida telúrica, hendidamiento de rocas) y la otra esperanzadora (tumbas abiertas, cuerpos de los santos resucitados). El COMENTARIO mostró la medida en que las cuatro señales se hacen eco de la Escritura. Como los fenómenos tomados de Marcos, los referidos en el cuarteto expresaban de modo dramático, inteligible para las personas corrientes familiarizadas con el pensamiento veterotestamentario, que la muerte de Jesús en la cruz había introducido el día del Señor con todos sus aspectos, negativos (ira divina, juicio) y positivos (triumfo sobre la muerte, resurrección a la vida eterna)<sup>101</sup>. Esos cuatro versos representaban una forma (a menudo primitiva) de pensamiento cristiano que podía vincular la respuesta de Dios a uno de los momentos utilizados para describir el paso de Jesús más allá del tiempo, sin expresar cronológicamente la respuesta asignando diferentes resultados a los distintos pasos en una secuencia de crucifixión, resurrección, ascensión y donación del Espíritu. Aunque no carecen de sentido teológico, los antiguos intentos de identificar el temblor de tierra con algún otro episodio sísmico sucedido hacia el año 30 y de concretar qué muertos fueron resucitados revelan una falta de comprensión del carácter simbólico que tiene el lenguaje apocalíptico en la Escritura.

Los cuatro versos de 27,51b-52b no tienen un estilo típicamente mateano, y la viveza y fantasía de los fenómenos mencionados en ellos sugiere que circularon como una pieza poética premateana de carácter popular<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> El significado de los fenómenos es escatológico más que cristológico, porque el agente no es Jesús, sino Dios. Sin embargo, que esto sea hecho a causa de la muerte del Hijo tiene implicaciones para su identidad, lo cual queda de manifiesto al ser reconocido Jesús como Hijo de Dios por el centurión y, en Mateo, también por los guardias que estaban con él. En cuanto a soteriología, aquí la muerte de Jesús no resucita a los muertos; Dios los resucita con ocasión de esa muerte.

<sup>102</sup> Entre los autores que postulan una pieza premateana (ya sea subyacente sólo a los cuatro versos o al conjunto de 27,51b-53), figuran Aguirre Monasterio, Bartsch, Bieder, Fischer, Haenchen, Hauck, Hirsch, Plummer y Riebl. Sobre la cuestión del vocabulario y el estilo premateanos, véase Aguirre Monasterio, *Exégesis* 29-56.

(En la nota 50, *supra*, he señalado otros poemas o himnos breves relativos a la muerte-resurrección-ascensión.) Antes expuse mi opinión de que el velo del santuario era un símbolo asociado con la muerte de Jesús en un nivel premateano, porque aparece de otro modo en Hebreos. Quizá ya la frase en pasivo aoristo “el velo fue rasgado”, conservada en los tres evangelios canónicos y sólo ligeramente modificada en *EvPe*, era premarcana<sup>103</sup>. La imitación de modelo pudo haber dado origen una composición de cuatro versos también en pasivo aoristo, en la cual quedaron concatenados otros portentos apocalípticos que interpretaban la muerte de Jesús. Quizá esa composición llegase a Mateo desde los mismos círculos de los que obtuvo material para el relato de la infancia (especialmente lo concerniente a los magos, la estrella y el rey malvado del cap. 2) y para la noticia de la muerte de un Judas obsesionado por el miedo a la sangre inocente<sup>104</sup>. Tal material está compuesto casi en su totalidad de ecos escriturísticos entremezclados y, en una medida desconocida en el resto de Mateo, da rienda suelta a los símbolos. El hecho de que Jerusalén entre de algún modo en todas estas escenas induce a pensar que estamos ante desarrollos de la vida de Jesús —muy modificados, eso sí, por Mateo—, originados entre los cristianos de Jerusalén. La objeción de que, a pesar de ciertos rasgos semitizantes, el cuarteto premateano perceptible existía en griego, no en lengua semítica, no constituye una refutación

<sup>103</sup> Luego Marcos, tras añadir “del santuario”, habría vinculado a una secuencia la frase resultante, que da cumplimiento a dos anteriores pasajes donde es profetizada la destrucción del santuario.

<sup>104</sup> En consonancia con su habitual aversión a postular ninguna tradición premateana claramente definida (que no sea Marcos o Q), Senior (“Death of Jesus”, 320; “Matthew’s Special Material”, 282-85) atribuye la composición del cuarteto al mismo Mateo. Afirma que el principal argumento en favor de la posición mateana es la parataxis de los cuatro versos, y contra él ofrece un ejemplo de parataxis elaborada por Mateo en las cuatro oraciones de Mt 7,25. Pero la falta de solidez de esta posición se ve con sólo traducir ese versículo literalmente: “Y cayó la lluvia, y vinieron las riadas, y soplaron los vientos y se lanzaron contra aquella casa”. Primero: esta estructura cuádruple es menos regular que la de 2,51b-52b, como vemos en el cambio producido respecto al sujeto en la última oración. Segundo: difiere el orden de las palabras, y es precisamente el orden que presentan en los vv. 51b-52b (con el verbo al final de cada oración) lo que sugiere a Riebl (*Auferstehung*, 58-60) un antecedente semítico (escrito). Tercero: pese a la estructuración en cuatro versos, lo descrito en 7,25 no es incompatible con la realidad (i. e., los fenómenos corresponden a la experiencia ordinaria), mientras que el contenido de 27,51b-52b es altamente imaginativo y refleja la Escritura, como el otro material popular peculiar de Mateo mencionado antes. La idea de que a veces, llevado por la inspiración, Mateo creaba ese material es menos verosímil que la de que incorporó material popular que había sido desarrollado en torno al nacimiento y la muerte de Jesús. Cuarto: si Mateo creó el cuarteto de los vv. 51b-52b y mencionó más fenómenos en el v. 53, ¿por qué cambió tan marcadamente de estilo al pasar del cuarteto al resto?

de su posible origen jerosolimitano. Los himnos del relato de la infancia lucano, que también podrían haber sido creados por los cristianos de Jerusalén, son conocidos solamente en griego semitizado, pese a intentos (poco convincentes) de reconstruir su primitiva forma semítica (*BBM*, 350-55).

A los cuatro fenómenos de los otros tantos versos, Mt 27,53 añadió dos más (la entrada de los santos resucitados en la ciudad santa, y su visibilidad para muchos), en un versículo de construcción notablemente distinta de 51b-52b y más propia del estilo mateano. Aunque algunos intérpretes opinan que tenemos aquí nuevo material de tradición premateana, parece más probable que Mateo agregase al cuarteto su propio comentario<sup>105</sup>. ¿Por qué? Se pueden apuntar dos posibles motivos.

El primero de ellos implicaba la extensión del simbolismo escatológico a la Pascua y su conexión con la resurrección de Jesús. Mateo habría actuado bajo la influencia de una corriente de pensamiento cristiano que veía en Jesús al primogénito o primicia de los muertos (p. 1333, *supra*), si bien este aspecto era al parecer pasado por alto, ya que los santos que dormían resucitan el viernes, antes de la resurrección de Jesús. Sin cambiar esa presentación, Mateo ha tenido más en cuenta la prioridad de Jesús haciendo que los santos resucitados el viernes entren en la ciudad santa y sean visibles sólo “después de la resurrección de él”<sup>106</sup>. La libertad con que los primeros cristianos atribuían simbolismo escatológico a cualquiera de los acontecimientos de la secuencia muerte-resurrección-ascensión-donación del Espíritu (que desde la perspectiva de Dios son sólo diferentes aspectos de un único momento intemporal) está ulteriormente ilustrada en Hch 2,16-20. Ese pasaje ve cumplido en

<sup>105</sup> El vocabulario da pie a dos objeciones contra la atribución a Mateo del v. 53. En el resto de su evangelio no utiliza *emphanizein* (“hacer visible”); mas, por otro lado, en Hch 10,40 se emplea el adjetivo *emphanēs* en relación con una aparición posresurreccional de Jesús, de modo que podríamos estar ante un lenguaje ya establecido para describir apariciones posteriores a la resurrección. Fuera del presente pasaje, Mateo nunca usa *egeresis* (“resurrección”), y esto induce a pensar que la presencia de este nombre obedece probablemente a un deseo de continuidad con *egeirein* del v. 52b: los santos fueron resucitados antes, por lo cual Mateo quiere centrarse en la resurrección de Jesús. Sin embargo, aboga a favor de la composición mateana el hecho de que, de los cuatro evangelistas, Mateo haya sido el único en emplear “ciudad santa” para Jerusalén: concretamente, cuando el diablo lo llevó allí para tentarlo y lo retó a demostrar su condición de Hijo de Dios (4,5-6; cf. 5,35). El presente caso de entrada en “la ciudad santa” estará seguido del reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios.

<sup>106</sup> Porque considero este sintagma como una clave de la perspectiva teológica de Mateo, rechazo la idea (véase Riebl, *Auferstehung*, 54-56) de que se trata de una modificación posmateana.

Pentecostés lo profetizado por Joel: antes de la venida del día del Señor, portentos arriba en el cielo y señales abajo en la tierra (sangre, fuego, una nube de humo, el sol vuelto tinieblas, la luna convertida en sangre). El pasaje de Hechos es el equivalente lucano de Mt 27,51b-53 en cuanto al realce de las señales apocalípticas. Además de mostrar flexibilidad respecto al acontecimiento salvífico al que las señales pueden ser conectadas, arroja luz de otros dos modos sobre la interpretación mateana. Primero, previene contra una historización demasiado fácil del simbolismo. Como señalé al comienzo del ANÁLISIS, ha habido pocos intentos de sostener que en Pentecostés la luna se convirtió realmente en sangre, mientras que ha habido muchos de tratar como históricas las señales escatológicas. Además, el pasaje de Hechos es explícitamente una cita de la Escritura, observación que nos lleva más adelante en nuestro intento de determinar por qué Mateo se sintió impelido a suplementar el cuarteto de los vv. 51b-52b, que él había recibido de la tradición popular.

El segundo motivo de Mateo para añadir el v. 53 era el cumplimiento de la Escritura. Ya vimos hasta qué punto Ez 37, con su fantástica descripción de la revitalización de los huesos secos, influyó en el imaginario judío de la resurrección de los muertos. La primera parte de Ez 37,12-13, “Yo abriré vuestras tumbas”, probablemente está reflejada en el tercer verso del cuarteto de Mt 27,51b-52b, “Y las tumbas fueron abiertas”. Pero el pasaje de Ezequiel continúa: “Y os sacaré de vuestras tumbas, y os llevaré a la tierra de Israel. Entonces sabréis que yo soy el Señor”. Así como en otras ocasiones Mateo destaca el origen y el sabor escriturístico del material tomado de Marcos, aquí va más allá del cuarteto ofreciendo en 27,53 el cumplimiento del resto del pasaje de Ezequiel: “Y habiendo salido de los sepulcros, ... entraron en la ciudad santa [de Jerusalén]”. Otro pasaje bíblico podría haber influido en el texto de adición mateana, especialmente en la última oración, “y fueron hechos visibles a muchos”. Me refiero a Is 26,19 (LXX): “Los que estaban en las tumbas serán resucitados, y los que estaban en la tierra [o en el polvo] se llenarán de júbilo”. Así pues, en lo que ha añadido a Marcos (el cuarteto tomado de la tradición popular y su propio comentario sobre él), Mateo ha desarrollado la idea teológica. Mediante un lenguaje apocalíptico e imágenes tomadas de la Escritura, enseña que la muerte y resurrección de Jesús marcaron el comienzo del tiempo final<sup>107</sup> y del juicio divino, con sacudidas sísmicas como acompañamiento de la espan-

<sup>107</sup> En cierto modo, el tiempo final comenzó para Mateo con el nacimiento del Mesías; pero ese tiempo presentaba diferentes aspectos, y aquí estamos en el momento escatológico del castigo y la recompensa.

tosa oscuridad que se extendió sobre la tierra, y resurrección de los santos a una nueva vida. Esos santos eran judíos; en la siguiente parte de la escena a la que ahora vamos a dirigir nuestra atención, Mateo presentará a unos gentiles (el centurión y los guardias que estaban con él) y su confesión de fe. Desde el nacimiento de Jesús hasta su muerte, Mateo se ha interesado en hacer ver que Jesús trajo la salvación lo mismo a judíos que a gentiles. Así, en lenguaje de Ezequiel, a través del Hijo de Dios sabrán unos y otros que “yo soy el Señor”.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §37, partes 10ª y 11ª.)*

**Jesús crucificado, parte 5<sup>a</sup>:  
Acontecimientos subsiguientes  
a la muerte de Jesús**

**b) Reacciones de los presentes  
(Mc 15,39-41; Mt 27,54-56;  
Lc 23,47-49; Jn 19,31-37)**

## TRADUCCIÓN

MARCOS 15,39-41: <sup>39</sup>Pero el centurión, que estaba allí frente a él, habiendo visto que así había expirado, dijo: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”. <sup>40</sup>Pero había también mujeres observando desde lejos, y entre ellas María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de Josés, y Salomé <sup>41</sup>(quienes, cuando él estaba en Galilea, solían seguirlo y servirle), y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.

MATEO 27,54-56: <sup>54</sup>Pero el centurión y los que con él estaban guardando a Jesús, habiendo visto el temblor [de tierra] y estas cosas que pasaban, se atemorizaron sobremanera, diciendo: “Verdaderamente, éste era Hijo de Dios”. <sup>55</sup>Pero había muchas mujeres observando desde lejos: aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea, sirviéndole, <sup>56</sup>entre las cuales estaba María Magdalena, y María madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo.

LUCAS 23,47-49: <sup>47</sup>Pero el centurión, habiendo visto suceder esto, glorificaba a Dios, diciendo: “Ciertamente, este hombre era justo”. <sup>48</sup>Y todas las multitudes que estaban reunidas para la observación de esto, habiendo observado estos sucesos, se volvieron golpeándose el pecho. <sup>49</sup>Pero todos los conocidos de él estaban a distancia, y las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, viendo estas cosas.

JUAN 19,31-37: <sup>31</sup>Entonces los judíos, como era día de preparación, a fin de que los cuerpos no quedasen en la cruz hasta el sábado, porque aquel sábado era un día grande, rogaron a Pilato que se les quebrasen las

piernas y fueran retirados. <sup>32</sup>Así que los soldados vinieron y quebraron las piernas del uno y del otro que habían sido crucificados con él; <sup>33</sup>pero habiendo llegado a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas. <sup>34</sup>Sin embargo, uno de los soldados le punzó el costado con una lanza, e inmediatamente salió sangre y agua. <sup>35</sup>Y el que lo vio lo ha atestiguado, y su testimonio es verídico; y él sabe que dice lo que es verdad, a fin de que también vosotros creáis. <sup>36</sup>Porque todas estas cosas sucedieron para que se cumpliese la Escritura: “Su hueso no será quebrantado”. <sup>37</sup>Y también otra Escritura dice: “Verán al que traspasaron”.

*EvPe* 4,14 (después de 4,13, donde uno de los malhechores crucificados ha recriminado a los judíos por hacer sufrir injustamente al Salvador): Y habiéndose irritado contra él, ordenaron que no se le quebrasen las piernas, a fin de que muriese atormentado.

6,21: Y luego sacaron los clavos de las manos del Señor y lo depositaron en el suelo; y toda la tierra fue sacudida, y sobrevino un gran temor.

7,25-8,29: <sup>725</sup>Entonces los judíos y los ancianos y los sacerdotes, habiendo llegado a saber el mal que se habían hecho a sí mismos, empezaron a golpearse y a decir: “¡Malditos pecados nuestros! Se acerca el juicio y el fin de Jerusalén”. <sup>726</sup>Pero yo, junto con los compañeros, estaba triste; y habiendo sido lacerados en el espíritu, nos escondíamos, porque éramos buscados por ellos como malhechores y como si quisiéramos incendiar el santuario. <sup>727</sup>Además de todas estas cosas, ayunábamos, y nos sentábamos haciendo duelo y llorando, noche y día, hasta el sábado. <sup>828</sup>Pero los escribas y los fariseos y los ancianos, habiéndose juntado en una reunión, habiendo oído que todo el pueblo murmuraba y se golpeaba el pecho, diciendo: “Si a su muerte han ocurrido estas grandes señales, mirad cuán justo era”, <sup>829</sup>se atemorizaron (especialmente los ancianos) y...

#### COMENTARIO

Al comentar esta parte de los RP voy a dividir mis observaciones bajo cuatro rúbricas: Marcos/Mateo, Lucas, Juan y *EvPe*. Si bien los sinópticos tienen en común dos reacciones, a saber, la del centurión (Mateo incluye temor) y la de las mujeres galileas, Lucas tiene la primera en una forma diferente, más una reacción adicional (de las multitudes arrepentidas) intercalada entre ellas, por lo cual merece un tratamiento aparte. Juan difiere bastante, con la reacción de “los judíos” orientada a que los cuerpos sean retirados cuanto antes y con el resultante desvío de la atención al cuerpo muerto de Jesús, que se convierte en fuente de sangre y agua, como atestigua el discípulo amado. *EvPe* presenta de modo disperso cuatro reacciones de distinta naturaleza: temor, como en Mateo; arrepentimiento de ju-

díos, como en Lucas; duelo por parte de los discípulos, e intranquilidad de las autoridades judías.

### Reacciones de los presentes según Marcos/Mateo

A las acciones divinas de carácter escatológico, sigue un *de* (“pero”) inicial que sitúa en el centro de la escena las reacciones humanas. Si bien es claro para todos que hay hostilidad en las dos narradas (la del centurión y la de las mujeres), algunos estudiosos debaten sobre el tono de cada una.

*Reacción del centurión (Mc 15,39; Mt 27,54)*. Este personaje reconoce espontáneamente a Jesús como Hijo de Dios. Antes, Mc 15,16-24 y Mt 27,27-35 nos hablaron de soldados romanos que se burlaron de Jesús en el pretorio y lo condujeron al Gólgota; allí le dieron a beber vino, lo crucificaron y se repartieron sus vestidos. (Mt 27,36 añadió que los soldados se sentaron a custodiarlo.) Pero hasta este punto ninguno de los dos evangelios había mencionado la presencia de un oficial con grado de centurión<sup>1</sup>. Ahora, en cambio, nos enteramos por Mateo de que había estado allí frente a Jesús, en posición de observar lo que ocurría<sup>2</sup>, y seguramente supervisando la ejecución. (Este último punto será confirmado en 15,44, cuando Pilato llame al centurión para preguntarle si ha muerto Jesús.) Sólo es descrita *su* reacción, como si los otros soldados no estuvieran ya presentes. Evidentemente, para Marcos es más eficaz el juicio sobre Jesús pronunciado por un solo individuo. Pero Mateo redondea la escena haciendo coral esa declaración con la participación de los soldados que habían estado sentados “guardándolo”. Dado que Mt 27,36 preparó para esta adición, la narración de Mateo mejora con respecto a la de Marcos, donde repentinamente nos enteramos de que el centurión, sin duda presente en la crucifixión todo el tiempo, “estaba allí frente a él”. Y lo que es más importante: Mateo ha adecuado así a la Ley la declaración “Verdaderamente, éste era Hijo de Dios”; ya no es la confesión de un solo hombre, sino la de una pluralidad de testigos (en consonancia con la pluralidad de testigos que en el proceso del saedrín declararon contra la alta dignidad de Jesús).

<sup>1</sup> Sólo Marcos en el NT, dada su afición a los latinismos, emplea (3 veces) *kentyriōn*, palabra tomada de la latina *centurio*, relacionada con *centum* (ciento), y que se encuentra también en la literatura griega (p. ej., Polibio, *Historia* 6,24.5). Mateo y Lucas prefieren el término más propiamente griego *hekatontarchēs* (con la variante *hekatontarchos* y relacionado con *hekatōn*, “ciento”), que aparece 20 veces en el NT (4 en Mateo, 16 en Lucas-Hechos).

<sup>2</sup> En 2 Re 2,15 y Eclo 37,9, la expresión *ex enantias* (“frente a”) es utilizada con *idein* (“ver”).

¿Qué había visto el centurión? Mc 15,39 refiere que la reacción del centurión se produjo tras haber “visto que [Jesús] había así expirado”. ¿Qué significa esta frase? Dos versículos antes (15,37) ha escrito Marcos: “Pero Jesús, habiendo lanzado un fuerte grito, expiró”. En consecuencia se podría pensar que “así” del v. 39 hace referencia a “habiendo lanzado un fuerte grito” del v. 37. Los códices Bezae, Freerianus y Alexandrinus, aunque difieren en las palabras griegas, coinciden todos ellos en que el centurión vio a Jesús *gritar* y expirar. Para explicar cómo la “visión” de un grito pudo llevar al centurión a esa altísima valoración cristológica, algunos comentaristas hacen fantásticas conjeturas sobre el contenido, no mencionado, del grito. Stock (“Bekentnis”, 292) señala pasajes del AT en los que un grito acompañado de una acción divina podía tener un carácter revelatorio. Pero, a la vista de lo narrado en Marcos, ¿es verosímil que el centurión romano (o los lectores de Marcos) lo percibieran? Danker (“Demonic”, 69) supone que al morir Jesús salió de él un mal espíritu lanzando un fuerte grito y que fue la vista de ello lo que impresionó al centurión. En §42, nota 38, expliqué por qué no encuentro convincente la interpretación de Danker de que Jesús expiró con un fuerte grito. Pero, aun cuando aceptásemos su teoría, quedaría por responder esta pregunta: si bien tal derrota de las fuerzas del mal podría haber hecho exclamar al centurión que Jesús era bueno e inocente, ¿por qué lo habría inducido a dar a Jesús la más alta calificación cristológica de todo el NT? Durante su ministerio, mediante el poder recibido de Dios, Jesús expulsó demonios, que salían de los posesos lanzando un fuerte grito (Mc 1,26; cf. 3,11; 5,13); si ahora, por medio de ese poder sucede lo mismo a Jesús, ¿por qué pasa el centurión tan fácilmente a reconocer su filiación divina? Otros intérpretes extienden hacia atrás la parte del relato a que hace referencia “así había expirado” de 15,39 para incluir 15,34-36, i. e., el grito con palabras de Jesús, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, y el escarnio por parte de los presentes (“Veamos si viene Elías a bajarlo”) hasta que Jesús expiró. Tal ampliación resulta útil, porque contiene la invocación “Dios mío”, y la declaración del centurión es sobre la filiación divina de Jesús<sup>3</sup>. Sin embargo, la inclusión de estos versículos no sirve en el fondo para explicar el contenido de la declaración, porque nada en ellos muestra que en realidad Dios no había abandonado a Jesús, y ciertamente Dios no intervino para librarlo de la muerte.

<sup>3</sup> Al tratar sobre la relación entre el fuerte grito articulado de 15,35 y el fuerte grito inarticulado de 15,37, me pareció más probable que Marcos no pensara en dos gritos, sino que simplemente hubiera retomado el hilo de la narración (tras haberlo interrumpido con 15,35-36) volviendo a mencionar el fuerte grito de 15,34.

Mucho más probable es que “habiendo visto que así había expirado”, de 15,39, contenga una alusión no sólo a la muerte de 15,37 (y lo que la precedió de inmediato en 14,34-36)<sup>4</sup>, sino especialmente a lo subsiguiente a ella: la rasgadura del velo del santuario (15,38). Sólo con referencia también a este fenómeno cobra fuerza suficiente el “así”, que Marcos colocó en una posición enfática. Según la visión del centurión, Jesús, quien había gritado “Dios mío” inmediatamente antes de expirar, era en verdad Hijo de Dios, porque la dramática respuesta divina constituía una demostración de que Jesús no había sido abandonado (respuesta con la que, irónicamente, al mismo tiempo era atendida la petición de los que en burla habían solicitado una intervención de Dios). Pero ¿podía el centurión haber *visto* esto? Algunos objetan que el velo interior del santuario, que separaba el santo de los santos, sólo estaba al alcance de la vista de los sacerdotes, y el velo exterior podía ser divisado únicamente desde el este, donde estaba el monte de los Olivos; por tanto, no desde el montículo en forma de calavera llamado *Gólgota* y situado al norte. Pues bien, rechazo la misma aplicabilidad de tal objeción. Si se hace en el nivel de la historia, erróneamente toma una señal apocalíptica por un suceso real (§43, ANÁLISIS). Y si se hace en el nivel puramente narrativo, da por supuesto que Marcos y sus lectores conocían la disposición arquitectónica y geográfica del templo en relación con el Gólgota, una suposición sobre la que expresé mi escepticismo al hablar acerca de los velos (p. 1315, *supra*). No hay razón para pensar que los lectores de Marcos en la antigüedad (ni mayoritariamente en nuestros días) encontrasen inverosímil la visión por el centurión de la rasgadura del velo. Y seguramente tenía sentido para ellos que esta tremenda señal le hubiera hecho entender que Jesús no era sólo inocente, sino que estaba tan estrechamente relacionado con la divinidad que ésta había empezado a destruir el santuario del pueblo que se había atrevido a escarnecerlo.

El primer intérprete conocido de Marcos leyó la escena de modo que en lo visto por el centurión incluía lo ocurrido *después* de la muerte de Jesús, porque en Mt 27,54 el oficial romano y los que con él montaban guardia vieron “el temblor (de tierra) y estas cosas que pasaban”<sup>5</sup>: en otras palabras, la mayor parte de las señales apocalípticas producidas por Dios en

<sup>4</sup> Yo extendería hacia atrás el alcance de “así había expirado” hasta incluir la referencia de 15,33 a la oscuridad que vino sobre toda la tierra desde la hora sexta. Ello es algo que seguramente el centurión había visto. En todo esto y a lo largo de la presente sección, el objeto de mis reflexiones es lo narrado, no su historicidad.

<sup>5</sup> Los códices Vaticanus y Bezae tienen el participio presente *ta ginomena*, mientras que la tradición koiné hace aquí una lectura con el participio aoristo *ta genomena*, “estas cosas que habían sucedido”.

reacción a la muerte de Jesús (sacudida sísmica, hendimiento de rocas, apertura de sepulcros, resurrección de cuerpos de santos que dormían<sup>6</sup>). Mateo hace hincapié en el temblor de tierra, en parte porque está relacionado causalmente con algunas de las otras señales y en parte porque sería la más claramente perceptible de ellas. Que aquí esté en primer plano esta señal en lugar de la rasgadura del velo, centro implícito de la atención de Marcos, podría deberse a que Mateo se dio cuenta de los problemas topográficos que la visión del velo planteaba. Comoquiera que fuere, no viene al caso considerar las señales de Mateo, como tampoco las de Marcos, desde el punto de vista histórico; y la visión de “estas cosas” por el centurión no debe ser rechazada alegando inverosimilitudes geográficas (¿cuántos podrían verse desde el Gólgota?). Comprensiblemente, Mateo refiere que el temblor de tierra y los otros sucesos causaron un miedo extremo<sup>7</sup> y dieron lugar a una exclamación (tomada casi literalmente de Marcos) en la que se reflejaba el temor: “Verdaderamente, éste era Hijo de Dios”.

¿Qué se quiso dar a entender con “Hijo de Dios”? He traducido literalmente la expresión *huios theou* de Marcos y *theou huios* de Mateo para hacer inteligible el problema que con ella tienen los intérpretes. En ambos casos, el verbo *ser* (“era”) no tiene artículo determinado, a diferencia de lo que ocurre en la pregunta del sumo sacerdote en el sanedrín: “¿Eres tú... el Hijo del Bendito/Dios?” (*ho huios tou eulogētou* en Marcos; *ho huios tou theou* en Mateo). Un gran número de estudiosos afirman que este predicado de la frase del centurión significa menos que “el Hijo de Dios”<sup>8</sup>. Seguidamente voy a exponer tres de sus argumentos principales y explicar por qué no estoy de acuerdo con ellos.

<sup>6</sup> Las señales que he enumerado reflejan la posibilidad de que “el temblor y estas cosas que pasaban” deban ser considerados secuencialmente, i. e., las “cosas” son las que en Mateo pasan después del temblor de tierra. No hay una razón de peso para interpretar Mateo de modo que incluya cómo murió Jesús (pese a la opinión de Vanni, “Passione”, 88). Menos seguro estoy respecto a la rasgadura del velo, puesto que es el mismo tipo de señal escatológica que las otras. Como expliqué en §43, probablemente Mt 27,53 quiere dar a entender que si bien los muertos salieron de los sepulcros el viernes, fue el sábado o más tarde, después de la resurrección de Jesús, cuando entraron en Jerusalén y se aparecieron a muchos. Al aludir a lo que el centurión vio el viernes, Mateo da un salto atrás por encima de ese versículo (por él añadido) hasta los sucesos de ese día.

<sup>7</sup> *Sphodra* (“en extremo, sobremanera”) se encuentra 7 veces en Mateo, 1 en Marcos y 1 en Lucas. El temblor de tierra y el miedo de los soldados reaparecerán como un motivo mateano en 28,2, cuando el ángel del Señor haga rodar la piedra del sepulcro de Jesús.

<sup>8</sup> *RSV* (1ª ed.), *NEB*, Phillips y Moffatt traducen la expresión griega como “un hijo de Dios”. En §37, parte 12ª, sobre el predicado visto como menos que cristológico, cf. Harner y Johnson; también C. Mann, *ExpTim* 20 (1908-9) 563-64. Sobre “el Hijo de Dios” visto en todo su valor, cf. P. H. Bligh, Bratcher, Glasson, Goodwin, Guy, Michaels y Stock.

1) Según algunos, Marcos, quien hasta ahora no ha dejado que ningún ser humano declare que Jesús es el Hijo de Dios, tampoco iba a permitirlo aquí. Pero se puede dar la vuelta al argumento: si ha permitido que el demonio de los posesos confiese que Jesús es “el Hijo de Dios” o el “Hijo del Altísimo” (3,11; 5,7; cf. 1,24)<sup>9</sup>, ¿permitiría que el centurión confesara menos en respuesta a la impresionante acción acontecida en el momento de la muerte de Jesús? Que tal confesión no haya sido formulada antes no constituye ningún obstáculo, puesto que el pleno entendimiento de la identidad de Jesús no era posible antes de que el Hijo del hombre hubiera sufrido (cf. 9,30-32). Además, de este modo el evangelio queda enmarcado con una inclusión: al principio dijo Dios: “Tú eres mi Hijo amado” (1,11); al final, un ser humano acaba reconociendo esa verdad<sup>10</sup>. Y, dentro del RP, la confesión seguramente conecta con la respuesta de Jesús en el sanedrín, donde dijo “Yo soy” cuando le preguntaron si era el Hijo del Bendito. Por lo que respecta a Mateo, este argumento no es aplicable, porque ya en 14,33 Jesús fue reconocido como “Hijo de Dios” (sin artículo) por los discípulos después de haberlo ellos visto andando sobre las aguas y luego, en 16,16, como “el Hijo del Dios vivo” por Simón hijo de Jonás, en Cesarea de Filipo. La confesión del centurión y los guardias es una continuación de la confesión de esos creyentes.

2) Gramaticalmente, algunos argumentan que el predicado sin artículo determinado posee menos fuerza y es equivalente a “un hijo de Dios”, categoría compartida con los seres humanos. Pero tal argumento no es siempre válido, ni mucho menos. Ya he señalado que en los caps. 14 y 16 Mateo utiliza intercambiamente los títulos con artículo y sin él<sup>11</sup>; y lo vuelve a hacer en 26,63 (con artículo) y 27,40.43 (sin artículo). En Lc 1,32.35, al revelar a María cómo será llamado Jesús, el ángel Gabriel emplea “Hijo del Altísimo” e “Hijo de Dios” sin el artículo; y nadie puede dudar que aquí se trata de la más alta cristología. En cuanto al uso en grie-

<sup>9</sup> Como en Mc 1,11 Dios revela que Jesús es su Hijo, la mayor parte de los intérpretes coinciden en que estas confesiones por demonios no deben ser consideradas falsas. Ocurre que los demonios tienen un conocimiento sobrenatural de lo que los humanos pueden saber sólo cuando han comprendido el papel de la cruz como componente en la identidad de Jesús (su humanidad doliente), un componente que es también parte de la identidad de los que serán sus discípulos.

<sup>10</sup> Puede haber una inclusión más si la expresión “Hijo de Dios” de 1,1 (que falta en algunos mss.) es genuina.

<sup>11</sup> Se podría argumentar que hay una progresión desde la confesión sin artículo determinado efectuada por los discípulos hasta la más solemne confesión con el artículo expresada por Pedro. Seguramente, sin embargo, Mateo no se imaginaba a los discípulos diciendo: “Tú eres un hijo de Dios” (como los otros seres humanos) después de haber visto a Jesús andar sobre las aguas y calmar la tempestad.



go del título con el verbo copulativo, hay casos en que la designación “Hijo de Dios” en un sentido exclusivo no lleva el artículo determinado cuando parcialmente o en su totalidad precede al verbo, como en la confesión del centurión; cf. también Mt 4,3.6 (= Lc 4,3.9); Mt 27,40; Jn 10,36. De hecho, a raíz de un famoso estudio de E. C. Colwell, se interpreta con más precisión el predicado carente del artículo. Aplicando la regla de que los nombres en sentido exclusivo de un predicado que preceden al verbo suelen carecer del artículo<sup>12</sup>, concluyó (p. 21) que en Mc 15,39 hay una confesión del “Hijo de Dios”. Harner (“Qualitative”, 75), intentando pulir la herramienta gramatical, afirma que los nombres sin artículo determinado de los predicados que preceden al verbo copulativo pueden tener la función primaria de expresar la *naturaleza o carácter del sujeto*. Por tanto, según esta teoría, el centurión marcano no quiere decir que Jesús era *un* hijo de Dios, porque en este caso la designación habría ido seguida del verbo; pero tampoco significa que el centurión vea en Jesús al *solo* Hijo de Dios en el pleno significado cristológico, porque entonces el artículo determinado habría acompañado a “Hijo”. Más bien, según Harner, la idea aquí es que Jesús era la clase de Hijo de Dios que está marcado por el sufrimiento y la muerte (y, por tanto, puede ser reconocido a través de ellos). Aunque las precisiones gramaticales de Harner son probablemente un tanto alambicadas, correctamente él da a entender que “Verdaderamente... Hijo de Dios” puede incluir un rechazo por Marcos de las falsas nociones de filiación divina (sobre todo de las que excluyesen el sufrimiento) en circulación entre los cristianos. Pero la tesis de Harner debería haber extendido la restricción “la clase de Hijo de Dios” a todo el contexto del RP. En la lógica de la narración marcana, el centurión tiene que estar aludiendo a la pregunta sobre “el Hijo del Bendito” efectuada en el proceso del sanedrín, porque es la única vez, aparte de ésta, en que ha surgido el tema de la filiación divina en el RP de Marcos<sup>13</sup>. Jesús es en efecto la clase de Hijo de Dios acerca del que preguntaron los dirigentes judíos, para luego considerar blasfemia la respuesta afirmativa recibida. Éste es el sentido de “verdaderamente”, la primera palabra de la confesión del

centurión: en la cuestión que condujo a la crucifixión, la verdad estaba del lado de Jesús<sup>14</sup>.

3) A menudo se ha argüido que un soldado romano<sup>15</sup> pagano no habría tenido el tipo de conocimientos religiosos con que poder confesar a Jesús como el Unigénito del Dios verdadero. Podría haber reconocido que Jesús era un hombre bueno o santo y, como tal, un hijo de Dios, o incluso haber llegado al punto de considerarlo un héroe divino, digno de ser adorado, pero no más allá<sup>16</sup>. De nuevo estamos ante un erróneo recurso a la perspectiva histórica. No podemos preguntarnos qué quiso decir exactamente un soldado romano sobre el Gólgota en el año 30/33; eso es imposible de averiguar. (Si la escena es histórica y tal personaje expresó esta frase, ¿lo hizo en latín, donde no existe el artículo determinado [*Filius Dei*], o en griego? Si lo hizo en esta segunda lengua, ¿conocía las sutilezas de la gramática griega [regla de Colwell]? Véase Guy, “Son”.) Lo que debemos preguntarnos es qué significaba esta escena para los lectores de Marcos a finales de los años sesenta o en los setenta. Para ellos, el centurión representaría un oficial responsable, a la vez romano y gentil, que no habría reaccionado por simple compasión o credulidad<sup>17</sup>. Estando Jesús ya

<sup>14</sup> Stock (“Bekentnis”, 104) señala que *alēthēs* tenía este sentido de dar por zanjada una disputa en su única aparición anterior en Marcos (14,70b), donde los presentes dicen con rotundidad a Pedro: “Verdaderamente eres uno de ellos, porque de hecho eres galileo”.

<sup>15</sup> Con frecuencia, las fuerzas a las órdenes del prefecto de Judea no estaban compuestas de personal étnicamente romano o italiano (§31, n. 64), y el grado de centurión no requería la ciudadanía romana. Pero este centurión viene con sus soldados del pretorio del prefecto romano (Mc 15,16.20) y será llamado por Pilato para que lo informe de la muerte de Jesús (15,44). En consecuencia, por fuerza los lectores han de verlo como un representante romano de Pilato. Así fue entendido desde el principio: *EvPe* 8,31 da al centurión enviado a guardar el sepulcro de Jesús el nombre de Petronio, que era como se llamaba un legado romano que gobernaba en Siria hacia 40 d. C. En los *Hechos de Pilato* (16,7), el centurión es llamado Longino, nombre llevado por romanos de la *gens* Casia (C. Schneider, “Hauptmann”, 5). Metzger (“Names”, 95) apunta que en una ilustración del código Egberti, datado en el siglo X, el nombre de Stephanon designa al hombre que embebió de vino agrio la esponja para ofrecérselo a Jesús.

<sup>16</sup> Respecto a declarar a Jesús bueno, en Mt 27,19 la mujer de Pilato reconoce que Jesús es un hombre justo, y en Mt 27,23-24, Lc 23,14 y Jn 19,6 Pilato declara la inocencia de Jesús. Algunos recurren a la forma lucana de la confesión del centurión (23,47: “Ciertamente, este hombre era justo”) como prueba de que Marcos se refiere a esto; pero más adelante haré ver que Lucas cambia el texto marcano, no lo traduce. En cuanto a declarar a Jesús un héroe divino, P. H. Bligh (“Note”) apunta que un pagano estaría familiarizado con la designación *sebastos* (“digno de ser adorado”) aplicada a Augusto, o incluso con *huios sebastos*, que se aplicaba a Tiberio.

<sup>17</sup> Manus (“Centurions”, 269): “En un mundo donde el ejército era utilizado para ensanchar el Imperio y adquirir hegemonía sobre naciones débiles, el grado y la posición de centurión eran relevantes”. Johnson (“Is Mark”) ofrece una útil información

<sup>12</sup> “A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament”, *JBL* 52 (1933) 12-21. E. S. Johnson (“Is Mark”, 4), examinando 112 casos de nombres de sentido exclusivo correspondientes a predicados y situados antes del verbo, encontró que 15 tenían el artículo y 97 carecían de él.

<sup>13</sup> En la burla de que hicieron objeto a Jesús ya crucificado, posiblemente oída por el centurión, los jefes de los sacerdotes y los escribas lo retaron a bajar de la cruz si era “el Mesías, el rey de Israel”, sin mencionar al Hijo de Dios. Una vez más, nos encontramos con una mejora en Mateo, porque en 27,40.43 tanto los transeúntes como los jefes de los sacerdotes mortifican a Jesús recordándole haberse dicho Hijo de Dios.

en la cruz, los jefes de los sacerdotes con los escribas le decían: “El Mesías, el rey de Israel, que baje ahora de la cruz para que lo *veamos y creamos*” (Mc 15,32). Ahora, un gentil ha visto el resultado de la intervención de Dios y ha creído. La tradición Q sabe de un centurión que, en situación apurada, mostró tal fe que Jesús prometió que muchos de Oriente y de Occidente ocuparían lugares a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob, mientras que los hijos del reino serían arrojados a las tinieblas de fuera (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10). Este centurión que se encuentra al pie de la cruz es el equivalente marcano. Al final de las apariciones de Jesús resucitado en los otros evangelios hay una instrucción de predicar el evangelio más allá de los confines del judaísmo al mundo gentil (Mt 28,19-20; Lc 24,47; [Hch 1,8]; Jn 20,21 [por implicación]; apéndice marcano 16,15). Para Marcos, que no narra apariciones de Jesús resucitado, este centurión sirve como símbolo del incipiente cumplimiento de la promesa de Jesús en 13,10 de que el evangelio sería predicado a todas las naciones. ¿Hay también un eco veterotestamentario? Dada la utilización del salmo 22 en el RP (APÉNDICE, VII), sobre todo para las últimas palabras de Jesús unos versículos antes (15,34), ¿pensaba Marcos en Sal 22,28: “Todos los confines de la tierra recordarán y volverán al Señor, y todas las familias de las naciones se prostrarán ante él”? Que la confesión sea hecha por un soldado romano es también importante. Al narrar la actividad de los soldados en la crucifixión, 15,26 mencionó la inscripción “El rey de los judíos”, que reflejaba el cargo contra Jesús en el proceso ante Pilato (15,2). Ahora, el oficial que manda a los soldados se desentiende de esa falsa acusación política y convierte el cargo del sanedrín en una afirmación: sí, Jesús es “el Hijo de Dios [i. e., del Bendito]”<sup>18</sup>.

sociológica; p. ej., un público helenístico vería a un centurión como alguien cuya capacidad le había permitido ascender hasta la respetada categoría de oficial. (Nótese la admirable integridad y sensibilidad del tribuno en Hch 23,16ss y del centurión en 27,43.) Pero luego Johnson utiliza indebidamente la información histórica, tratando de negar que el centurión confesó la filiación divina de Jesús. Indudablemente tiene razón en que muchos soldados romanos que servían en Judea despreciarían a los reos crucificados, serían antijudíos y considerarían las creencias judías como supersticiones; pero no se pregunta si el público de Marcos pensaba eso. ¿No parecería más convincente a aquellas personas que alguien que no tenía ningún motivo para ser favorable a Jesús reconociese la verdad acerca de él? Posteriormente, el centurión Longino fue venerado como santo cristiano (fiesta: 15 de marzo), y sus reliquias conservadas en Mantua.

<sup>18</sup> El contexto precedente exige que esta confesión sea interpretada en contraste con la negación de la filiación divina de Jesús en el proceso judío. Creo que Bligh (“Note”, 53) se equivoca al introducir la historia e interpretar la confesión en oposición a la lealtad debida al Emperador: “Este hombre, no el César, es el Hijo de Dios”. No veo nada que pudiese sugerir al público de Marcos tal oposición.

En cuanto a la verosimilitud<sup>19</sup>, los lectores de Marcos no tendrían por qué haber encontrado extraña esta afirmación de fe por un centurión romano involucrado en la crucifixión de Jesús. El capítulo 10 de Hechos refiere cómo otro centurión, Cornelio, llegó espontáneamente a la fe en Jesús<sup>20</sup>, y Hch 16,25-34 habla del carcelero de Pablo en la colonia romana de Filipos, que se convirtió instantáneamente al ver que Pablo y su compañero no habían escapado teniendo ocasión de hacerlo. En historias de mártires judíos, la intervención divina a favor del mártir o la disposición del mártir a sufrir en defensa de la verdad convertía a veces a sus captores o persecutores<sup>21</sup>, y esto pasó a ser un tema propio también de las historias de mártires cristianos. Ciertamente, la admisión del origen divino de Jesús por un centurión romano después de una señal procedente de Dios tiene un grado de verosimilitud no menor que el reconocimiento en Lc 23,42 del reino celestial de Jesús por un malhechor crucificado, sin que haya habido ninguna señal divina. Ninguno de ambos personajes tenía los conocimientos religiosos de las autoridades judías, pero ambos fueron capaces de percibir la verdad.

No hay, en suma, ninguna objeción convincente contra la tesis de que el predicado de la frase pronunciada por el centurión marcano significa “el Hijo de Dios” en el pleno sentido del término. Si opté por analizar las distintas objeciones es porque han convencido a algunos. Pero hubiera bastado con responder a la pregunta básica de la misma manera que en la cuestión de qué quería decir el sumo sacerdote cuando preguntó a Jesús: “¿Eres tú... el Hijo del Bendito/Dios?”. No es probable que el público marcano distinguiera entre lo que su declaración credal (Jesús es el Hijo de Dios) significaba hacia el año 70 y lo que el sumo sacerdote y el centurión quisieron decir con “Hijo de Dios” en un relato situado en 30/33 d. C. Los lectores y oyentes de Marcos entenderían que el sumo sacerdote rechazó aquello en lo que ellos creían y que el centurión lo afirmó.

Dirigiendo brevemente la atención a Mateo, no encuentro razón para pensar que “Hijo de Dios” en la forma mateana de la confesión del centurión difiera de algún modo en significado de la misma expresión en el contexto de Marcos. “Diciendo”, que introduce la confesión en Mateo,

<sup>19</sup> Petronio, *Satyricon*, 111, habla de un soldado que permaneció vigilando la cruz a fin de que nadie se llevara el cuerpo para darle sepultura.

<sup>20</sup> Es cierto que Hch 10,1-2 refiere que Cornelio era devoto y temeroso de Dios; pero lo verdaderamente significativo del relato es el modo improvisado en que llega a la fe este centurión gentil (cf. 11,18; 15,7).

<sup>21</sup> Dn 3,28; 6,24; 3 Mac 6,20-29; véase Pobee, “Cry”. Tras el horrible martirio de Eleazar, el autor de 4 Mc 7,6-16 reconoce la extraordinaria importancia de esa noble figura mediante una serie de títulos laudatorios.

depende de “se atemorizaron sobremanera”. En otras palabras, el temor religioso suscitado por las señales escatológicas es el contexto en que Jesús es reconocido como Hijo de Dios. El adverbio “verdaderamente”, primera palabra de la confesión, fue utilizado con anterioridad en el reconocimiento de la filiación divina de Jesús por los discípulos (Mt 14,33). Como hemos visto, Ez 37 influyó grandemente en la noticia de Mateo sobre hundimiento de rocas, apertura de sepulcros y resurrección de cuerpos de santos. Ahora que han ocurrido esos fenómenos, el centurión y los guardias, que los han visto, reconocen quién es Jesús, haciendo que se cumpla Ez 37,13 (LXX): “Entonces sabréis que yo soy el Señor, cuando abra vuestras tumbas y saque a mi pueblo de los sepulcros”. El contraste entre una confesión romana y un rechazo judío es aún más marcado en Mateo que en Marcos. Subraya la oposición de los judíos a lo que estos romanos afirman el hecho de que, en el RP mateano, el sumo sacerdote utilizó ese mismo título, “el Hijo de Dios”, en el proceso del sanedrín (26,63: *ho huios tou theou*), y luego, estando Jesús en la cruz, los transeúntes, los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos, todos ellos judíos, con sus burlas han negado que Jesús sea “Hijo de Dios” (27,40.43: *huios tou theou; theou huios*; véase Vanni, “Passione”, 89). Subraya la aceptación por los gentiles el hecho de que, después de su muerte, Jesús es confesado coralmente (por el centurión y los que estaban de guardia) como “Hijo de Dios”. A causa de todo ello, este pasaje forma una inclusión con el período subsiguiente al nacimiento de Jesús, cuando los magos gentiles fueron a adorar al “rey de los judíos”, mientras que el rey judío Herodes y “todos los jefes de los sacerdotes y los escribas del pueblo” le eran hostiles<sup>22</sup>.

“*Verdaderamente, ESTE HOMBRE ERA Hijo de Dios*”. El predicado ha sido el aspecto que más debate ha suscitado de la confesión del centurión en Marcos/Mateo, y, por otro lado, también hemos visto la importancia de “verdaderamente”. Pero desatenderíamos de manera indebida la teología marcana si no nos detuviéramos a examinar el sujeto el verbo de la impresionante declaración. Todas las otras confesiones evangélicas de Jesús están en presente; por eso la utilización del pretérito imperfecto, “era”, en esta confesión final es única y significativa. Lo que Marcos y Mateo quieren decir con el empleo de ese tiempo verbal no es que la filiación divina sea algo del pasado, sino que aquí se hace una valoración del pasado<sup>23</sup>. Jesús ha sido Hijo de Dios a lo largo del ministerio, iniciado cuando Dios

<sup>22</sup> Mt 2,4.20; el segundo de estos dos versículos contiene un plural, “los que atenaban contra la vida del niño”, indicativo de que estaban implicadas todas las partes a que se hace referencia en 2.4.

<sup>23</sup> Para muchas de las observaciones aquí efectuadas, véase Stock, “Bekennnis”, 296-97.

afirmó tal verdad (Mc 1,11), aunque ningún ser humano la haya reconocido hasta ahora. En cuanto al sujeto gramatical, en Marcos es “este hombre”, una forma rara de referirse a Jesús. Marcos ha utilizado la misma designación aplicada a Jesús en 14,71, cuando Pedro negó conocerlo: ¡una negación con la que el discípulo principal compartió las palabras de la confesión de un nuevo discípulo! (El versículo precedente al de la negación [14,70] registró el último uso de “verdaderamente”, que reaparece aquí.) Dado el lugar que “este” ocupa en la confesión, tiene cierto valor locativo: llama la atención sobre aquél delante de cuyo cuerpo crucificado está el centurión. (Nótese que no hay la menor alusión a los bandidos crucificados a cada lado de Jesús [15,27].) En mayor grado, sin embargo, la función de “este” es designar: este que murió de esta manera. Combinado con “era”, el demostrativo sirve a la teología de Marcos para indicar que la revelación del Hijo de Dios tuvo lugar en la cruz. Por lo que respecta al sujeto nominal, “hombre [*anthrōpos*]”<sup>24</sup>, frecuentemente ha contrastado Marcos “hombre [= ser humano]” y “Dios” (7,8; 8,33; 10,9.27; 11,30; 12,14) como alternativas opuestas. En esos pasajes los valores humanos son tan diferentes de los de Dios como para desvirtuar la verdad religiosa. Jesús actuó y habló con poder/autoridad (*exousia*: 1,22.27; 11,28), pero los escribas lo acusaron de blasfemo por decir que hacía cosas que sólo Dios podía realizar (2,7: nótese que también ellos ven el origen humano y el divino como alternativas opuestas). Al lector se le dice que Jesús no era blasfemo porque en él no existe la oposición entre lo humano y lo divino. Es el Hijo del hombre, cuyos valores son los de Dios y no los de los seres humanos; el Hijo del hombre, que vino a servir, no a ser servido (10,45), y que es consciente de que le corresponde sufrir en la cruz (8,31; 9,31; 10,33). Ante el sanedrín, a la pregunta del sumo sacerdote sobre si era el Hijo del Bendito (Dios), Jesús respondió afirmativamente, añadiendo una frase relativa a ver al Hijo del hombre (14,61-62); ahora, el centurión romano ha visto a “este hombre” y lo ha identificado como el Hijo de Dios<sup>25</sup>. Manus (“Centurion’s”, 264) expresa bien la rotundidad de la imagen de Mc 15,39: “Marcos hace del centurión romano un fiel representante del

<sup>24</sup> Davis (“Mark’s”) es particularmente útil en este punto.

<sup>25</sup> El orden gramatical de la confesión de Mc 15,39 es oportuno (“este hombre” como sujeto, “Hijo de Dios” como predicado); porque, a lo largo de los evangelios, “Hijo del hombre”, como designación aplicada por Jesús a sí mismo, es normalmente sujeto, mientras que “el Hijo de Dios”, dicho por él o por otros, es casi siempre predicado. En la confesión del centurión se ha visto “la” culminación del evangelio marciano. La crítica que hacen Stockklausner y Hole (“Mark 15,39”) de esa posición me parece un tanto exagerada. Pero tienen razón en recalcar que la resurrección es también importante para Marcos, por lo cual creo preferible considerar 15,39 como un punto culminante.

cristianismo gentil, que veía la significación de Jesús como Hijo de Dios revelada por excelencia en el drama de la cruz<sup>26</sup>. Él es el primero de esa comunidad de creyentes que, en el lenguaje de 14,58, constituye ese otro santuario no hecho por manos, sustitutivo del santuario de Jerusalén hecho por manos, cuyo velo acaba de ser rasgado en dos, de arriba abajo.

Mt 27,54 adquiere un significado ligeramente distinto con la omisión de “hombre” en el sujeto gramatical, que ahora aparece al final en el orden de palabras griego: “Verdaderamente, Hijo de Dios era éste”<sup>26</sup>. Pero se mantiene la referencia al crucificado. Si antes, cuando ya estaba en la cruz, otros le dirigieron palabras equivalentes a “¿Éste era Hijo de Dios?” como sarcástica expresión de incredulidad (cf. 27,40.43), ahora, con su “verdaderamente” inicial, el centurión de Mateo está dándoles respuesta.

*Reacción de las mujeres (Mc 15,40-41; Mt 27,55-56).* La referencia de la segunda reacción ante la muerte de Jesús es el doble de extensa que la primera; pero, como nada es puesto en labios de las personas mencionadas, su presencia tiene que hablar por sí misma. Esto es una fuente de discrepancias entre los intérpretes y abre la posibilidad de que esa presencia varíe de significado de un evangelio a otro<sup>27</sup>.

*La identificación de las mujeres.* Según Marcos, entre las “mujeres observando desde lejos” estaban: 1) María Magdalena, es decir, originaria de Magdala, en la orilla noroccidental del mar de Galilea; 2) “María, de Santiago el Menor y de Josés, la madre”; 3) Salomé (todas éstas “solían seguirlo y servirle” cuando él estaba en Galilea<sup>28</sup>) y 4) muchas otras que ha-

<sup>26</sup> En la tercera negación de Pedro, donde Mc 14,71 tenía “No conozco a ese hombre”, Mateo optó por eliminar “ese”: “No conozco al hombre”. ¿Es accidental la segunda eliminación del demostrativo, o pensaba Mateo que la expresión “este hombre” podía entenderse en el sentido despectivo de “este individuo”?

<sup>27</sup> En su esfuerzo por descubrir una nueva estructura en la parte final de Marcos, Heil (“Narrative”, 420) intenta conectar la reacción de las mujeres (27,55-56) con el relato de la sepultura y resurrección, de modo que 27,55-28,20 forme una unidad. Juzgo esto inadecuado por tres razones: a) como haré ver (pp. 1528-29), la percepción por Heil de tres partes desiguales (cada una con tres subdivisiones) representa una manera de estructurar demasiado complicada, que es ajena a Mateo; b) este análisis va a contrapelo de la clara línea narrativa, que asocia 27,55-56 con lo precedente en la crucifixión mucho más que con la sepultura y resurrección subsiguientes, y c) el análisis pasa por alto el paralelo inclusivo entre 27,57-28,20 (nótese el comienzo con 27,57) y 1,18-2,23, que será señalado más adelante (cuadro 9; p. 1531).

<sup>28</sup> Aunque en imperfecto, estos verbos tienen el valor del pretérito pluscuamperfecto. Todo intento (cf. Schottroff, “María”) de hacerlos durativos, en la idea de que Marcos quiere decir que estas mujeres están todavía siguiendo y sirviendo a Jesús en esta escena de la crucifixión no tiene en cuenta la especificación de Marcos de que esas acciones tuvieron lugar en Galilea. Hasta 16,1 no nos mostrará Marcos la voluntad de las mujeres de servir todavía a Jesús muerto.

bían subido con él a Jerusalén. Marcos nunca ha hablado antes de mujeres que seguían a Jesús a lo largo de su ministerio público; de ahí que al nombrar a tres de ellas haya tenido que ofrecer alguna información al respecto. Lo malo es que lo hace de manera confusa, mencionando un grupo de mujeres al principio y al final de 15,40-41. Uno tiene la impresión de que ninguna de las mujeres que estaban observando desde lejos era de Jerusalén. Específicamente se dice de tres que, cuando él estaba en Galilea, solían seguirlo y servirle<sup>29</sup>. Otras mujeres, de las que Marcos no dice nada (aunque tal vez quiso dar a entender lo mismo que en el caso de las anteriores), habían subido con (*synanabainein*) Jesús a Jerusalén, i. e., presumiblemente desde Galilea en la subida (*anabainein*) descrita en 10,32-33, donde Jesús previno a sus compañeros de que él habría de sufrir. Nos quedamos preguntándonos si Marcos daba por supuesto que las tres mujeres nombradas también habían subido con él en ese viaje<sup>30</sup>.

Mateo simplifica la imagen mencionando un solo grupo misceláneo, en el que se dan las características de la doble referencia marcana<sup>31</sup>: 1) las “muchas mujeres observando desde lejos” son las que “habían seguido a Jesús desde Galilea, sirviéndole” (aquí todas son galileas; todas le han servido; todas lo han seguido a Jerusalén). Entre ellas están: 2) María Magdalena; 3) “María, de Santiago y José, la madre”; 4) la madre de los hijos de Zebedeo.

Para poder comparar fácilmente los nombres de las mujeres identificadas consúltese el cuadro 8 (p. 1205, *supra*), ofrecido en relación con la presentación joánica de los que estaban junto a la cruz. Las mujeres que acabamos de mencionar figuran en el cuadro 8 dentro de tres escenas interrelacionadas: el viernes, en las proximidades de la cruz, y de nuevo durante la sepultura de Jesús; en Pascua, en el sepulcro vacío. En la fila D del cuadro apunto a una tradición (expresada de modos diferentes por los evangelios) de un grupo mayor de mujeres galileas asociadas con Jesús que estaban en Jerusalén, presumiblemente por haber ido allí con motivo de la fiesta de Pascua. De las mujeres nombradas<sup>32</sup>, la fila A muestra que María

<sup>29</sup> Aquí, *diakonein* (“servir, atender”) probablemente significa ocuparse de las necesidades materiales, particularmente de la comida y la bebida (cf. Mc 1,13.31).

<sup>30</sup> Turner (“Marcan”, 26.240) opina que estas mujeres no subieron a Jerusalén hasta después, por la Pascua, esperando encontrar allí a Jesús. Pesch (*Markus* II, 508) cree que el texto de Mc 15,40-41, tomado literalmente, permite distinguir grados de adhesión de las mujeres a Jesús; Schottroff (“María”, 13) rechaza tal idea.

<sup>31</sup> He aquí uno de los casos en que se ve claramente cuán inverosímil es la tesis de que Marcos se sirvió de Mateo y Lucas: ambos ofrecen una descripción sencilla, por lo cual Marcos tendría que haber introducido confusión.

<sup>32</sup> Hengel (“María”, 248) señala que en las tres escenas se tiende a aludir a tres mujeres por su nombre, de manera similar a la mayor frecuencia con que son mencionados

Magdalena es aquella de la que más veces se hace mención; y aquí Marcos/Mateo la nombran en primer lugar. La fila B permite ver la considerable frecuencia con que es mencionada otra mujer llamada María, más a menudo identificada a través de sus hijos Santiago y Josés/José<sup>33</sup>. En esta fila, sin embargo, se crea confusión porque Marcos ofrece tres diferentes designaciones para María: a distancia de la cruz, “María, de Santiago el Menor y de José, madre”; en la sepultura, “María de Josés”, y en el sepulcro vacío, “María de Santiago”. Muchas son las teorías que se han propuesto para explicar el origen de tal diversidad<sup>34</sup>; pero, afortunadamente,

tres de los Doce: Pedro, Santiago y Juan. Esas listas quizá reflejan la importancia de sus respectivos componentes dentro del grupo general, y el primer nombrado en cada lista podría ser el primero al que se había aparecido Jesús después de la resurrección.

<sup>33</sup> Ya he apuntado la posibilidad de que se trate de la mujer a la que Juan llama María de Clopás (su marido o su padre). En cuando a las variantes “Josés” en Marcos y José en Mateo, así como una variación similar en los nombres de los hermanos de Jesús, véase §41, nota 84.

<sup>34</sup> Para ilustrar sobre la inventiva existente entre los estudiosos voy a enumerar algunas de las propuestas, efectuando las observaciones pertinentes: a) La primera designación de María, más larga, era la original, y la segunda y la tercera consisten en abreviaciones que se hicieron de la primera. Ésta es probablemente la opinión más sostenida. Pero ¿por qué, entonces, no se siguió el orden en que aparecen los hijos en la primera (Santiago antes de Josés)? b) La segunda y tercera designaciones de María eran originales, y la primera una combinación de ambas (R. Mahoney, Matera, Schenke). Esto está relacionado con la tesis de que era más original la presencia de las mujeres en el sepulcro que a distancia de la cruz o junto a ella. Pero, en tal caso cabe preguntarse: ¿quien compuso la primera designación de María utilizando la segunda y la tercera, ¿cambió el orden de los nombres y añadió “el Menor” al nombre de Santiago? c) Sólo la tercera mención de María era original, porque las listas primera y segunda de nombres de mujeres se pueden omitir fácilmente. Pero, entonces, ¿por qué la primera y segunda referencias a María difieren en las palabras de la tercera? d) El códice Vaticanus emplea dos artículos determinados: “La María de Santiago el Menor y la madre de Josés”. Pesh y Schottroff leen esto como una designación de dos mujeres y entienden que las designaciones segunda y tercera mencionan el respectivo familiar varón. Pero Mateo entendió que Marcos se refería a una sola mujer y escribió: “la otra María” (27,61; 28,1). e) Se habla de una sola mujer, y su designación debe ser entendida como “María, la mujer de Santiago el Menor y madre de Josés” (Finegan, Lohmeyer). Pero designar a una sola persona vinculándola a dos grados de parentesco distintos es muy inusual. f) Crossan (“Mark”) supone que el nivel premarcano hablaba de “María de Santiago” en las referencias primera y tercera. Luego, Marcos añadió “Josés” en la primera y creó la segunda (“María de Josés”) porque Santiago y Josés habían sido mencionados juntos entre los hermanos de Jesús (6,3). (Pero luego, en *PMK*, 146, Crossan supone que la tercera referencia a las mujeres [16,1] fue creada sobre la base de la primera [15,40].) g) Esta María era la Madre de Jesús (como en Jn 19,25-27), y Marcos, que restaba importancia a las relaciones familiares de Jesús (3,31-35), prefirió designarla mediante sus otros hijos (6,3). Pero no hay otro ejemplo de tal modo de referirse a la madre de Jesús, y, al parecer, ni Mateo ni Lucas supieron descubrirla bajo esta manera de llamarla. Aunque la cautela se impone después pasar revista a tantas teorías, que de algún modo encuentro insatisfactorias, me he atrevido a exponer la mía en §47, p. 1503.

no hay necesidad de una decisión sobre este punto para lo que aquí nos ocupa.

La fila C del cuadro muestra que hay demasiada divergencia entre los evangelios respecto a las otras mujeres referidas mediante el nombre, para que podamos llegar a identificaciones comparativas. Sólo Marcos menciona a Salomé (dos veces: aquí y en 16,1), nombre corriente entonces en Palestina. Aparece también en el segundo fragmento del *Evangelio secreto de Marcos* (3,15-16), en el momento en que llega Jesús a Jericó (Mc 10,46a): “Estaban allí presentes la hermana del joven al que Jesús amaba, y su madre, y Salomé; y Jesús no las recibió”. Bauckham (“Salome”, 257ss) apunta que Salomé es recordada más tarde, particularmente en escritos gnósticos, como una de las cuatro discípulas de Jesús (cf. p. ej., *1º Apocalipsis de Santiago* V.40.25-26). ¿Hay que distinguirla de la Salomé del *Protoevangelio de Santiago* 19,3, que podría haber sido engendrada por José en un matrimonio anterior (véase 9,2) y sería, por tanto, “hermana” de Jesús (el mismo padre legal)?<sup>35</sup> ¿O acaso una hermana de Jesús (ya históricamente, ya según invención posterior) se convirtió en una de las mujeres galileas que lo seguían?

En la fila C está la madre de los hijos de Zebedeo, una mujer que en el NT sólo es mencionada por Mateo. ¿La identifica éste con la Salomé de Marcos? ¿O lo que ha hecho es sustituir a esa Salomé (que él nunca menciona) por una mujer más significativa? Anteriormente, en dos ocasiones ha modificado el material tomado de Marcos de manera que la mención de “la madre de los hijos de Zebedeo” tiene aquí un poder evocador. En el ruego dirigido a Jesús para obtener puestos principales en su reino, Mateo sustituyó como autores de la petición a “los hijos de Zebedeo” (junto con Santiago y Juan: Mc 10,35) por “la madre de los hijos de Zebedeo”. Luego, cambiando “Pedro, Santiago y Juan” de Mc 14,33, Mateo presenta a Jesús llevando consigo a “Pedro y los dos hijos de Zebedeo” en Getsemaní (26,37). Después de esas referencias con sabor a fracaso, reintroduce Mateo a distancia de la cruz a “la madre de los hijos de Zebedeo” como promesa de un futuro papel para ella y sus hijos en el seguimiento de Jesús?

En el ANÁLISIS examinaré la cuestión de la presencia de las mujeres en las tres escenas (la cruz, la sepultura, el sepulcro vacío) para determinar cuál puede haber sido la localización más original. Aquí me centraré en el papel que desempeñan las mujeres en el relato de Marcos/Mateo llegado hasta nosotros sobre los momentos posteriores a la muerte de Jesús. Res-

<sup>35</sup> Mc 6,3 habla de hermanas de Jesús. Epifanio (*Panarion* 78.8.1; 78.9.6; GSC 37.458,460) menciona como tales a María y Salomé, que eran hijas de José.

pecto a esas mujeres, el debate ha girado entre los estudiosos en torno a dos cuestiones: la de si ellas eran discípulas y la de cómo entender su acción de observar desde lejos.

¿*Eran discípulas las mujeres que observaban desde lejos?* El término *mathētēs* (discípulo) es empleado por Mateo setenta y cinco veces (unos dos tercios de ellas independientemente de Marcos y Q) para designar a seguidores de Jesús. Aunque Mateo se refiere a la extensión del discipulado a todas las naciones (28,19) y aspira a que sus lectores se conviertan en discípulos según el modelo de los que él describe, no parece que utilice nunca el término durante el ministerio de Jesús para referirse a otras personas que los Doce, todos ellos varones (cf. 10,1: “Sus doce discípulos”). En cuanto a Marcos, tras referirse por primera vez a los discípulos de Jesús (2,15), añade a modo de aclaración: “Porque eran muchos los que lo seguían”. Leyendo 3,14 se puede tener la impresión de que, precisamente de entre ese gran grupo, Jesús eligió a los Doce. Habiendo llamado hacia sí a una multitud con sus discípulos (8,34), Jesús subrayó la importancia de llevar la cruz en su seguimiento; y en 9,35 habló a los Doce sobre la necesidad de ser un servidor de todos. Habida cuenta de ello, la indicación de 15,41 de que las tres mujeres nombradas “solían seguirlo y servirle” en Galilea ¿significa que, a juicio de Marcos, podían ser llamadas “discípulas”, aunque nunca antes se ha mencionado su presencia al lado de Jesús? Schottroff (“*Maria*”) responde afirmativamente; Gerhardsson (“*Mark*”, 219-20), después de describir en términos muy positivos todo lo que hacían mujeres, declara: “Pero no son presentadas como verdaderas discípulas y menos aún como futuros apóstoles”<sup>36</sup>. Debemos reconocer que en Marcos hay un vacío a este respecto, por lo cual pueden resultar oportunas las dos preguntas siguientes: ¿Habría considerado Marcos discípulas a esas mujeres, si se le hubiese preguntado? (Creo que sí.) ¿Pensaba Marcos también en ellas cuando, al narrar el ministerio público, escribía la palabra “discípulos”? (Seguramente no.)

Comoquiera que se responda a esas preguntas (si es posible responderlas a partir de los datos disponibles), y yendo más allá del plano terminológico, la cuestión del discipulado afecta a la presente escena de modo particular. Como parte de su tesis de que esas mujeres eran discípulas, Schottroff sostiene que participaron en la última cena, fueron a Getsemaní, estuvieron entre “todos” los que huyeron y ahora, valientemente, han vuelto. No encuentro en Marcos nada que apoye tal afirmación. Marcos (14,17) dice que Jesús fue a la cena con los Doce y no ofrece indicación

<sup>36</sup> También E. Schweizer, *EvT* NS 42 (1982) 294-300, en desacuerdo con Schottroff.

alguna en esa escena de que pensase en alguien más<sup>37</sup>. En 14,26, los asistentes a la cena fueron los únicos en salir hacia el monte de los Olivos, y en 14,50, cumpliendo la profecía que se les había hecho en 14,27, ellos fueron “todos” los que huyeron. Marcos tiene en el cap. 14 el interés pedagógico de mostrar el fallo de los discípulos y no se ocupa para nada de unas mujeres que nunca ha presentado a sus lectores. Esos “todos” que huyeron de Getsemaní no vuelven a aparecer en el RP marcano ni, de hecho, en el evangelio. En 14,28 Jesús dijo que después de su resurrección se adelantaría a ellos en ir a Galilea; y el domingo, precisamente porque están ausentes, el joven (un ángel) les da instrucciones por medio de las mujeres: “Id a decir a sus discípulos y a Pedro: ‘Va delante de vosotros a Galilea’” (16,7). Claramente, las mujeres encargadas de llevar el mensaje no son parte de esos discípulos, razón por la cual han tenido que ser presentadas a los lectores en 15,40-41.

¿*Cómo entender la acción de las mujeres de observar desde lejos?* Se han propuesto diferentes enfoques. Sentimentalmente, algunos imaginan que la presencia de las mujeres debió de confortar a Jesús. Pero esto es totalmente improbable: ellas no son introducidas hasta después de su muerte; están situadas a distancia, lo cual no induce a pensar que él las viera; el grito de Jesús en 15,34 sugiere más bien un hombre que no ha sido consolado. Otra teoría es que fueron puestas como ejemplo de valentía porque se atrevieron a ir al Gólgota. Schottroff (“*Maria*”) subraya que quienes mostraban simpatía por jefes de movimientos revolucionarios podían ser castigados. Pero también esto es improbable en el presente caso. Los lectores de Marcos difícilmente pueden pensar sin indicación externa en Jesús como dirigente revolucionario, ya que nunca ha sido presentado como tal, y ni la policía judía ni los soldados romanos han intentado arrestarlo a él o alguno de sus seguidores. Además, en principio, las palabras “observando desde lejos” no sugieren un acto de valor. De hecho, la última persona

<sup>37</sup> Que pudiera haber otras personas en la cena (cocineros, sirvientes, etc.) carece de importancia a la hora de captar el significado del relato evangélico, porque sólo son útiles para ello los personajes mencionados. La supuesta presencia de discípulas en la cena ha entrado a veces en los debates de nuestros días sobre la ordenación sacerdotal de mujeres. Para que nadie sospeche que, al negar la intención de Marcos de incluir en la cena a las mujeres que él menciona por primera vez en la crucifixión, yo me estoy pronunciando de modo encubierto sobre el tema de la ordenación femenina, permítaseme subrayar que muchas veces he manifestado que la cuestión de si también las mujeres pueden celebrar la Eucaristía es imposible de decidir positivamente ni (como se ha hecho con más frecuencia) negativamente con base en las relaciones de los evangelistas sobre los presentes en la última cena. Las referencias de ella ofrecidas en los evangelios corresponden a cuestiones con que los evangelistas tenían habérselas en su propia época; sólo con gran peligro son aplicadas esas referencias a problemas de la Iglesia muy posteriores que a ellos nunca se les pasaron por la cabeza.

a quien se aplicaron (en Mc 14,54) fue Pedro, que seguía de lejos<sup>38</sup> a Jesús arrestado y que, como indican las tres negaciones, no quería ser relacionado con él. Por un comprensible deseo de descubrir aspectos no mencionados en los evangelios del papel femenino en los comienzos del cristianismo, otros proponen la comparación entre esas mujeres y los discípulos varones de Jesús. Éstos huyeron cobardemente, en tanto que las mujeres, nobles y valerosas, se quedaron. Si se quiere efectuar ese contraste, “observando a distancia”, aunque no es una descripción destinada a sugerir de inmediato una idea de valor, es mejor que “huyeron todos” (14,50). Sin embargo, ¿hay algún indicio de que el relato marcano induzca a los lectores a establecer un contraste entre los discípulos, cuya huida fue mencionada unos sesenta versículos antes, con unas mujeres de las que no se dice que se hayan *quedado* (precisamente porque no se ha referido nada de su previa presencia)?

El contraste claro que ofrece Marcos a sus lectores en los presentes versículos —a diferencia de los que se ha tratado de imponer a su texto— es entre el centurión que ha estado frente a Jesús y las mujeres que observaban desde lejos. Habiendo visto lo que pasaba el expirar el crucificado, el centurión, que probablemente nunca lo había conocido antes, se siente impulsado a confesar que Jesús es Hijo de Dios. En cambio, lo que han observado desde lejos no lleva a esas mujeres a decir nada sobre él, pese a que no solamente lo conocían, sino que le habían seguido y servido. Si recordamos que Marcos no deja de señalar las insuficiencias de las personas relacionadas con Jesús (familia, discípulos), la presentación de la actitud de esas seguidoras como inadecuada estaría en la línea marcana. Es más, la descripción de ellas podría reflejar el salmo 38, donde una figura doliente habla de cómo sus enemigos le tienden lazos para acabar con su vida y él no encuentra ayuda entre sus amigos y compañeros: “Mis allegados se quedaron a distancia” (38,12).

Para probar la tesis de que Marcos no ha descrito la actitud de las observadoras tan positivamente como muchos han supuesto, echemos por anticipado una mirada a las dos escenas en que reaparecen esas mujeres (con lo cual tenemos tres escenas relativas a ellas en sólo quince versículos). En 15,42-47, José de Arimatea, que esperaba el reino de Dios y ha tenido el valor de pedir el cuerpo de Jesús a Pilato, lo deposita en una tumba, en tanto que esas mujeres observan sin prestar ninguna ayuda de palabra ni de obra. La única intervención en favor de Jesús que les atribuye Marcos se encuentra en 16,1, donde, después del sába-

<sup>38</sup> Esta referencia al seguimiento de Pedro es la única otra vez que *apo makroten* se utiliza en el RP marcano, y también su único uso en el evangelio de Mateo.

do, las tres compran especias para ir a embalsamar a Jesús<sup>39</sup>. Pero esa iniciativa no llega a cuajar, puesto que un joven (un ángel) les comunica que Jesús ha resucitado; y cuando les pide que vayan a decir a los discípulos y a Pedro que va delante de ellos a Galilea, carecen de ánimo para obedecer: no dicen nada a nadie, porque tienen miedo. Si el centurión, al ver cómo había expirado Jesús, reconoció inmediatamente su filiación divina, las tres mujeres no se deciden a proclamar a Jesús ni siquiera cuando a través de una intervención divina se les indica que lo hagan<sup>40</sup>. La descripción marcana de los discípulos varones puso de manifiesto que, pese a haber seguido estrechamente a Jesús durante el ministerio, fallaron porque les faltó la fuerza de permanecer con él a la hora de llevar la cruz. Al parecer, Marcos se ha servido de las seguidoras de Jesús para subrayar que observar al crucificado devotamente pero a distancia era insuficiente prueba de la fidelidad exigida a los discípulos. De hecho, ni la misma noticia de la resurrección ha tenido el efecto deseado. Ninguno de los dos grupos se ha mostrado dispuesto a tomar la cruz, y hacerlo es absolutamente necesario<sup>41</sup>. Con ellos, Mateo ha querido instruir a su público. Los lectores que, llegada la persecución, habían huido o negado a Jesús, podían identificarse con sus primeros seguidores y al mismo tiempo obtener esperanza de lo sucedido con los discípulos varones: éstos, después de todo, recibieron la promesa de que verían a Jesús en Galilea; posteriormente (como era bien sabido) se convirtieron en convencidos propagadores del evangelio y al final se mostraron dispuestos a llevar la cruz. Los que habían escapado a la persecución y se ufanan de no haber fallado, acaso percibían en esta parte de Marcos la advertencia de que rehuir el compromiso y la confesión pública de Jesús resucitado era censurable. Pero tampoco a ellos se les dejaba sin esperanza: si los nombres de esas mujeres eran recordados en la tradición se debía, seguramente, a que Jesús resucitado había acabado por infundirles la fuerza de dar noticia de él, como refiere el autor del apéndice marcano (Mc 16,9-10).

<sup>39</sup> Supongo que esta acción causaría una impresión favorable en los lectores, a menos que se les enseñase a mirarla como superflua después de 14,3-8, donde ya una mujer había derramado perfume puro de nardo sobre la cabeza de Jesús, adelantándose a ungir su cuerpo para la sepultura.

<sup>40</sup> Sobre la tesis de que las mujeres fallan en el episodio del sepulcro vacío, véase A. T. Lincoln, *JBL* 108 (1989) 283-300.

<sup>41</sup> Aunque una serie de estudiosos ha intentado presentar a las mujeres de que habla Marcos como modelos de seguimiento fiel, el evangelio trata a hombres y mujeres con relativa imparcialidad. Ocasionalmente, ellos y ellas reaccionan de forma adecuada (9,38-39); pero los habituales seguidores de Jesús, tanto de un sexo como del otro, fallan en momentos cruciales. Véase E. S. Malbon, *Semeia* 28 (1983) 29-48; también C. C. Black, *Disciples*, 278, n. 37.



En general, a lo largo del ministerio, Mateo ha presentado a los parientes y discípulos de Jesús de un modo mucho menos pesimista que Marcos<sup>42</sup>. ¿Es un tratamiento más favorable también el que da a estas seguidoras galileas? Nada en la presente escena ni en la de la sepultura (27,61) indica una sustancial diferencia de Marcos, y en 28,1, en vez de describir a las mujeres comprando especias para ungir a Jesús (16,1), Mateo les atribuye el motivo menos significativo de querer ver el sepulcro<sup>43</sup>. En la escena del sepulcro vacío, sin embargo, Mateo presenta a las mujeres (28,8-10) de un modo claramente opuesto al de Marcos. Ellas todavía tienen miedo, pero obedecen al ángel y corren con gran alegría a dar a los discípulos de Jesús el mensaje del ser celestial. Cuando Jesús se les aparece, las mujeres se abrazan a sus pies y *lo adoran* (las mismas palabras que las utilizadas para describir la reacción de los magos en 2,11). Así pues, los lectores de Mateo a quienes hubiese parecido que con su actitud de simples observadoras en la crucifixión y en el entierro no habían reaccionado tan adecuadamente como el centurión o José de Arimatea, descubrirían que al final ellas mostraron la fidelidad propia de los auténticos seguidores de Jesús. En Mateo, como en Marcos, las mujeres pueden constituir un paralelo de los discípulos varones (los Doce), no un contraste con ellos; pero ahora el paralelismo es mucho más positivo. Si bien los discípulos habían huido de Getsemaní, una vez que les llegó el mensaje del ángel (repetido por Jesús resucitado), obedecieron y fueron a Galilea. Y cuando Jesús se les apareció lo adoraron, pese a las continuas dudas de algunos, y fueron hechos apóstoles (28,16-20).

## Reacciones de los presentes según Lucas

Lucas describe tres reacciones subsiguientes a la muerte de Jesús (23,47-49), a diferencia de Marcos y Mateo, que tienen dos, y ello responde claramente a una construcción artística lucana. Antes de que Jesús

<sup>42</sup> Por lo que respecta a la *familia*, Mateo no incluyó el peyorativo texto de Mc 3,20-21, aunque copió lo que figuraba antes (Mt 10,2-4 = Mc 3,16-19) y después (Mt 12,24-29 = Mc 3,22-27). También Mt 13,57 omitió la frase negativa sobre los familiares de Jesús de Mc 6,4. Por lo que respecta a los *discípulos*, por ejemplo, Mt 14,33 los presentó confesando la filiación divina de Jesús, mientras que Mc 6,52 habló de sus corazones endurecidos. Mt 8,25; 9,32 evitó la rudeza hacia Jesús por parte de los discípulos referida en Mc 4,38; 5,30-31.

<sup>43</sup> En parte, el cambio con respecto a Marcos está dictado por la presencia de guardias hostiles junto al sepulcro, que no habrían permitido a las mujeres acercarse al cuerpo. Pero también puede ser que Mateo se diera cuenta de la superfluidad de la intervención marcana, puesto que Jesús ya había sido preparado para la sepultura (26,12).

fuera puesto en la cruz, cuando era llevado al lugar llamado *de la Calaveras*, Lucas describió también tres reacciones (23,26-31). Así pues, ha situado la crucifixión en un tríptico, con tres grupos y sendas reacciones favorables a cada lado de la cruz. (Dentro de la escena de la crucifixión propiamente dicha [23,35-43], conservó el esquema de tres burlas tomado de Marcos, aunque antes y después introdujo, respectivamente, al “pueblo” neutral y el malhechor bien dispuesto hacia Jesús.) En el camino hacia la crucifixión, las reacciones provinieron de: 1) Simón el Cirineo, que llevó la cruz detrás de Jesús (probablemente, a juicio de Lucas, un hombre que devino discípulo por tomar o llevar la cruz, como si fuese suya, y seguir a Jesús [9,23; 14,27]); 2) una gran multitud del pueblo, que seguía a Jesús hacia el lugar de la ejecución y le era evidentemente favorable pero sin revelarlo con palabras ni con hechos, y 3) mujeres a las que Jesús apostrofó llamándolas “hijas de Jerusalén”, que se daban golpes y se lamentaban por él. En la presente escena, las reacciones provienen también de un individuo, del pueblo y de mujeres: 1) el centurión, que, basándose en lo que acaba de suceder, glorifica a Dios y afirma que Jesús era justo; 2) todas las multitudes que, tras haber estado observando, vuelven a sus casas golpeándose el pecho, y 3) todos los conocidos de él que están a distancia junto con las mujeres que lo han seguido desde Galilea, viendo esas cosas, con ánimo evidentemente favorable a Jesús pero sin revelarlo con palabras ni con hechos. La primera y la tercera de estas reacciones han sido adaptadas de Marcos; la segunda es una aportación de Lucas, correspondiente a la actitud más favorable de su evangelio hacia el pueblo judío. Procedamos a considerar las tres reacciones, una por una.

*Reacción del centurión (23,47)*. Habiendo visto *suced* esto, *glorificaba a Dios* y afirmaba que Jesús era *justo*. Las palabras en cursiva representan diferencias respecto a lo que dice Marcos del centurión. Esas diferencias han motivado que Creed, Fitzmyer, Taylor y otros sostengan que aquí se sirvió Lucas de otra fuente que Marcos<sup>44</sup>. Tal fuente es considerada a menudo más original porque “justo” de la confesión lucana parece más apropiado en labios de un romano gentil que el marciano “Hijo de Dios”. A mi juicio, nada de eso tiene por qué ser así: aunque con adaptaciones en beneficio de su perspectiva teológica, Lucas utilizó Marcos y ninguna otra

<sup>44</sup> Hanson (“Does”, 77-78) afirma que la forma lucana es una adaptación de Marcos, pero arguye contra Kilpatrick que la hipótesis del proto-Lucas (i. e., que había una mezcla de Q y de una fuente especial lucana a la que Lucas añadió material de Marcos) no es refutada por esta escena. Manus (“Centurion’s”, 268) coincide con B. S. Easton en el carácter primario de *dikaïos* en Lucas y piensa que quizá representa “un entendimiento original de la personalidad de Jesús”, probablemente corriente en la comunidad Q primitiva, sobre todo en la región siro-palestina.



fuelle. Un argumento básico sobre la dependencia lucana de Marcos se puede extraer de dos grupos de palabras, correspondientes a la mención introductoria del centurión y a su declaración. Las palabras introductorias “Pero el centurión, habiendo visto” son las mismas en Marcos y Lucas, con la excepción de que Lucas prescinde del término latinizado *kentyriōn* (emparentado con *centum*, “ciento”), sólo empleado por Marcos, y emplea en su lugar el verdaderamente griego: *hekatonarchēs* (emparentado con *hekatōn*, “ciento”), que con su variante *hekatontarchos* aparece dieciséis veces en Lucas-Hechos y nunca en Marcos<sup>45</sup>. En cuanto a la confesión del centurión, el orden de las palabras en Lucas es muy similar al de Marcos, aunque la palabra clave del predicado es diferente:

Mc 15,39:	<i>alēthōs</i>	<i>houtos ho anthrōpos</i>	<i>huios theou ēn</i>
Lc 23,47:	<i>ontōs</i>	<i>ho anthrōpos houtos</i>	<i>dikaïos ēn</i>

Ambos evangelistas sitúan el adverbio en una posición enfática, al principio<sup>46</sup>, y ambos utilizan el verbo en imperfecto, tiempo tan inusitado en una confesión. Si tales similitudes apuntan al uso de Marcos por Lucas, ¿a qué atribuir las diferencias que he puesto antes en cursiva en la frase inicial?

*Tres diferencias con respecto a Marcos.* La primera diferencia se halla en lo que ha visto el centurión: en Marcos, “que así había expirado [Jesús]”, y en Lucas, “suceder esto”<sup>47</sup>. Para Marcos, “así había expirado” incluyó el fuerte grito de desamparo de Jesús, la reacción sarcástica de los presentes (ofrecimiento de vino agrio, mofa acerca de Elías), otro fuerte grito, la expiración de Jesús y la rasgadura por Dios del velo del santuario. Lucas tiene una secuencia diferente, ya que las señales escatológicas de la oscuridad y la rasgadura del velo aparecen unidas antes de la muerte de Jesús. Además, en contraste con el relato marcano, en Lucas expira Jesús después de clamar a Dios con un grito de esperanza: “Padre, en tus manos pongo mi

<sup>45</sup> Como vimos, Marcos nos presentó casi sin preparación alguna al centurión de pie frente a Jesús, aunque había hablado de toda una cohorte romana convocada para hacer burla de Jesús en el pretorio de Pilato (15,16). Lucas ha ofrecido aún menos preparación, porque sólo durante el escarnecimiento de Jesús en la cruz (23,36) se dio a conocer a los lectores la participación de soldados romanos.

<sup>46</sup> El adverbio *alēthōs* de Marcos es virtualmente sinónimo del lucano *ontōs* (“realmente, ciertamente”); pero el segundo, que implica alguna cualidad inmanente, es apropiado en la confesión de que Jesús es justo, porque a lo largo del evangelio (10,29; 16,15; 18,9; 20,20), Lucas ha rechazado a aquellos cuya justicia o rectitud es superficial o fingida.

<sup>47</sup> *To genomenon*, el participio aoristo neutro singular de *gimesthai* (“suceder”), en el sentido de “lo que había sucedido”. La forma plural *ta genomena* (“estos sucesos”) será utilizada en el próximo versículo. En Mt 27,54, el centurión y los guardias ven *ta ginomena*, el participio presente neutro plural (cf. nota 5, *supra*).

espíritu” (23,46). El violento contenido apocalíptico que encierra el “así” de Marcos no precede de inmediato a la reacción del centurión lucano tras haber “visto suceder esto”, ni tampoco nada similar a la lista de sucesos extraordinarios de Mateo<sup>48</sup>. El centurión lucano ha visto la serenidad con que ha afrontado el momento supremo Jesús, cuya confiada relación con Dios no ha sido interrumpida ni siquiera por la muerte<sup>49</sup>.

La SEGUNDA DIFERENCIA es que el centurión lucano, “habiendo visto”, reaccionó “glorificando a Dios”. Esto forma una inclusión con el comienzo del evangelio, donde, después del nacimiento de Jesús, los pastores volvieron (a los campos) “glorificando a Dios por todo lo que habían... visto” (2,20). De hecho, durante el relato lucano del ministerio, glorificar a Dios ha sido una reacción normal a la vista del poder divino manifestado por Jesús<sup>50</sup>. Seguramente, los lectores de Lucas no se detendrían a preguntarse, como hacen los comentaristas modernos, si es verosímil que un soldado gentil glorificase tan espontáneamente al Dios de Israel. Tendrían presente que, desde el comienzo hasta el final de la vida de Jesús, los que tenían ojos para ver habían alabado siempre a Dios. Además considerarían apropiado que la glorificación final procediera de un gentil, anticipando así la recepción del evangelio en los confines de la tierra, que será narrada en Hechos (donde en 13,48 unos gentiles glorificarán la palabra de Dios). El tema de la glorificación de Dios es claramente, pues, una adición de Lucas a lo que recibió de Marcos acerca del centurión, y no hay necesidad de postular una fuente especial.

La TERCERA DIFERENCIA consiste en lo que predica de Jesús la confesión del centurión: en Lucas, que ese hombre era “justo”<sup>51</sup>; en Marcos, que era “Hijo de Dios”. ¿Por qué, sin autorización de una fuente, habría cambiado Lucas la fórmula cristológica de Marcos por una valoración “inferior” de Jesús? Algunos estudiosos niegan que en realidad haya un cambio, alegando que *dikaïos* representa la interpretación que hace Lucas de la formulación marcana de *huios theou* sin artículo determinado. De hecho se

<sup>48</sup> En esa lista, Mateo ha mostrado cómo la muerte de Jesús causó la resurrección de los santos que dormían; y la creencia en un similar efecto *post obitum* se refleja en la frase lucana “este día estarás conmigo en el paraíso” (23,43). ¿Debemos pensar que el centurión lucano había escuchado esas palabras?

<sup>49</sup> Algunos comentaristas incluyen en lo que el centurión había visto suceder la plegaria de Jesús por el perdón de sus ejecutores (23,34).

<sup>50</sup> Lc 5,25-26; 7,16; 13,13; 17,15 (por un samaritano); 18,43. Casos de *doxazein* (“glorificar”) con *theos* (“Dios”) como complemento directo hay 1 en Marcos, 2 en Mateo, 1 en Juan, 11 en Lucas-Hechos.

<sup>51</sup> Aunque *dikaïos* puede ser un predicado nominal (“el justo”) carente del artículo por estar situado antes del verbo copulativo (n. 12, *supra*), no hay razón suficiente para rechazar la acostumbrada traducción adjetival.

sirven de Lucas para traducir Marcos en el sentido de “un hijo de Dios” (p. 1356, *supra*). En la antigüedad, Agustín (*De consensu evangelistarum* 3.20; CSEL 43.346) escribió: “Quizá el centurión no entendió a Jesús como el Hijo único igual al Padre y se refirió a él como hijo de Dios porque lo consideraba justo, del mismo modo que de muchos hombres justos se dice que son hijos de Dios”. En tiempos modernos, Plummer (*Luke*, 539) entiende que las confesiones marcana y lucana significan lo mismo: Jesús “era un hombre bueno, y tenía razón en llamar Padre suyo a Dios”. Este tipo de interpretación confunde lo que históricamente pudo haber pensado el centurión<sup>52</sup> con lo que Lucas quiso que dijera y diera a entender en el nivel narrativo. Ya he afirmado que el centurión marciano declaró que Jesús era el Hijo de Dios en el sentido pleno, y no me parece probable que Lucas malinterpretase a Marcos. (Al referir el proceso ante el sanedrín, Lucas [22,70] habló de “el Hijo de Dios”, interpretando correctamente “el Hijo del Bendito” de Marcos: ¿hemos de pensar que no se dio cuenta de que aquí Marcos había reanudado el tema?) Para sostener la dependencia lucana de Marcos en la presente escena, hay que aceptar la idea de que Lucas cambió deliberadamente el texto recibido, prefiriendo una designación de Jesús más adecuada a sus fines.

*Significado de la confesión del centurión lucano.* Ha habido debate entre los especialistas respecto al sentido en que la palabra *dikaïos* es utilizada aquí como predicado. A menudo se ha traducido como “inocente”<sup>53</sup>: este hombre no era culpable del cargo por el que fue ejecutado. Obviamente, en el contexto de la crucifixión, esto es algo que un observador neutral podía deducir sin capacidad de percepción especial. Si bien el autorizado diccionario de Liddell y Scott, *Greek-English Lexicon* (9ª ed.) no señala “inocente” como traducción para *dikaïos*, sí lo hace, en cambio, el también prestigioso BAGD (196.3), aunque sólo en referencia a este versículo<sup>54</sup>. Ciertamente, tal equivalencia no es indefendible; y, aunque yo prefiero “justo”, el campo semántico de “justo” incluye la inocencia. Subrayo esto porque algunos de los que se oponen a “inocente” (Hanson, Karris) escriben casi como si los conceptos de inocente y de justo fueran

<sup>52</sup> Goodwin (“Theou”, 129) representa una posición más antigua, según la cual el centurión pudo decir ambas cosas.

<sup>53</sup> Así ha sido interpretado por Danker, Fitzmyer, Kilpatrick, Klostermann, Marshall; también tienen “inocente” las traducciones de Fenton, Goodspeed, Moffatt, Weymouth, RSV, NSRV, NAB, NAB (rev.) y NEB.

<sup>54</sup> A veces, en los LXX, *dikaïos* traduce *nāqī*, “limpio, sin culpa”, sobre todo en expresiones como “sangre inocente”; Gn 20,5; Prov 6,17; Joel 4,19, etc. En el NT, “inocente” es una posible interpretación de *dikaïos* aplicada a Jesús en el contexto de su muerte, en Mt 27,19; 1 Pe 3,18.

totalmente distintos<sup>55</sup>. El valor de *dikaïos* como “justo, recto, honrado” encuentra igual o mayor apoyo entre los estudiosos y en las traducciones<sup>56</sup>. En favor de él afirma Beck (“Imitatio”, 42) que ningún otro uso de *dikaïos* en Lucas-Hechos es reducible simplemente a “inocente”, i. e., no culpable<sup>57</sup>. El adjetivo tiene una amplia gama de significados positivos para Lucas, quien lo emplea con referencia a personas muy piadosas (Isabel y Zacarías, en 1,6; Simeón, en 2,25) o incluso a los piadosos ya difuntos (14,14-15). Intentando responder a varias preguntas, vamos a examinar su significado para Lucas en la confesión del centurión.

¿Por qué no conservó Lucas la plena confesión cristológica marcana de Jesús como Hijo de Dios? Algunos comentaristas para quienes *dikaïos* tiene aquí el valor de “inocente” entienden que Lucas encontró esta afirmación más apropiada en labios de un pagano. (El argumento es menos adecuado si se traduce *dikaïos* como “justo”, porque esta designación, como veremos, tenía conexiones veterotestamentarias.) Otros atribuyen a Lucas un motivo apologetico: la confirmación por parte romana de que Jesús era inocente y no un subversivo desde el punto de vista político. C. Schneider (“Hauptmann”) opina que Lucas temía una lectura sincrética de la confesión “Hijo de Dios”: los lectores podían considerar aceptable lo que un pagano quería decir confesando a Jesús con ese título, mientras que Lucas insistía en un reconocimiento de la filiación divina exclusiva de Jesús, por lo cual decidió que en su evangelio la proclamación de tal título quedase limitada a cristianos comprometidos. A mi juicio, los mencionados motivos, suponiendo que en realidad existiesen, influyeron poco en la preferencia de Lucas por *dikaïos* (véase el mismo rechazo en Beck, “Imitatio”, 41).

<sup>55</sup> Por ejemplo, Karris (“Luke 23:47”, 68-70), quien subraya que percibir elementos de martirio en la presentación lucana de la muerte de Jesús favorece la traducción de “inocente”, descarta innecesariamente el telón de fondo martirial. ¿Hasta tal punto se identificaba a los mártires como criminales que la palabra “justo” era menos adecuada para ellos que “inocente”? Brawley (*Luke-Acts*, 141, n. 24) muestra su escepticismo sobre la afirmación de Karris (65) de que “*dikaïos* no significa inocente, sino justo”, preguntando si es posible sostener tan tajante diferenciación sobre la base de la lengua griega.

<sup>56</sup> Beck, Dechent, Hanson, Karris, Lagrange, C. Schneider, y las traducciones del NT de Wyclif, Coverdale, Rheims, KJV, *Nueva Biblia de Jerusalén*. Con el mismo significado, pero parafrásticos, encontramos “perfecto” (Tyndale) y “grande y bueno” (*Biblia de Jerusalén*). Porque “recto” puede evocar ideas paulinas de “rectitud”, prefiero “justo”, que también recuerda a los lectores “justicia”, una cualidad fundamental del rey en el AT. El centurión comenta sobre “El rey de los judíos”.

<sup>57</sup> Pero Epp (“Ignorance”, 61-62) apunta que en Hch 16,39 del código Bezae hay una adición que excusa a los oficiales romanos de no saber que Pablo y Silas eran *dikaïoi*, i. e., inocentes.

La clave del cambio de “Hijo de Dios” por “justo” reside en el significado que tenía *dikaios* en la narración de Lucas y para su teología. En Marcos, esa altísima valoración de Jesús fue inducida por la impresionante intervención de Dios después de su muerte (rasgadura del velo del santuario). Pero lo que precede a la confesión en Lucas es algo menos susceptible de conducir a un pleno reconocimiento de la divinidad de Jesús: su confiada plegaria al Padre<sup>58</sup>. Además, en lo tocante a presentar a un gentil confesando su fe en Jesús, Lucas podía ser más flexible que Marcos/Mateo, dadas las oportunidades que le brindaba para ello el libro de los Hechos de los Apóstoles. Si los dos primeros evangelistas querían presentar al final de sus respectivos evangelios a un gentil que llegaba a creer plenamente en Jesús (anticipando el destino de la misión cristiana), esta escena precedente a la de la sepultura era su última ocasión. (Las apariciones, que en teoría podían brindarles otra oportunidad, habían sido fijadas en la tradición [cf. p. ej., 1 Cor 15,5-8], y ninguna de las tradiciones conservadas habla de una aparición a un gentil.) Lucas, en cambio, disponía de un segundo libro, buena parte del cual iba a estar dedicado a referir la difusión de la fe entre los gentiles; y ese contexto era históricamente más apropiado para describir una conversión conducente a una confesión de Jesús en lenguaje propio de la Iglesia, i. e., como “Hijo de Dios”<sup>59</sup>. Tanto es así que Hechos dedica casi todo un capítulo (10, especialmente 10,34-48) a narrar cómo un centurión romano se hizo creyente. Tal flexibilidad permitió aquí a Lucas adaptar la confesión del centurión, tomada de Marcos, a otro mensaje teológico.

¿Por qué escogió Lucas *dikaios* para expresar su mensaje? Hay varias razones posibles, y voy a dedicar un párrafo a cada una, porque no se excluyen mutuamente. La *primera* es que el Jesús lucano había orado con las palabras: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”, reflejando Sal 31,6. En el mismo salmo (v. 19), leemos: “Enmudezcan los labios embusteros que hablan insolentemente contra el justo [*dikaios*] con soberbia y desprecio”<sup>60</sup>. En la plegaria del Jesús lucano hay también ecos de Sab 3,1: “Las almas de los justos están en la *mano* de Dios”; y el contexto en esta parte del libro de la Sabiduría, empezando por 2,12, es la conspiración de los impíos para

<sup>58</sup> Por otro lado, algunos autores arguyen que, puesto que Jesús se acaba de dirigir a Dios como “Padre”, lo oportuno habría sido que el centurión lucano lo reconociera como “Hijo de Dios”. Este razonamiento sería válido si Lucas hubiera entendido la expresión con el significado de “un Hijo de Dios”. Pero, dentro del marco establecido por su relato, un soldado pagano difícilmente habría entendido por una plegaria a Dios como Padre que Jesús era *el* Unigénito de Dios.

<sup>59</sup> Así Büchele, *Tod*, 54; Walaskay, “Trial”, 93.

<sup>60</sup> El justo *dikaios*, sobre todo cuando es perseguido sin motivo por acusadores (nótese la combinación de “justo” e “inocente”) es una figura frecuente en el salterio: Sal 5,13; 7,10; 11,3.5; 34,16.18.20.22; 37,12.16.17.21.25.29.32, etc.

destruir a un *dikaios* que se atribuye conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo (*pais*) suyo, asegurando que Dios es su padre (2,13.16). Los impíos dicen: “Si el justo [*dikaios*] es el hijo de Dios [*huios theou*], él lo ayudará” (2,18). En p. 1181, *supra*, vimos que Mateo utilizó para 27,43 este pasaje de Sabiduría, lo cual sugiere que acaso era muy conocido entre los primeros cristianos. Juntas, las ideas de que el justo se puso en manos de Dios (como Jesús al orar en el momento de su muerte) y de que el justo era hijo de Dios pueden explicar por qué Lucas consideró *dikaios* como intercambiable con el marcano *huios theou* en la reacción del centurión a la plegaria de Jesús al morir. En pasajes anteriores de Lucas, la revelación divina directa ha estado asociada con la identificación de Jesús como el Hijo de Dios (1,35; 3,22; 9,35). Y como en la confesión del centurión no hay indicio de intervención divina, tal vez creyó Lucas más lógico el empleo aquí de *dikaios*.

Un *segundo* factor contribuyente pudo haber sido la utilización de *dikaios* como título cristológico en la Iglesia primitiva, siguiendo el uso veterotestamentario. En la idealización del esperado rey davídico, éste es descrito como *dikaios* en Jr 23,5; Zac 9,9; *SlSal* 17,32<sup>61</sup>, al igual que el siervo doliente en Is 53,11. Dentro de un contexto donde se ha condenado a Jesús como rey de los judíos y se le ha dado una muerte ignominiosa, Lucas pudo haber considerado adecuados esos ecos escriturísticos de *dikaios*. Al poner el calificativo de “justo” en labios del centurión estaba preparando a sus lectores para las referencias a Jesús en Hch 3,14 y 7,52 como “el justo”, un título que se le aplica en relación con el hecho de haber sido ejecutado. Otros usos en Hch 22,14; Sant 5,6; 1 Pe 3,18, y 1 Jn 2,1 muestran que la solemne declaración del oficial romano, “Ciertamente, este hombre era justo”, habría sonado a algo similar a confesar a Jesús como “el justo”<sup>62</sup>.

Un *tercer* factor, quizá principal, en la elección por Lucas de *dikaios* fue su deseo de engarzar la confesión del centurión en una cadena de reacciones que corre a lo largo del relato sobre el proceso romano. Recalcar que Jesús no era culpable de los cargos presentados contra él ha sido una preocupación constante de Lucas<sup>63</sup>. Pilato ha sido mostrado repetidamente afirmándolo (23,4.14.22), incluso citando a Herodes en apoyo de su ase-

<sup>61</sup> Obrar según justicia y razón suele ser enumerado como un elemento fundamental de la realeza divina y humana; cf., p. ej., Sal 72,1-2; 97, 1-2; Is 9,6.

<sup>62</sup> Sobre la función de *dikaios* como predicado nominal o adjetival, cf. n. 51, *supra*.

<sup>63</sup> ¿Refleja apología (en respuesta a acusaciones reales o temidas, procedentes de los romanos, de que el fundador del grupo era un usurpador con pretensiones de alzarse con la corona), o simplemente una convicción cristiana no carente de implicaciones para el esfuerzo misionero?

veración (23,15), y, en dos de esas referencias (23,4.14), habló de “este hombre” como ha hecho el centurión. Manifiestamente, la declaración del centurión refuerza el testimonio. Al juzgar, el oficial no tiene la autoridad de Pilato; pero su testimonio sobre Jesús es convincente sobre el telón de fondo de una conversión implícita. La única información del RP sobre soldados romanos ofrecida hasta ahora por Lucas (23,36-38) es que se burlaron de Jesús, acercándose (¿como en actitud deferente?), ofreciéndole vino agrio y diciendo: “Si eres el rey de los judíos, sálvate”. Ahora, cuando de repente su jefe confiesa que Jesús ciertamente era “justo”, un término tradicionalmente aplicado al rey davídico, hay que pensar que ha sido persuadido, pese a su fuerte inclinación a lo contrario. Un elemento capital en la persuasión ha sido ver cómo Jesús aceptaba la muerte con una plegaria que acreditaba su afirmación de ser allegado a Dios. En alas de esa convicción, el centurión ha ido más lejos que Pilato con su declaración de inocencia, para aseverar que Jesús era quien decía ser. Esta inesperada conversión a la verdad sitúa al centurión en otra cadena de reacciones frente a Jesús, más profundas que las de Pilato y de Herodes. Seguramente, Simón el Cirineo no sabía nada de Jesús cuando, como refiere Lc 23,26, le cargaron su cruz sobre los hombros, acción que debió de ponerlo en un estado de ánimo desfavorable hacia él. Sin embargo, Simón es descrito (simbólicamente) como convertido al instante, llevando la cruz detrás de Jesús en la posición de seguidor. De manera similar, los malhechores crucificados con Jesús (23,39-43) no debían de mirar con mucha simpatía al sedicente rey y, de hecho, uno de ellos se lo hizo notar: “¿No eres el Mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros”. Pero el otro, pese a su pasado delictivo, se convirtió y reconoció no sólo que Jesús no había hecho nada malo, sino también que tenía un reino y que era lo suficientemente allegado a Dios como para poderle garantizar una participación en él. Cuando situamos en línea al Cirineo, al “buen ladrón” y al centurión nos damos cuenta de que antes de la agonía en la cruz, durante ella y después, personajes insospechados (un transeúnte obligado, un malhechor convicto y un soldado antes escarnecedor) llegan instantáneamente a reconocer la verdad acerca de Jesús. Ninguno de los tres la expresa con la conocida fórmula cristológica de “el Hijo de Dios”, sino mediante la cristología implícita en la adhesión personal a él. Tal serie de “conversiones” lanzaba un reto y ofrecía un estímulo a los lectores de Lucas. Aparte de esa cadena de reacciones limitada al RP, el centurión está integrado en otra secuencia. El primero en ver a Jesús en Jerusalén fue Simeón, quien alabó a Dios y dijo: “Mis ojos han visto esta salvación que preparaste en la faz de todos los pueblos: una luz que será revelación para los gentiles” (2,28-32). El primero en ver a Jesús en Jerusalén después de su muerte es el centurión, quien glorifica a Dios y, con su confesión de fe en Jesús, se convierte en ejemplo de la llegada de la salvación a los gentiles.

Reacción de las multitudes (23,48). Sólo Lucas narra este episodio; pero es tan típicamente lucano en su conformación, formulación y teología que no hay necesidad de postular ninguna fuente especial. Estructuralmente, esta reacción es estrechamente paralela a la del centurión<sup>64</sup>:

centurión	habiendo visto	sucedier esto	glorificaba	diciendo
multitudes	habiendo observado	sucesos	se volvieron	golpeándose pecho

Implícitamente, el centurión y las multitudes están en el mismo lugar de “observación” próximo a la cruz, reservado por Lucas a los que antes no habían mostrado adhesión a Jesús, en contraste con el lugar a distancia donde los conocidos de Jesús y las mujeres se encuentran situados en el versículo siguiente. Esas “multitudes” representan al “pueblo”, que Lucas ha mencionado antes de la crucifixión y durante ella, como podemos ver cuando nos fijamos en las palabras clave de tres pasajes<sup>65</sup>:

23,27: Lo seguía [a Jesús] una gran multitud del *pueblo*

23,35: Y el *pueblo* estaba allí OBSERVANDO

23,48: Todas las multitudes que estaban reunidas para la OBSERVACIÓN

(En los pasajes primero y tercero hay seguidamente una referencia a mujeres, jerosolimitanas y galileas respectivamente.) Antes, en el proceso romano (23,13-18), el pueblo, como los jefes de los sacerdotes y los magistrados, fue hostil a Jesús y pidió su muerte (también la “multitud” hostil de 22,47). En los tres pasajes de la crucifixión, sin embargo, cambió al seguimiento y la observación en disposición favorable y finalmente al arrepentimiento. Como en el caso del centurión, lo que mueve a las multitudes a cambiar es haber observado “estos sucesos”. Algunos intérpretes no dan importancia a tal plural variante de “sucedier esto” en la referencia a lo que vio el centurión (la piadosa muerte de Jesús)<sup>66</sup>. Pero Lucas quizá quiso añadir a ese “suceso” la confesión misma del centurión, de manera que las multitudes podrían haberse sentido conmovidas no sólo por la muerte, sino también por la reacción ante ella. (En 5,25-26 hay un ejemplo de reacción doble: el paralítico curado que se vuelve a casa glorificando a Dios es en parte la causa de que todos estén perplejos y glorifiquen a Dios igualmente.) Las multitudes que se golpean el pecho después de la muerte de

<sup>64</sup> Feldkämper, *Betende*, 280. El paralelismo aumenta con una glosa (examinada más adelante), que hace hablar a las multitudes.

<sup>65</sup> Untergassmair, *Kreuzweg*, 92.

<sup>66</sup> Se ha sugerido que el sujeto plural indujo a cambiar al plural el complemento directo. Con referencia a algo acontecido, Lucas emplea el singular en 8,34-35; 24,12, y el plural en 9,7.

Jesús en la cruz son paralelas a las mujeres de Jerusalén que antes de la crucifixión se golpean<sup>67</sup> y lamentan por Jesús (23,27-28). Ahora bien, si en ese momento anterior hubo un elemento de duelo por alguien que estaba a punto de morir, aquí las multitudes expresan contrición<sup>68</sup>. Su dolor no es causado simplemente por la terminación de una vida humana, sino sobre todo por el sentimiento de culpa derivado de la ejecución injusta de uno que visiblemente era cercano a Dios.

El arrepentimiento de las multitudes no es una conversión propiamente dicha como la del centurión, porque ni glorifican a Dios ni confiesan a Jesús. Que las multitudes “vuelvan” (presumiblemente a sus casas<sup>69</sup>) deja nebuloso su futuro. Las palabras que antes de su crucifixión dirigió Jesús a las “hijas de Jerusalén” que acompañaban a la gran multitud del pueblo presentaron el castigo divino como inevitable para ellas y sus hijos (Lc 23,27-31); pero el castigo no imposibilita el perdón, puesto que después rogó Jesús al Padre por los mismos que lo crucificaban (23,34). De diversos modos esta escena refleja la parábola peculiarmente lucana del fariseo y el publicano (18,9-14). Durante el proceso ante Pilato, las autoridades (jefes de los sacerdotes, magistrados) y el pueblo pidieron a gritos la condena de Jesús. Después de su muerte, las autoridades no han dado muestra de arrepentimiento porque, como el fariseo de la parábola, están convencidos de ser justos. Las multitudes del pueblo han visto al centurión proclamar que ciertamente Jesús era justo y, como el publicano, se golpean el pecho, diciendo implícitamente: “Ten misericordia de nosotros, pues somos pecadores”.

Algunos copistas no se contentaron con dejar implícita la frase de arrepentimiento de la multitud. En AS<sup>sin cur</sup> y VL (ms. gr. de St. Germain) se encuentra una adición (con variantes), efectuada en el siglo II, que pone en labios de las multitudes estas palabras: “¡Ay de nosotros! ¿Qué ha sucedido por nuestros pecados? Se acerca (el juicio y) el final de Jerusalén”. Un dicho similar se encuentra en la obra de Efrén *Comentario al Diatessaron*

<sup>67</sup> En 23,48 Lucas utiliza el verbo transitivo *typtein* (“golpear”), empleado anteriormente cuando, en el escarnio infligido por los romanos (Mc 15,19; Mt 27,30), los soldados golpearon a Jesús en la cabeza. En 23,27 Lucás empleó el reflexivo de *koptein* (“golpear, sacudir”), el mismo verbo usado después de la muerte de Jesús en *EvPe* 7,25 (como reflexivo) y 8,28 (como transitivo). Inmediatamente después de Zac 12,10 (el pasaje sobre ver al que traspasaron, citado por Jn 19,37), Zac 12,12 utiliza *koptein* para describir la lamentación de las familias davídicas en Jerusalén.

<sup>68</sup> La necesidad de arrepentimiento es un importante tema lucano: 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 10,30; 17,3-4.

<sup>69</sup> Para el uso absoluto de *hypostrephein*, sin un destino, véase Lc 2,20.43; 8,37.40; Hch 8,28.

(20,28; SC 121.362) y en *EvPe* 7,25<sup>70</sup>. La frase añadida completa el paralelismo entre el centurión y las multitudes, porque ahora él y ellas se expresan: el soldado gentil, con una confesión de fe; las multitudes judías, con una autocondena<sup>71</sup>.

*Reacción de los que estaban a distancia* (23,49). Con adaptaciones, Lucas ha tomado de Marcos el dato de que había mujeres galileas observando a distancia –nueve de las dieciocho palabras que tiene en griego este versículo se encuentran en Mc 15,40-41–. Lucas dice de esas mujeres (y de todos los conocidos de Jesús) que “estaban a distancia”. Esta frase consta de un verbo (“estar”) que Marcos empleó en forma compuesta para el centurión, en 15,39, y de una expresión (“a distancia” = “desde lejos”) que utilizó para las mujeres que observaban en 15,40<sup>72</sup>. Como Lucas ya ha usado “observar” (*theōrein*) para las multitudes que él introdujo entre el centurión y las mujeres, aquí recurre a una variación estilística y retorna al verbo “ver”, ya empleado para el centurión<sup>73</sup>. Lucas no da los nombres de las mujeres ahora ni en la escena de la sepultura de Jesús (23,55-56), sino sólo después del descubrimiento del sepulcro vacío (24,10: quizá una confirmación indirecta de la autenticidad de ese suceso). De todos modos, para la comprensión de los lectores, la ausencia de nombres en el presente episodio lucano no es significativa, puesto que (sólo) en Lucas “las mujeres que lo habían seguido desde Galilea” fueron mencionadas durante el mi-

<sup>70</sup> Véase *MTC*, 182, para las palabras exactas. Harris (“Origin”, 9) llama la atención sobre una versión siríaca de 1 Macabeos (encontrada en un relato del siglo V sobre martirio), donde dice Matatías: “¡Ay de nosotros! ¿Qué nos ha sucedido? ¡Ver la miseria de nuestro pueblo y las ruinas de la ciudad santa!” (cf. 1 Mac 2,7). En opinión de Harris, esto pudo dar origen a la glosa de AS, que a su vez influyó en el *Diatessaron*, en *EvPe* y en la VL. Harnack (*Bruchstücke*, 57) sostiene, sin embargo, que esta y otras glosas evangélicas fueron tomadas de *EvPe*.

<sup>71</sup> Por el contrario, un testimonio textual del siglo IX nos dice que el *Evangelio de los Nazarenos* (24, *HSNTA* I, 150; rev. ed. I, 162) refería: “Al escuchar esta palabra del Señor [¿Lc 23,34?], muchos miles de judíos que estaban alrededor de la cruz creyeron”.

<sup>72</sup> Lucas emplea la palabra *makrothem* (“a distancia, de lejos”) dos veces sola y dos con *apo* (“de, desde”). Mientras que en Marcos/Mateo se utilizó *apo makrothem* para el seguimiento de Pedro hasta el patio del sumo sacerdote, en Lc 22,54 se omitió *apo*. Compréndase la resistencia a traducir aquí “estaban desde distancia/lejos”.

<sup>73</sup> El participio *horōsai* de 23,49 es femenino por atracción, pero seguramente está referido también a “todos los conocidos de él”. Respecto a la acción de ver, Fitzmyer (*Luke* II, 1521) distingue aquí una mayor voluntad que en el observar ocioso, como frente a un espectáculo, de las multitudes en el versículo anterior; pero creo que hay que seguir a Untergassmair (*Kreuzweg*, 105), quien no encuentra una verdadera diferencia entre ambas actitudes. Las multitudes no son descritas como ociosas, y la transformación hacia el arrepentimiento al que llegan con la acción de observar (referida como nombre y como verbo) es significativa. Sobre esta cuestión, cf. *BGJI*, 1502-3.

nisterio en esa región<sup>74</sup>. Lc 8,1-3 nos relató que al recorrer Jesús los pueblos y aldeas predicando y anunciando la buena noticia del reino de Dios iban *con* él los Doce “y algunas mujeres que habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, la mujer de Cusa, *epitropos* [¿“administrador”? ¿“compañero”?] de Herodes, y Susana, y muchas otras que les servían [*diakonein*] de sus bienes”. Cuando finalmente, tras su tercera referencia a las mujeres en el RP (escena del sepulcro vacío), Lucas identifique a aquellas de las que ha hablado en las escenas de la cruz y de la sepultura de Jesús, entremezclará los nombres de María Magdalena y María de Santiago, procedentes de la relación de Marcos (16,1; véase cuadro 8 en p. 1205), con datos obtenidos de su propia tradición y ofrecerá esta lista: “María Magdalena, y Juana, y María de Santiago, y el resto [de las mujeres] con ellas” (Lc 24,10).

Al presentar a las mujeres en 8,3, Lucas empleó *diakonein*, el mismo verbo utilizado aquí por Marcos (15,41), pero quiso introducir una aclaración. De Marcos se desprende que las mujeres atendían probablemente a necesidades materiales como la comida y la bebida (cf. nota 29, *supra*), y Lucas debió de considerar necesario especificar que servían “de sus propios bienes”. No sólo distribuían, sino que además proveían. En esto anticipó la acción de las mujeres de la Iglesia primitiva, como Lidia, cuya hospitalidad con Pablo describirá Lucas en Hch 16,14-15 (véase también Lc 10,7; 24,29). Esto, más el dato de que esas mujeres habían sido curadas por Jesús (Lc 8,2), pudo causar que los lectores de Lucas las considerasen como discípulas comprometidas<sup>75</sup> al serles referido que estaban a distancia en la escena la crucifixión, aunque como Marcos, Lucas no les ha otorgado en el RP antes ningún papel activo, ni ahora reactivo, de palabra o de obra. El hecho de que se diga que “estaban”, sin que se hubieran “vuelto” o marchado como las multitudes del versículo anterior, prepara a los lectores para la participación que aún ha de producirse. Efectivamente, en las dos escenas subsiguientes, en que reaparecerán las mujeres, Lucas irá más

<sup>74</sup> Quizá para subrayar la conexión entre estas mujeres y las presentadas anteriormente, la tradición koiné ofrece el participio en aoristo (“habían seguido”) en vez de utilizar el presente. *Synakolouthen* de Lucas casi combina los dos verbos de Mc 15,41, *akolouthen* y *synanabainein* (“subir con”) y así simplifica Marcos, como también hizo Mateo.

<sup>75</sup> Rosalie Ryan (“Women”, 56-57) señala que algunas estudiosas (E. Tetlow, E. Schüssler Fiorenza) ven en Lucas una actitud patriarcal hacia las mujeres, que las confina en el hogar y limita su actividad a las tareas domésticas. Pero Ryan argumenta convincentemente que 8,1-3 retrata a esas mujeres y a los Doce de modo similar, yendo “con” Jesús (casi un elemento técnico en el discipulado) y anunciando la buena noticia del reino.

allá de Marcos (donde se muestran inactivas durante la sepultura de Jesús y desobedientes en la escena del sepulcro vacío). En el sepelio, las mujeres lucanas no sólo verán dónde es depositado Jesús, sino que irán inmediatamente a preparar especias para, tan pronto como el preceptivo descanso sabático haya terminado, ir a al sepulcro con ellos (23,56; 24,1). En la escena siguiente, después de abandonar el sepulcro vacío, comunicarán el mensaje de los ángeles sobre la resurrección del Señor a los Once y a todos los demás (24,9). Y, aunque a diferencia de Mateo, Lucas no narrará ninguna aparición de Jesús a las mujeres al alejarse ellas del sepulcro, su texto de Hch 13,31 deja abierta la posibilidad de que posteriormente se les otorgara ese privilegio: “Se apareció a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén”<sup>76</sup>. En conjunto, la imagen lucana de estas mujeres en el RP es, por tanto, positiva. En contraste con las “hijas de Jerusalén” (el grupo paralelo mencionado antes de la crucifixión), que junto con sus hijos no podrán librarse del airado castigo que Dios infligirá a la ciudad, las mujeres galileas se reunirán con los Once y con la madre y los hermanos de Jesús en Jerusalén, donde, perseverando en la oración, prepararán la venida del Espíritu en Pentecostés (Hch 1,13-14).

*El grupo de “los conocidos”.* Con respecto a Mc 15,40-41, el principal cambio en la referencia lucana a los que estaban viendo a distancia es la mención, antes de las mujeres, de otro grupo: “todos los conocidos [*gnōstōi*, masc.] de él [Jesús]”<sup>77</sup>. “Todos” es una hipérbole lucana como en el versículo anterior: “todas las multitudes”. En cuanto al masculino, aplicado a un conjunto de personas pasa normalmente a ser común, por lo que el grupo de “los conocidos” podría estar constituido por individuos de ambos sexos. Sin embargo, como en la segunda mitad del versículo hay una referencia explícita a mujeres, la mayor parte de los intérpretes (como Ketter, “Ehrenrettung”) descartan el componente femenino en el grupo de “los conocidos” de Jesús y dedican sus esfuerzos a averiguar quiénes eran esos *hombres*.

Pero ¿pensaba Lucas en un grupo específico? Algunos autores apuntan la posibilidad de que pasajes de Salmos sobre el justo doliente hayan influido en este pasaje lucano, p. ej., Sal 38,12: “Mis amigos y vecinos se aproximan por el lado opuesto y allí se quedan, *y los que me son allegados están a distancia*”; Sal 88,9: “*Has distanciado de mí a mis conocidos*; me has

<sup>76</sup> Hechos emplea *synanabainein*, el verbo utilizado en Mc 15,41 para la acción de las mujeres de “subir con” Jesús. En Lucas se emplean en relación con ellas los verbos *synakolouthen* (23,49: “seguir con”) y *synerchesthai* (23,55: “ir/venir con”).

<sup>77</sup> En los mejores textos se lee *autō*, en la tradición koiné, *autou*. Una frecuente tradición abarca ambas posibilidades: “todos sus conocidos”.

convertido para ellos en una abominación”. Antes cité pasajes sálmicos negativos de este tipo como posible origen de la referencia de Marcos, que no ofrece una imagen favorable de la participación de las mujeres galileas. Dudo, en cambio, que sean aplicables aquí, dado el modo positivo en que describe Lucas las reacciones subsiguientes a la muerte de Jesús. Naturalmente, Lucas pudo haber tomado los salmos y cambiado su sentido. O, lo que es más probable, el uso de *gnōstoi* por los salmos pudo estar en su mente y afectar a lo que escribió. En uno y otro caso, un eco sálmico en el último versículo del relato lucano de la crucifixión sería un recordatorio de que Jesús murió según las Escrituras (1 Cor 15,3).

Si Lucas pensaba en un grupo específico, ¿qué hombres eran sus integrantes? (Me refiero en el nivel narrativo, puesto que el nivel histórico lo dejo para el ANÁLISIS.) *Gnōstos/oi* se encuentra una docena de veces en Lucas-Hechos, pero casi siempre en una expresión fija sobre algo conocido; por tanto, el término en sí no se refiere siempre a lo mismo. Muchos estudiosos creen que Lucas pensaba en este caso en los Once (los Doce menos Judas) como totalidad o como parte. A diferencia de los otros evangelistas, Lucas no ha dicho a los lectores que los Once (apóstoles, discípulos) huyeron o fueron dejados marchar en el arresto de Jesús (ni siquiera vuelve a mencionarlos en el RP después de ese episodio, con la excepción de Pedro, que sigue a Jesús hasta el patio del sumo sacerdote.) Si aquí los *gnōstoi* son asociados con las mujeres galileas, los Doce fueron asociados con ellas en 8,1-3. Más adelante, al volver del sepulcro vacío (24,9), las mujeres informarán a “los Once y a todos los demás” de lo sucedido; y antes de Pentecostés, en Hch 1,13-14, nuevamente serán asociadas con los Once. Ahora bien, ¿es lógico que Lucas, quien tan a menudo menciona a los Doce o a los Once por el título, aluda a ellos en esta crítica escena de un modo tan vago por única vez en su evangelio y en Hechos?<sup>78</sup> Quizá se podría responder que, conocedor de la común tradición de que los Once no habían estado presentes en el Lugar de la Calavera, no se atrevió a mencionarlos por el título. Aludir a ellos sólo después de la muerte de Jesús y situarlos a distancia pudo haber sido parte de esa actitud prudente. Pero ¿qué utilidad tenía una alusión tan oscura e indirecta, cuando la mayoría de los lectores difícilmente iban a relacionarla con los Doce?

Otra idea es que *gnōstoi* incluye a los parientes de Jesús, hombres y mujeres, y que esto es parcialmente paralelo a la inclusión por Juan (19,25-27) de la madre de Jesús junto a la cruz. Hechos (1,14) asociará en

una sola frase “las mujeres y María, la madre de Jesús, y sus hermanos”, al igual que el presente versículo asocia los *gnōstoi* y las mujeres. A esta interpretación contribuye el único otro uso en Lucas de *gnōstoi* verdaderamente paralelo (para hacer referencia a un grupo de personas); se encuentra al comienzo del evangelio, en 2,43-44. Allí, habiéndose quedado Jesús en el templo sin que lo supieran sus padres, éstos los buscaban “entre los parientes y *gnōstoi*”. El pasaje, aunque no identifica los dos grupos, los asocia. Pero tal argumento puede fallar, porque 2 Re 10,11 y Neh 5,10 también asocian *gnōstoi* con parientes sin identificar ambos grupos, por lo cual cabe preguntarse si *gnōstoi* no hace referencia a familiares cercanos. Además, Lucas no menciona a los “hermanos” de Jesús en el RP<sup>79</sup> ni en las apariciones tras la resurrección conocida el domingo, y su mención habría indicado a los lectores que esas personas, que no siguieron a Jesús durante su ministerio, habían venido a Jerusalén para la Pascua en la que él murió. (Hch 1,14 está situado en otro tiempo de fiesta, unos cincuenta días después.)

Una tercera idea, y la que me parece más probable, es que Lucas utiliza esta vaga descripción para designar a otros discípulos y/o amigos de Jesús (aparte de los Doce). Recordamos que el tercer evangelio es el único donde se especifica que, además de los Doce, hay otros setenta (y dos) discípulos, a los que Jesús envió en misión evangelizadora durante el ministerio en Galilea (10,1.17). No es improbable que esos galileos sean asociados aquí con las mujeres galileas. Cuando éstas vuelvan del sepulcro vacío, transmitirán el mensaje de los ángeles “a los Once y a todos los demás”, lo cual indica la presencia en Jerusalén por esos días de un grupo de seguidores de Jesús más amplio que el formado por las mujeres y los Doce. Inmediatamente después de esa comunicación, Lc 24,13 presentará a dos de ellos yendo hacia Emaús y luego, el mismo día, refiriendo a los Once en Jerusalén lo acaecido por el camino (24,33). Más tarde Hch 1,13-15, tras enumerar a los Doce y referirse a las mujeres y a la madre y los hermanos de Jesús, mencionará un grupo de ciento veinte. Lucas emplea términos vagos para aludir al grupo más numeroso (“otros”, “todos los demás”), y el presente pasaje es posiblemente un ejemplo de ello (“todos los conocidos de él”). Si esta interpretación es correcta, Lucas coincidiría indirectamente con Jn 19,26-27, que sitúa junto a la cruz al discípulo innominado al que Jesús amaba (y quizá también con Mc 14,51-52, donde se habla de cierto joven que sigue a Jesús desde Getsemaní).

<sup>78</sup> Algunos intérpretes, recordando que Lucas emplea *mathētēs* (“discípulo”) menos que los otros evangelios, sugieren la posibilidad de que *gnōstoi* sustituya aquí esa palabra. Pero en ningún otro lugar sucede tal cosa.

<sup>79</sup> La palabra *adelphoi* se encuentra en la última cena, en 22,32, al serle recomendado a Simón Pedro que confirme a sus hermanos; pero el contexto de 22,28-32 deja claro que ésta es una referencia a otros miembros de los Doce.



En cualquier caso, las especulaciones acerca de esos hombres situados a distancia no deben hacernos perder de vista lo que constituye el centro de interés de Lucas en el v. 49: las mujeres galileas, elemento de su paralelismo con las mujeres mencionadas antes de la crucifixión.

## Reacciones de los presentes según Juan

Empezamos aquí el episodio 5 en la estructura quiástica correspondiente al relato joánico de la crucifixión y sepultura de Jesús (cf. p. 1083, *supra*). Dado el empeño de Juan en mantener la continuidad narrativa, no es extraño que en vez de limitarse aquí a mencionar dos o tres reacciones, las entrelace para formar un relato seguido. Característico de la visión cristológica joánica es el hecho de que la “reacción” procedente de Jesús (sangre y agua) eclipsa las reacciones de otros ante su muerte. El relato de Juan es el único que mezcla esas reacciones con una petición de retirada de los cuerpos, petición que los otros evangelios (y de nuevo Juan) referirán en la escena del sepelio (§46) en relación con José de Arimatea. Hasta ese momento voy a posponer una detallada exposición relativa a cómo se dio sepultura a los cuerpos de los crucificados, por lo cual trataré aquí tan sólo sobre algunos aspectos del sepelio esenciales para una mejor comprensión del relato joánico.

*La petición dirigida a Pilato (19,31)*. En este versículo de Juan hay elementos similares a los que se encuentran inicialmente en la escena de la sepultura de Mc 15,42-45. Ambos pasajes presentan la frase “como era día de preparación [*paraskeuē*]”<sup>80</sup> en conexión con el sábado, que estaba a punto de comenzar. Antes, Jn 19,14 describió este viernes como “día de preparación para la Pascua” (reflejando la fórmula fija hebrea *‘ereb pesah*); allí estaba interesado en destacar la hora sexta (12.00 h) del día de preparación porque, al parecer, era el momento en que comenzaba la matanza de los corderos pascuales. Ahora, después de la muerte de Jesús, Juan destaca este viernes como víspera de la fiesta sabática. (Recuerdo a los lectores que si bien *paraskeuē* equivale a “preparación”, la palabra hebrea subyacente, *‘ereb*, significa “vigilia, víspera”.) El hecho más importante de que al parecer el día siguiente era Pascua está reflejado sólo en la declaración de que “aquel sábado era un día grande”<sup>81</sup>. ¿Ha perdido la Pascua su sig-

<sup>80</sup> Parte de esta frase se encuentra también en Lc 23,54. Algunos autores se basan en que Marcos y Juan comparten tres palabras griegas idénticas (aunque no en el mismo orden), para afirmar que Juan depende de Marcos. Una expresión temporal tal vez utilizada ampliamente en la tradición no constituye un indicio decisivo.

<sup>81</sup> Que éste es el significado de “sábado grande” no deja de ser una conjetura, por que nunca aparece tal designación en la literatura judía temprana (I. Abrahams, *Studies*

nificado para quedarse tan sólo en “una fiesta de los judíos”, ahora que el Cordero de Dios es sacrificado? En cualquier caso, las dos referencias joánicas al “día de preparación” envuelven la crucifixión en una inclusión de algún tipo, con la primera situada en 19,14, poco antes de la sentencia de Pilato, y la otra aquí, inmediatamente después de la muerte de Jesús.

Es interesante ver que (implícitamente) Marcos y (explícitamente) Juan y *EvPe* relacionan la urgencia de dar sepultura a Jesús con el hecho de que el día siguiente era sábado. Detrás de la preocupación de los judíos en Juan por observar la Ley, no dejando “que los cuerpos no quedasen en la cruz hasta el sábado” (precepto expresado *EvPe* 2,5 como “no se pondrá el sol sobre un hombre ejecutado”), está Dt 21,22-23, que insiste en que *cualquier día* (no sólo en sábado), los cuerpos de los criminales colgados no debían pasar la noche pendiendo del árbol<sup>82</sup>. Sin embargo, Marcos, Juan y *EvPe* reflejan probablemente la razón práctica de que en días especiales había mayor presión para que fuera observada la Ley. Por lo que respecta a la conducta de los romanos, según Filón (*In Flaccum* 10.83) se esperaba que en las fiestas las autoridades permitieran que los cuerpos fueran retirados; y en lo tocante a la sensibilidad judía, la profanación de días santos especiales habría sido motivo de gran preocupación. Dada la muerte de Jesús en víspera de sábado de una semana de Pascua, la presión debió de ser considerablemente mayor para que fuera quitado de la cruz.

Como veremos en el primer episodio de la sepultura (§46), los evangelios son unánimes en presentar a Jesús de Arimatea pidiendo el cuerpo de Jesús a Pilato y depositándolo finalmente en el sepulcro. Aunque difieren en detalles, Marcos, Juan y *EvPe* coinciden en que la petición y la concesión no carecieron de complicaciones. *EvPe* 3,3-5, como parte de un retrato (no histórico) de Herodes situado a la cabeza del poder judicial en Jerusalén, presenta a José pidiendo a Pilato, y éste a su vez a Herodes, el cuerpo de Jesús. En Mc 15,44-45, cuando José hace su petición, Pilato se asombra de que Jesús haya muerto ya y, para comprobar si es así, manda llamar al

*in Pharisaism and the Gospels* [Nueva York: reimpresión de Krav, 1968] II, 68). Juan empleó “un gran día” para designar un día especial (el último) de la fiesta de los Tabernáculos. Algunos eruditos (Bultmann, Leroy) ven en esto una señal de que antes Juan se equivocó en la cronología al indicar que aquel viernes (horas diurnas) era la víspera del día en que se iba a comer la Pascua (viernes noche/sábado), porque ahora Juan se ha unido a la cronología de los sinópticos, pasando a ser el viernes noche/sábado el día subsiguiente al de la comida pascual (jueves noche) y “grande” porque en él iba a tener lugar el ofrecimiento de las gavillas (Lv 23,6-14; véase APÉNDICE II). Este juicio de que el escritor joánico incurrió en contradicciones en el espacio de pocas líneas es dudoso, particularmente porque se trata de un asunto (datación de fiestas) en el que Juan siempre ha mostrado cuidado.

<sup>82</sup> Sobre la aplicación de esta ley a los crucificados, cf. tomo I pp. 639-41, 649-50.

centurión (claramente, el mismo que “había estado frente a” Jesús y “visto que así había expirado”). En Juan, antes de que José entre escena, los judíos piden a Pilato que se les quiebren las piernas a los crucificados y que se retiren sus cuerpos. (El *crurifragium*, o quebramiento de las piernas, podía tener el efecto de un golpe de gracia [Harrison, “Cicero”, 454].) Pero, al disponerse a quebrar las piernas a Jesús, los soldados ven que ya ha muerto. Así pues, Marcos y Juan coinciden en que la muerte de Jesús fue comprobada por personal militar romano antes de que se le diera sepultura, con la diferencia de que en Marcos eso se hace por petición específica de Pilato. La apologética pudo haber influido en la versión marcana (§46); el objetivo de Juan es primordialmente teológico, como ahora vamos a ver.

Ni en Jn 19,21 ni en 19,31 se dice que “los judíos” vayan a ver a Pilato; y aunque en los sinópticos (también en *EvPe* 2,3) lo hace José, no ocurre así en Jn 19,38. De ahí la idea de algunos de que Juan supone erróneamente que Pilato estaba presente en el Calvario. Sin embargo, durante el proceso romano, Juan situó con todo cuidado a Pilato dentro y fuera del pretorio, tal como convenía a su escenificación del papel del gobernador; por eso, en vez de postular un error histórico, quizá debamos pensar que aquí Juan considera más dramático mantener a los personajes próximos al centro de la escena, donde está la cruz de Jesús. Un paralelo de esto se encuentra en la referencia a las seguidoras de Jesús, situadas por Juan no a distancia, como en los sinópticos, sino “junto a la cruz” (19,25).

Aunque la petición de “los judíos” a Pilato tiene como base el cumplimiento de la Ley, también parece estar motivada por la hostilidad<sup>83</sup>, como la que sugiere su paralelo del episodio 1 (cuadro 7, p. 1083, *supra*), donde, al comienzo de la crucifixión, “los jefes de los sacerdotes *de los judíos*” pidieron a Pilato que cambiase el título puesto en la cruz de Jesús (19,21). Ahora piden que primero se les quiebren las piernas a los crucificados y sólo después sean retirados sus cuerpos<sup>84</sup>. Se podría objetar que “los judíos” querían simplemente que se pusiera fin al castigo de crucifixión; pero el quebramiento de piernas no estaba tan integrado en él que tuviera que ser incluido<sup>85</sup>. Cuando, bajo una luz favorable, Jn 19,38a presenta a José rogando a

Pilato que le permita “retirar” (mismo verbo: *airein*) el cuerpo de Jesús, nada se dice acerca de quebrar huesos. Quizá se pueda ver *EvPe* 4,14 como una interpretación primitiva de la tradición del quebramiento tomada de Juan; en cualquier caso, la atmósfera es allí de clara hostilidad por parte de los judíos, aunque lo que quieren en *EvPe* es diferente<sup>86</sup>. Todo esto hace posible que “los judíos” en Juan, como parte de su petición de que los cuerpos sean retirados, pretendan la imposición de un acto final de sufrimiento<sup>87</sup>. El hecho de que en Juan el propósito de “los judíos” resulte fallido en el caso de Jesús será presentado como un triunfo del plan de Dios anunciado en las Escrituras (19,36).

*La acción de los soldados (19,32-34a).* Juan no dice explícitamente que Pilato accediese a la petición de “los judíos”; pero la respuesta positiva está implícita en la expresión “así que” con que empieza el v. 32 y en la acción de los soldados, inicialmente conforme a lo pedido. ¿Por qué los soldados se ocupan primero de los crucificados a cada lado de Jesús, dejándolo a él, que está en medio (19,18), para el final? La respuesta no es que han visto a Jesús ya muerto, porque esa observación no es referida hasta el v. 33, cuando han quebrado las piernas a los otros dos crucificados. Más bien, ese orden está dictado por la finalidad dramática de que el foco se desplace hacia Jesús en último lugar. En el relato, la visión de su cuerpo sin vida causa que los soldados pasen por alto la petición de “los judíos” no quebrando las piernas a Jesús. Según la estructura descrita (en p. 1083, *supra*) sobre el relato joánico de la crucifixión y la sepultura, este episodio 5, inmediatamente anterior a la conclusión, es paralelo a los episodios 1 y 2, subsiguientes a la introducción. En el episodio 1, como ya quedó señalado, los jefes de los sacerdotes de “los judíos” pidieron a Pilato que cam-

---

contemporáneo de Jesús: “Los indicios no apoyan la idea de que como golpe de gracia le fueron quebrados a la víctima los huesos de los miembros inferiores”. Harrison (“Cicero”), partiendo de textos ciceronianos, muestra que el *crurifragium* era considerado un castigo brutal, aplicable a los criminales más odiosos (p. ej., los piratas).

<sup>86</sup> No quieren que le sean quebradas las piernas (¿a Jesús o al malhechor que se ha puesto de su lado?) para que dure más el tormento. *EvPe* emplea *skelokopein*, mientras que Juan tiene *katagnynai ta skelē*. En *EvPe*, el incidente del quebramiento de las piernas ocurre antes de la muerte de Jesús y está vinculado con un paralelo al relato lucano sobre el malhechor favorable a Jesús.

<sup>87</sup> *DNTRJ*, 325-29 apunta que, según creencia judía, las mutilaciones podían ser un obstáculo para la resurrección; pero dudo que Juan atribuya a “los judíos” un intento de impedir que Jesús resucitase. Ni siquiera podemos estar seguros del pensamiento judío sobre esta cuestión en el siglo I. Ciertamente, entre los fariseos había una creciente preocupación por mantener íntegros los cuerpos, no permitiendo que fueran mutilados; pero ¿creían que unos miembros partidos impedían la resurrección? Después de todo, los huesos se quebraban frecuentemente cuando eran recogidos y depositados en osarios.

<sup>83</sup> La legalidad y la hostilidad aparecían también mezcladas en Jn 19,7: “Nosotros tenemos una ley, y según la ley debe morir”.

<sup>84</sup> Con descuidada sintaxis, Juan escribe literalmente en 19,31: “que sus piernas fueran quebradas y retirados”. No hay necesidad de aumentar la hostilidad de “los judíos” suponiéndolos sabedores de que Jesús ya había muerto. En el *crurifragium* (nombre acuñado quizá por Plauto, *Poenulus* 4.2; §886), a veces eran quebrados otros huesos además de los de las piernas.

<sup>85</sup> Pese a referencias tempranas, Zias y Sekeles (“Crucified”) declaran con respecto al crucificado Yehohanan ben *hggwl* (p. 1130, *supra*), que era aproximadamente

biase el título puesto sobre la cruz, como aquí le han pedido el quebramiento de las piernas y la retirada de los cuerpos. La reacción romana frustra en ambos casos el propósito malévol. En el episodio 2, los soldados decidieron no rasgar la túnica de Jesús, cumpliendo así las Escrituras (Sal 22,19); aquí deciden no quebrar los huesos a Jesús, cumpliendo así la Escritura (quizá Sal 34,21; véase, *infra*, estudio de 19,36).

Al referir que los soldados vieron a Jesús “ya muerto” (19,33), Juan manifiesta lo que Mc 15,44 declarará más directamente al describir a Pilato asombrado de que “ya hubiera muerto”<sup>88</sup>. Este claro testimonio de la muerte de Jesús en Juan no tiene una finalidad apologética (probar que Jesús resucitó *de entre los muertos*), sino cristológica: aun de su cuerpo muerto saldrán elementos vivificadores (simbolizados mediante sangre y agua). Una acción especial de “uno de los soldados” lleva a ese acontecimiento, al igual que en el paralelo funcional de Mc 15,39/Mt 27,54, el centurión es agente de la confesión cristológica “Verdaderamente, éste era Hijo de Dios”. No resulta sorprendente que, con la finalidad de armonizar, algunos hayan identificado a los dos, utilizando la lanza (*logchē*) del soldado joánico para dar el nombre de Longino al centurión mateano<sup>89</sup>. La armonización con esta escena joánica está representada también por la glosa de Mt 27,49 (p. 1262, *supra*), donde, antes de morir Jesús, mientras algunos de los presentes decían que estaba llamando a Elías y uno le daba de beber con una esponja empapada de vino agrio puesta en una caña, “otro, habiendo tomado *una lanza, le punzó el costado, y de él salió agua y sangre*”. (Las palabras escritas en cursiva son compartidas por la glosa mateana y Juan<sup>90</sup>.) Atravesar con la lanza a los crucificados proporcionaba seguridad de su muerte: “En cuanto a los que mueren en la cruz, el ejecutor no prohíbe que se dé sepultura a los que han sido traspasados [*percussos*]” (Quintiliano, *Declamationes maiores* 6.9). La acción del soldado en Jn 19,34 tiene la falta de lógica de la vida ordinaria: como los otros soldados, ha visto que Jesús está muerto; mas, para asegurarse, prueba a ver si se produce una reacción reveladora punzándole el costado. Seguramente a esto iba dirigida la acción, y no a asestar el golpe de gracia traspasando el corazón (como

sostiene Lagrange, *Jean*, 499), pese a que el verbo *nyssein* (“punzar, clavar”) abarca desde dar con la punta de algo (p. ej., para despertar a alguien) hasta hundir profundamente un objeto punzante<sup>91</sup>. Juan utiliza *pleura* (“costado”) en singular, aunque más habitualmente se emplea en griego en plural. Esto ha llevado a algunos a conjeturar que Juan evoca aquí Gn 2,21-22, donde Dios toma una *pleura* de Adán y forma con ella una mujer<sup>92</sup>. La versión etiópica de los *Hechos de Pilato* (recensión B, 11,2) especifica que se trata del costado derecho, y tanto el arte como la medicina (buscando la causa de la muerte de Jesús) se han servido de esa indicación. Considerado históricamente, este dato es incompatible con la teoría del golpe de gracia, porque una lanzada dirigida al corazón habría sido asestada en el costado izquierdo; pero Barbet (*Doctor*, 120) arguye que los soldados romanos eran entrenados para alcanzar el corazón por el costado derecho, porque el lado izquierdo del enemigo estaba protegido con el escudo. A la luz de la mentalidad antigua es más probable que este dato imaginario tenga su origen en la Escritura, p. ej., en Ez 47,1: “Y el agua bajaba del lado derecho”. Las interpretaciones simbólicas del costado y de la herida sirven de buena introducción al examen del flujo de sangre y agua producido por la lanzada, uno de los símbolos mejor recordados –aunque no siempre fácilmente entendidos– de Juan.

“*E inmediatamente salió sangre y agua*” (19,34b)<sup>93</sup>. A continuación de la muerte de Jesús, en Marcos/Lucas había señales escatológicas que con-

<sup>91</sup> *Nyssein* es utilizado en el código Bezae para la acción de aguijar a Pedro a fin de que despierte, y en Eclo 22,19 para pinchar el ojo y causar lágrimas; pero también se encuentra en Josefo (*Guerra* 3.7.35; §335), aplicado al apuñalamiento mortal de un soldado romano. Nótese que se emplea una lanza ligera (*lancea, logchē*), no una lanza pesada (*pilum, hyssos*). No estoy de acuerdo con Wilkinson (“Incident”, 150) en que el deseo de Tomás de meter la mano en el costado de Jesús (20,25.27) muestra que Juan imaginaba una herida ancha y profunda. A Tomás, que no ha visto a Jesús, se le hace expresarse en un lenguaje hiperbólico para poner de relieve su deseo ramplón de una prueba física. La Vulgata y la Peshitta utilizaron el verbo “abrir”, probablemente como resultado de una lectura errónea (*ēnoixen* por *enyxen*), facilitando la interpretación de que los sacramentos e incluso la Iglesia salieron del costado de Jesús (véase *BGJ* II, 949-52). Agustín declara (*In Jo.* 120.2; CC 36.661): “Él no dijo ‘golpeó’ o ‘hirió’ ni nada similar, sino ‘abrió’”.

<sup>92</sup> A. Loisy, A. Feuillet; véase *BGJ* II, 949 sobre el tema de la Nueva Eva.

<sup>93</sup> La posición de “inmediatamente” varía en los testimonios textuales; y en unos cuantos, constituidos por versiones y textos patrísticos, así como en la glosa de Mt 27,49, se lee “agua y sangre”. Esto es probablemente una armonización con 1 Jn 5,6.8; pero M.-E. Boismard (*RB* 60 [1953] 348-50) opina que puede ser original y que el otro orden se debe a una adaptación efectuada por los escribas (en todos los mss. griegos, salvo en uno!) a la más normal expresión “sangre y agua”. B. Kraft, *BZ* 13 (1915) 354-55, escribiendo sobre la presencia de “agua y sangre” en un fragmento copto de Ireneo publicado por P. de Lagarde en 1886, muestra que ese orden no era la lectura

<sup>88</sup> La temprana tradición de una muerte rápida de Jesús (cuando a menudo los crucificados sobrevivían días enteros) ha dado pábulo a especulaciones médicas sobre el estado de salud de Jesús y la verdadera causa de su muerte (puesto que en la crucifixión no resultó perforado ningún órgano vital); cf. pp. 1288-92, *supra*).

<sup>89</sup> La recensión más antigua (A) de los *Hechos de Pilato* contiene ya el nombre (16,7), y en la recensión posterior (B) se lee (11,1): “Pero Longino, el centurión [*hekatonarchos* como en Mateo, no *kentyriōn* como en Marcos], que estaba allí, dijo: ‘Verdaderamente, éste era Hijo de Dios’ [como en Mateo]”.

<sup>90</sup> Michaels (“Centurion’s”) ve una secuencia progresiva concerniente a los pasajes de los *Hechos de Pilato* de la nota anterior y de la glosa.

dujeron a la confesión del centurión. Juan ofrece esta señal obrada por un soldado romano. Dejando las cuestiones históricas y de composición para el ANÁLISIS, voy a centrarme aquí en lo que se pretendía dar a entender con el texto tal como está. No habrá, pues, ningún intento de distinguir entre cuál era el significado del episodio en la fuente y qué significaba para el evangelista, como hace Schnackenburg (*John* III, 289; no simbólico en la fuente), ni, con mayor motivo, en lo que pudo significar para el redactor final si fue quien añadió la expresión “sangre y agua” de 19,34 y el testigo de 19,35. Tampoco entraré a considerar las reflexiones posteriores, increíblemente ricas, de Padres de la Iglesia y teólogos sobre el costado (e incluso el corazón<sup>94</sup>) traspasado de Jesús como fuente simbólica de salvación, de amor divino y de los sacramentos<sup>95</sup>.

Una considerable cantidad de literatura moderna dedicada a la sangre y el agua tiene carácter médico: suponiendo que Juan describa un suceso real, ¿qué causa fisiológica pudo hacer que de un cadáver saliera sangre y un fluido similar en su aspecto a agua? El ANÁLISIS de §42 dedicó la subsección C a “La causa fisiológica de la muerte de Jesús” y resumió los estudios pertinentes. Claramente, ninguno de esos trabajos dedicados a descubrir la causa natural del fenómeno de la sangre y el agua tiene que ver con el propósito de Juan al referirlo, porque el evangelista presenta el flujo de sangre y agua de Jesús ya muerto como algo tan prodigioso que se siente en la necesidad de asegurar a sus lectores que detrás de esa referencia se halla el testimonio garantizado de un testigo ocular. Aunque ese testimonio está relacionado ante todo con el significado teológico de la sangre y el agua, difícilmente habría sido invocado si lo descrito fuera normal

---

del mismo Ireneo en el siglo II, sino que procede de un copista posterior influido por una versión copta que él tenía delante. A. Barberis, *Sindon* 10 (11; 1967) 31-33, teniendo en cuenta la insistencia de Crisóstomo en que primero salió agua y luego sangre, supone que hubo dos flujos: sangre y agua a causa de la lanzada, y luego más sangre al retirar el cuerpo de la cruz y darle sepultura, como se puede ver por el Sudario de Turín (así pues, ¡ambas lecturas podrían ser afirmadas mediante el orden sangre-agua-sangre!).

<sup>94</sup> Lavergne (“Coup”, 7) utiliza “corazón” en el título de su artículo, y en el sumario contiene la siguiente declaración: “Esta palabra, ‘corazón’, que sustituye a la más usual ‘costado’, encierra el verdadero significado del presente trabajo [i. e., el artículo]”.

<sup>95</sup> La literatura es considerable, pero se puede examinar con provecho: J. Heer, “The Soteriological Significance of the Johannine Image of the Pierced Savior”, en L. Scheffczyk (ed.), *Faith in Christ and the Worship of Christ* (San Francisco: Ignatius, 1986) 33-46; A. A. Maguire, *Blood and Water. The Wounded Side of Christ in Early Christian Literature* (Studies in Sacred Theology 108; Washington: Catholic Univ., 1958), que llega hasta el siglo IV, y S. P. Brock, “‘One of the Soldiers Pierced...’ The Mysteries Hidden in the Side of Christ”, *Cristian Orient* 9 (1988) 49-59, que abarca a los teólogos de la Iglesia siríaca.

o fácilmente explicable. Frente a Richter (“Blut”), quien piensa que el flujo de sangre y agua indicaba simplemente una muerte humana, Minear (“Diversity”, 14) señala con acierto que el lenguaje de 19,35 sobre ver y dar testimonio lo ha utilizado Juan repetidamente (1,34; 3,11.32-33) para testigos celestiales. Aunque se puede objetar sobre la aplicabilidad de “milagro” si el término es definido demasiado estrictamente como un hecho realizado más allá de las leyes de la naturaleza, una larga tradición<sup>96</sup> que ha considerado ese flujo como milagroso está más cerca de la intención de Juan que los modernos análisis médicos post mórtem<sup>97</sup>.

Aun coincidiendo en que el objetivo de Juan al hablar de sangre y agua es teológico, los estudiosos han estado divididos sobre el preciso mensaje que él intenta transmitir. ¿Utilizó Juan el simbolismo helenístico para presentar a Jesús como divino? Había una antigua leyenda homérica según la cual los dioses tenían en sus venas un tipo de sangre mezclada con agua (p. ej., Afrodita sangró linfa diluida con agua<sup>98</sup>). Orígenes (*Contra Celso* 2.36) refiere la irónica pregunta de si Jesús tenía en las venas el líquido divino que era la sangre de los dioses. Nunca se puede saber con seguridad qué entendían aquellos lectores de Juan criados en ambiente helenístico pagano; pero, como en ningún otro lugar depende Juan de imágenes tan claramente paganas para explicar a Jesús, no veo razón suficiente para suponer que el simbolismo helenístico fue aquí un factor principal.

¿Utilizó Juan la sangre y el agua en reacción frente al gnosticismo? Sabemos que en el siglo II gnósticos docéticos negaban que Jesús hubiese muerto realmente en la cruz (§42, ANÁLISIS D), y en los *Hechos de Juan* (101) se presenta a Jesús negando que en realidad hubiera salido sangre de su cuerpo. Ireneo, ca. 180 utilizó 19,34 contra los docetas (*Adv. haer.* 3.22.2; 4.33.2). Pero en el siglo I, cuando escribió Juan, ¿existía ya ese

---

<sup>96</sup> Representada por Orígenes, Tomás de Aquino, Cayetano, Cornelio a Lápide y Lagrange, por nombrar unos cuantos autores.

<sup>97</sup> Los antiguos conocimientos médicos han sido introducidos en el debate. El pensamiento griego desde Heráclito hasta Galeno subrayaba que las adecuadas proporciones de sangre y agua en el cuerpo humano garantizaban la salud. En *4 Mac* 9,20 se habla de la muerte de un mártir y de que su sangre manchó una rueda, mientras que fluido de su cuerpo apagó unas brasas. El midrás *Levítico Rabá* (15.2) sobre Lv 13,2ss dice: “El ser humano está perfectamente equilibrado: mitad agua y la otra mitad sangre”.

<sup>98</sup> P. Haupt, *American Journal of Philology* 45 (1924) 53-55; E. Schweizer, *EvT* NS 12 (1952-53) 350-51. Alejandro el Grande, herido de una flecha y con grandes dolores, citó a Homero (*Iliada* 5.340): “Lo que sale de aquí, amigos míos, es sangre y no ‘suero [ichōr] como el que sale de las venas de los dioses heridos” (Plutarco, *Alejandro* 28.3).

gnosticismo docético entre quienes se declaraban creyentes en Jesús?<sup>99</sup> Es cierto que el flujo de sangre y agua (si ésta [*hydōr*] era entendida como equivalente a *ichōr*, fluido procedente de la herida) podría dar la idea de que Jesús había muerto verdaderamente. Pero Hultkvist (*What*) se ha basado en esa efusión para afirmar que Jesús no estaba muerto sino sólo en el coma resultante de una grave hemorragia. De todas maneras, ¿no había quedado el fallecimiento de Jesús ya establecido por un soldado, quien al verlo sin vida se había cerciorado de su muerte con la lanza? Una frase del versículo siguiente, “a fin de que también vosotros creáis”, indica que el principal propósito de Juan no era corregir a los gnósticos docéticos, sino fomentar la fe.

¿Se representaba aquí Juan a Jesús como el cordero pascual, o más genéricamente como víctima sacrificial, e intentaba subrayar que se había cumplido el requerimiento de que saliera sangre de la víctima en el momento de la muerte para que pudiera ser asperjada?<sup>100</sup> Pero, entonces, ¿por qué la salida de agua? La cita de la Escritura de 19,36 mostrará que Juan pudo tener en la mente las imágenes del cordero pascual, pero conectadas con los huesos incólumes, no con la efusión de sangre.

Algunos comentaristas suponen que, ante todo, Juan llama la atención sobre el telón de fondo veterotestamentario (cf. Lefèvre, “Seitenwunde”, para una rica variedad de conexiones efectuadas a este respecto). Ya he señalado la tesis (p. 1391) de que Gn 2,21-22 (Eva formada del costado de Adán) está detrás de toda la escena<sup>101</sup>. Otros creen que lo está el siervo doliente de Is 53,12, que *derrama* su alma a la muerte (si tal es el significado del hifil de *ʿrb*). Otros pasajes propuestos conciernen al Éxodo, con la imagen de Moisés haciendo salir agua de la roca, y a Ez 47, relativo al agua

que fluye de Jerusalén (la conexión resulta más fácil cuando Jn 19,34 es leído a la luz de 7,38, donde agua viva *fluye* de dentro de Jesús). Esta última propuesta viene a reforzar la explicación más aceptada: que Juan continúa y desarrolla aquí un simbolismo ya utilizado en su evangelio.

En Jn 7,37-38 citó Jesús un pasaje de la Escritura al parecer en referencia a sí mismo: “De dentro de *él* manarán ríos de agua viva”<sup>102</sup>. Allí, el evangelista hizo una interrupción para explicar que Jesús se refería al Espíritu que iban a recibir los que creían en él, dado que todavía no había Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado. Ahora, muriendo, ha traído la hora de su glorificación, al ser elevado en la cruz de regreso al Padre (12,23-24.28-32; 13,1; 17,1.10-11). Esa muerte está indicada por la sangre, y el prometido Espíritu procedente de dentro de él, por el agua<sup>103</sup>. Esta interpretación no es contradictoria con la idea de que Jesús entregó su Espíritu a los que estaban junto a la cruz en 19,30, pero es otro aspecto de una polifacética entrega del Espíritu por medio de la muerte, resurrección y ascensión de Jesús. (Nótese que de él procede el Espíritu en cada caso y que, por tanto, es el Espíritu de Jesús.) Al pie de la cruz, su madre y el discípulo amado representaban a los iniciadores de la comunidad joánica —una comunidad de los especialmente amados constituida antes de que él muriese— y fueron los primeros en recibir el Espíritu. Ahora que ha sido elevado en su muerte, está atrayendo a *todos* hacia sí (12,32), y todos los que creen en él recibirán el Espíritu (7,39). Los mismos pasajes del AT que estaban relacionados con la salida de agua viva de dentro de él en 7,38 (Nm 20,11; Sal 78,15-16; Ez 47,1; véase *BGJ I*, 321-23) debieron de influir en Jn 19,34b. Y dada la importancia de Zac 9-14 en el RP, cabe señalar también Zac 13,1: “Aquel día se abrirá una fuente para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, destinada a lavar el pecado y la

<sup>99</sup> Richter y otros creen que el gnosticismo es percibido como un gran enemigo por el evangelista. En *BGJ* y *BEJ* opiné que había una más clara preocupación por el gnosticismo en tiempo posterior, cuando fueron escritas las epístolas joánicas, y que ello es visible en la referencia al agua y la sangre de 1 Jn 5,7.

<sup>100</sup> Misná, *Pes.* 5,3.5. Así Miguens (“Salió”, 13-16) y Ford (“Mingled”). Miguens (17-20) hace notar la similitud entre la acción del soldado de punzar el costado de Jesús con una lanza y la insistencia de la ley judía en que el sacerdote debe seccionar el corazón de la víctima y dejar salir la sangre (*m. Tam.* 4,2). Wilkinson (“Incident”, 150) rechaza la tesis de Ford de que la sangre debe fluir para luego ser asperjada: en el nivel histórico, eso no habría tenido interés para el soldado; en el nivel narrativo, no habría tenido interés para el autor.

<sup>101</sup> Brock (“One”) muestra que esta imagen era popular en la Iglesia de lengua siríaca, junto con el simbolismo de que la penetración con la espada abrió el jardín del árbol de la vida, el acceso al cual había quedado cerrado con una espada después del pecado de Adán (Gn 3,24). Véase también R. Murray, *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973) 224-34, 491.

<sup>102</sup> Otros interpretan que “él” hace referencia al creyente (*BGJ I*, 320-21). El pasaje de la Escritura suele ser identificado con Nm 20,11, donde Moisés golpea la roca, haciendo brotar el agua. En el midrás *Éxodo Rabá* 3,13 sobre Ex 4,9, se dice que Moisés golpeó la roca dos veces porque primero brotó sangre y luego agua; pero no tengo noticia de que esta exégesis estuviera en circulación en el siglo I.

<sup>103</sup> Así también Vellanickal, “Blood”. Mediante una mezcla de simplificación y sutileza llevadas al extremo, I. de la Potterie (“Symbolisme”, 208, 214-15) expresa su desacuerdo con que se haga la muerte (sangre) histórica y el agua (Espíritu) simbólico; prefiere distinguir entre la sangre como “signo” de muerte y como “símbolo” de vida. Juan, sin embargo, no establece nunca una distinción lingüística entre signo y símbolo. Yo veo más bien en la sangre un símbolo de la muerte *como entiende Juan ese suceso histórico*, i. e., la interpreto teológicamente: una muerte glorificada y vivificante en la cruz que es elevada. Con razón observa Orígenes (*Contra Celso* 2.69) que éste es un tipo diferente de hombre muerto, puesto que “aun como cadáver mostró señales de vida en el agua y en la sangre”. La potencialidad del agua para simbolizar el Espíritu fue reconocida temprano (véase Ireneo, *Adv. haer.* 4.14.2).

impureza”; y Zac 12,10: “Derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de piedad y compasión” (véase más adelante, bajo 19,37, para otro uso de este pasaje)<sup>104</sup>.

Empecé estas consideraciones sobre el flujo de sangre y agua señalando la equivalencia funcional de Jn 19,34 y Mc 15,39, pasajes en cada uno de los cuales hay un soldado romano dentro de un episodio que interpreta la muerte de Jesús. Podríamos añadir que los respectivos evangelistas aluden al amplio efecto salvífico de esa muerte, Marcos ofreciendo una confesión de fe en Jesús por parte de un *gentil*, y Juan presentando como cumplida la promesa de Jesús de atraer a todos hacia sí mediante el derramamiento del espíritu sobre todos los creyentes. Pero al expirar Jesús sale del centurión de Marcos un comentario cristológico, mientras que el soldado joánico permanece en silencio. Por eso, el equivalente funcional del centurión marcano es el testigo ocular de que habla Juan en el versículo siguiente, al que ahora vamos a dirigir nuestra atención<sup>105</sup>.

*El testimonio verídico del que vio (19,35).* Un comentario parentético<sup>106</sup> subraya la importancia de lo sucedido inmediatamente antes. Así como el centurión de Marcos, “habiendo visto que así había expirado” (un “así” que incluye la intervención escatológica de Dios al rasgar el velo del santuario), hizo de lo visto una interpretación cristológica y salvífica, ahora Juan presenta a uno que vio un signo profético subsiguiente a la muerte de Jesús y da testimonio verídico, “a fin de que también vosotros creáis”. Lo que ha visto el testigo joánico es, ante todo, la lanzada en el costado de Jesús y la efusión de sangre y agua de la herida (19,34); pero, seguramente, esa acción ha sido vista en el contexto entero de 19,31-33. ¿Quién fue el testigo ocular? Dado el estilo extremadamente indirecto de Juan en este

<sup>104</sup> Para la relación de 1 Jn 5,6-8 con esta interpretación de “sangre y agua” en 19,34b, así como con el papel del testigo en 19,35, véase *BEJ* 577-80. Aparte de la interpretación de “sangre y agua” como el Espíritu que fluye de la muerte glorificada de Jesús, existe la posibilidad de un simbolismo sacramental *secundario*, ya simbolicen ambos elementos el bautismo, ya la sangre la eucaristía y el agua el bautismo. Ambas interpretaciones sacramentales estaban en boga a finales del siglo II y comienzos del III (*BGJ* II, 951), y la idea de que los sacramentos fluyeron de la muerte de Jesús no habría sido imposible para el mismo Juan. Pero este simbolismo es difícil de probar.

<sup>105</sup> La equivalencia sería reforzada por la tesis (que voy a mencionar, aunque es sostenida por muy pocos) de que “el que lo vio” y “lo ha atestiguado” fue el soldado que punzó el costado de Jesús.

<sup>106</sup> Unos cuantos testimonios omiten este versículo, y Nonno sugiere una lectura algo diferente; Blass (“Über”), basándose en razones crítico-textuales, lo considera tan dudoso que no se puede hacer que nada dependa de él (una idea repetida en *BDF*, 291<sup>s</sup>, donde Blass realizó una colaboración importante). Pero la verdad es que tal posición no es compartida prácticamente por ningún comentarista.

pasaje, la respuesta es problemática. En parte depende de si los textos de 19,35a y 35b hacen referencia a una misma persona o a dos distintas.

En cuanto a la frase de 19,35a, “Y el que lo vio lo ha atestiguado, y su testimonio es verídico”, podría ser relacionada con dos hombres que han estado cerca de la cruz. El antecedente más próximo es el soldado (Minear, “Diversity”, 163-64); pero, en un relato joánico, sería extraño que le fuera atribuida una declaración tan solemne sin alguna indicación de que había llegado a creer. La importancia del testimonio induce a pensar más bien en el discípulo a quien Jesús amaba, del que unos cuantos versículos antes (19,26-27) se dijo que estaba junto a la cruz. Esta idea es corroborada por 21,24, que habla del discípulo amado (después de una referencia a él en 21,20-23): “Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y el que las escribió, y sabemos que su testimonio es verídico”<sup>107</sup>.

Más difícil de identificar es el personaje aludido en 19,35b: “Y él sabe que dice lo que es verdad, a fin de que también vosotros creáis”. (Probablemente, la oración final afecta a toda la frase, incluida la atestiguación de 35a, y no sólo a “dice”.) El empleo de *ekeinos* sugiere a muchos un nuevo sujeto que sabe que el testigo ocular (“él” = el discípulo amado) dice lo que es verdad. Voy a resumir brevemente algunas de las identificaciones de *ekeinos* como un nuevo sujeto (para detalles véase *BGJ* II, 936-37). Algunos piensan que tras el pronombre *ekeinos* está Dios o Jesús (mencionado en 19,33)<sup>108</sup>, a los que ocasionalmente ha hecho Juan referencia con *ekeinos* (pero sólo siendo claro el contexto), o incluso el Paráclito (el Espíritu

<sup>107</sup> Hay un considerable debate sobre si el escritor está indicando que el testimonio (*martyreim*, *martyria*) en 19,35a del discípulo amado es el testimonio constituido por el evangelio escrito o simplemente el de la tradición oral subyacente al evangelio. En favor de una indicación de que el discípulo escribió el evangelio se invoca la frase “y el que las escribió [i. e., el que escribió estas cosas]” de 21,24; pero el sentido puede ser “el que *hizo* que fueran escritas”, del mismo modo que en 19,19 “Pilato escribió un letrero y lo puso en la cruz” sin intervención de sus propias manos. Lavergne (“Coup”, 11) declara haber estudiado las noventa y nueve apariciones de palabras formadas a partir de *martyr*- en los escritos platónicos, llegando a la conclusión de que Platón parece emplear *martyria* (ocho veces) sólo en el caso de testimonios escritos. Chase (“Two”) afirma que en 19,35 no hay indicación alguna de que escribiese el discípulo, porque una referencia escrita no habría añadido nada a su credibilidad. Más bien se trata del comentario casi *viva voce* de quien presidía la lectura del evangelio a un grupo de discípulos, como también son indicios de comentario los pronombres (elípticos) “nosotros” de 21,24 y “yo” de 21,25.

<sup>108</sup> Nestle (“John XIX”) informa de que esta idea, defendida por Abbott, Sanday, Strachan y Zahn, se remonta a Erasmo. Lavergne (“Coup”, 9-10) cree que *ekeinos* (al parecer = Dios, hasta la resurrección de Jesús) aporta corroboración divina a la veracidad del testigo humano de 19,35a. En Jn 5,31-38 hay una cadena de testigos que culmina en el Padre.

simbolizado por el agua), que es el testigo por excelencia (15,25)<sup>109</sup>. La verdadera objeción a cada una de estas hipótesis es que el contexto, indirecto por demás, no nos facilita el conocimiento del respectivo agente<sup>110</sup>. También el escritor joánico ha sido propuesto como el *ekeinos*: el escritor sabe que el testigo ocular (el discípulo amado) dice la verdad. Algo similar se encuentra en 21,24: “Sabemos que su testimonio es verídico”. Sin embargo, resulta aquí más oportuno ese “nosotros” (elíptico) que el empleo de una autorreferencia como *ekeinos*; en consecuencia, muchos estudiosos atribuyen 19,35 a un redactor que, como un tercero, declara que el evangelista (*ekeinos*) sabe que el testigo ocular dice la verdad<sup>111</sup>.

Otros, antiguos y modernos (Nonno de Panópolis, Bacon, Bultmann, Schnackenburg, etc.), rechazan la idea de que *ekeinos* cambie el sujeto. Se puede apuntar a un uso anafórico del pronombre como “él” (BDF, 291<sup>6</sup>; MGNTG III, 46), y en este caso la referencia sería al discípulo amado, el instrumento elegido por el Paráclito-Espíritu. Esta última identificación es la que tiene más sentido en el marco de la teología joánica. El discípulo amado, que en 19,35a ha visto y dado testimonio, es quien dice en 19,35b: “A fin de que también vosotros creáis”<sup>112</sup>. Lo que tiene que ser creído es, indudablemente, el significado cristológico y salvífico de la muerte de Jesús, desde el momento en que el evangelista escribe “para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyéndolo tengáis vida en su nombre” (20,31). En este evangelio, al comienzo de la vida pública de Jesús, Juan Bautista fue el único que *vio y dio testimonio* de que Jesús era el Hijo de Dios (1,34); a modo de inclusión, al final de esa vida se dice del discípulo amado que ha visto y dado

<sup>109</sup> Kempthorne (“As God”) entiende que Dios es el testigo —no Dios mirando hacia abajo desde el cielo, sino en la persona del Espíritu— y cita en apoyo de su posición 1 Jn 5,6, donde se dice que Jesús vino por agua y sangre y se añade seguidamente: “Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad”. Pero ¿no se puede ir más allá? Como indica Juan, el Espíritu da testimonio por medio de otros (15,26-27); por lo cual, en el supuesto de que el discípulo amado sea el *ekeinos* de 19,35b, la razón de que pueda dar testimonio es que él es la encarnación del Paráclito-Espíritu.

<sup>110</sup> La posibilidad más aceptada es que se trate de Jesús, puesto que ha sido mencionado por su nombre en esta escena. Pero no dejaría de resultar extraño que Jesús, tras entregar el espíritu y sin haber aún resucitado, certificase la verdad de un testimonio sobre lo que ha pasado después de su muerte.

<sup>111</sup> Esos estudiosos atribuyen al redactor el capítulo 21 de Juan, especialmente 21,24. Para la tesis contraria, según la cual el redactor copió de 19,35, que era una reflexión del evangelista, véase ANÁLISIS, B, *infra*.

<sup>112</sup> El presente de subjuntivo es aquí textualmente preferible al aoristo. Un problema aún más arduo de decidir entre los dos tiempos surge en la frase de 20,31, que le es paralela (BGJ II, 1056).

testimonio de la misma verdad<sup>113</sup>. El discípulo amado es más perceptivo que ningún otro seguidor de Jesús, y de algún modo anticipa aquí la fe en la resurrección. Es cierto que él no llegará a creer que Jesús ha resucitado hasta ver los lienzos en el sepulcro vacío (20,8); pero su percepción de que el Jesús que ha muerto en la cruz es vivificador ayudará a las personas a comprender, del mismo modo que, en otros escritos neotestamentarios, la visión de Jesús resucitado las conduce a la fe. (Esto opina Harder, “Bleibenden”, tras comparar 1 Cor 15,6 con Jn 19,35.)

*Cumplimiento de la Escritura (19,36-37)*. Algunos versículos antes se habló de la Escritura “cumplida” (19,24, *plēroun*; 19,28, *teleioun*) en relación con los sucesos que precedieron la muerte de Jesús. Ahora, formando una inclusión, se nos dice que se ha cumplido la Escritura en relación con los sucesos subsiguientes a esa muerte<sup>114</sup>. La introducción del v. 36 relaciona el cumplimiento de la Escritura con las “cosas” sucedidas. Lógicamente, el plural alude al menos a dos cosas: que a Jesús no le hayan quebrado las piernas (19,33) y que le hayan punzado el costado con una lanza (19,34a), porque la cita del v. 36 se refiere a lo primero, y la cita del v. 37 a lo segundo. (Se suele afirmar que no hay cita referente a la salida de sangre y agua [19,34b], al funcionar como tal el v. 35; pero más adelante volveremos sobre este punto.)

La PRIMERA CITA (19,36) es “Su [*autou*] hueso no será quebrantado [*syntribēsetai*]”. En mi traducción he mantenido la ambigüedad de *autou*, porque ha habido considerable debate sobre si “su” alude principalmente al cordero pascual o al salmista hostigado. Este texto constituye un ejemplo de que no se puede aplicar un enfoque fácil ni unívoco, afirmando que la utilización creativa de pasajes del AT dio origen a episodios de los evangelios. Narrando en 19,33, Juan empleó *skelos* (“pierna”) y *katagnynai* (“quebrar”; *EvPe* 4,14 utilizó *skelokopein*), mientras que en la cita de 19,36 encontramos *osteon* (*ostoun*: “hueso”) y *syntribein* (“quebrantar, hacer pedazos”). Más que posiblemente, la aplicación de la Escritura por el evangelista se produjo una vez fijada la descripción básica del episodio joánico (cf. ANÁLISIS B, *infra*). Hay varios pasajes escriturísticos con *osteon* y *syntribein* que han sido propuestos como el que posiblemente estaba en la mente de Juan, y conviene que pasemos a examinarlos.

<sup>113</sup> A partir de esta idea, impregnada por la tesis de que el discípulo amado era Juan, hijo de Zebedeo, pasó a ser convencional pintar la crucifixión como un tríptico con los dos Juanes testigos situados en los paneles laterales.

<sup>114</sup> En el RP joánico, aparte de sucesos anunciados en la Escritura, se “cumple” la palabra de Jesús (18,9.32). En Mateo, el cumplimiento de la Escritura tiene que ver con el arresto de Jesús sin resistencia (26,54.56) y con el final de Judas (27,9-10).



- a) Pasajes del Pentateuco relativos a la ley sobre el cordero pascual<sup>115</sup>:
- Ex 12,10 (LXX); 12,46. No quebrantaréis [*syntripsete*] ningún hueso de él [*ap' autou*].
  - Nm 9,12: No quebrantarán [*syntripsousin*] ningún hueso de él.

Para apoyar la idea de que a uno de estos dos pasajes está referida principalmente la cita de Jn 19,36, se puede apuntar a la descripción joánica de Jesús como el Cordero de Dios (1,29,36), a la ubicación temporal de sólo unas horas antes de la cena de Pascua y a las posibles referencias implícitas al cordero pascual en 19,14 (mediodía: la hora en que empezaba la mantanza de los corderos pascuales en el templo)<sup>116</sup>. La imagen de Jesús muriendo como el cordero pascual o víctima de sacrificio, cuya sangre purifica del pecado, circuló ampliamente entre los primeros cristianos (1 Jn 1,7; 1 Cor 5,7; 1 Pe 1,19; Ap 5,8-9). Frente a la tesis de que Juan se refería a un pasaje sobre el cordero pascual, está el hecho de que el pasivo singular del verbo utilizado en Jn 19,36 no se encuentra en los ejemplos antes mencionados, cuyos verbos tienen formas activas plurales. Algunos estudiosos postulan un cambio efectuado deliberadamente por el evangelista, p. ej., para hacer que los textos veterotestamentarios sonasen más a profecía. Otros creen que utilizó una traducción griega distinta de la que se encuentra en los LXX<sup>117</sup>. De los diversos pasajes de la Escritura citados o aludidos claramente en el RP, los dos comentados en este párrafo son los únicos pertenecientes al Pentateuco.

- b) La descripción del justo doliente de Sal 34,21:

El Señor guarda todos sus huesos,  
y ni uno de ellos [*ex autōn*] será quebrantado [*syntribēsetai*].

<sup>115</sup> Probablemente, la preocupación porque ningún hueso sea quebrantado obedece al deseo de que lo que es ofrecido a Dios sea perfecto. De un estudio de las religiones comparadas, Henninger ("Neuere") concluye que se rompían los huesos porque éstos y las médulas debían ser mantenidos intactos para la reanimación, pero reconoce que nada apoya esa tesis en la visión israelita del cordero.

<sup>116</sup> Algunos especialistas añadirían 19,31 ("a fin de que los cuerpos no quedasen en la cruz"), a la luz de Ex 12,10, donde se ordena que, llegado el día siguiente, no quede nada del cordero inmolado al atardecer. Véase también el APÉNDICE VI sobre paralelos (esp. núm. 12) entre la muerte de Jesús y el sacrificio de Isaac.

<sup>117</sup> Se ha apelado al código Vaticanus, donde en la forma de los LXX de Ex 12,10 se encuentra *syntripsetai*, un verbo en futuro singular de la voz media aunque con sentido pasivo: "Un hueso de él no será fracturado". Pero la expresión "de él" (*ap' autou*) no es la misma que *autou* de Juan, ni tampoco la forma verbal se corresponde con el futuro singular en voz pasiva (*syntribēsetai*) de Jn 19,36. Tanto es así que Menken ("Old", 2104) puede estar en lo cierto al declarar que *syntripsetai* del código Vaticanus no es más que otro modo de escribir la forma plural del verbo en los LXX de Ex 12,10, *syntripsete*, más ampliamente atestiguada, puesto que *ai* y *e* se pronunciaban igual en aquella época.

Aquí se encuentra el verbo pasivo de Jn 19,36, pero no el sujeto ("su hueso"). Otras citas formales de la Escritura en el RP joánico proceden de los Salmos<sup>118</sup>. Aunque Sal 34 nunca es citado en el NT en relación con la pasión de Jesús<sup>119</sup>, el tema de este salmo (Dios responde a la llamada del afligido y libera al justo: 34,7.20) se articula bien en la escena joánica: la providencia de Dios evitó que los soldados quebrasen las piernas a Jesús, contra el deseo de sus enemigos. Algunos especialistas (Dodd, Haenchen, Seynaeve, Torrey, B. Weiss) consideran que puede ser éste el pasaje en que pensaba Juan. Junto con Hemelsoet, Rehm y otros creo que los indicios favorecen la imagen del cordero pascual como referencia principal; pero no veo por qué razón Juan no habría intentado aludir también al salmo<sup>120</sup>. Tras un destallado estudio del lenguaje concluye Menken: "La mejor explicación para la peculiar forma de la cita en Jn 19,36 parece ser que en ella se han mezclado elementos de Sal 34(33),21 con otros de textos pertenecientes al Pentateuco"<sup>121</sup>. Además está el hecho de que tanto el cordero como el salmista perseguido encajan en la teología joánica.

La SEGUNDA CITA (19,37) es "Verán [*opsontai eis*] al que traspasaron [*ekkentein*]" (Zac 12,10)<sup>122</sup>. Como en 19,36, hay diferencia de vocabulario entre la narración del suceso (19,34a: *nyssein*, "punzar") y la cita incluida en 19,37; además, en la narración no se habla de que una pluralidad de per-

<sup>118</sup> Jn 19,24 citó Sal 22,19; Jn 19,28-29 citó al parecer Sal 22,16 y 69,22.

<sup>119</sup> Las citas del salmo en 1 Pe 2,3; 3,10-12 se refieren, respectivamente, a la infancia espiritual y a consejos generales (véase también *1 Clem* 22,1-7; *Bern* 9,2).

<sup>120</sup> Bultmann, Schnackenburg y otros suponen que la fuente joánica citaba el salmo, pero el evangelista vio en esa cita una referencia al cordero pascual. Como no me creo que se pueda reconstruir esa fuente, me inclino más bien por la posibilidad de que uno de esos textos bíblicos fuera de uso joánico antes que el otro.

<sup>121</sup> "Old", 2106. De hecho, en pp. 2114-16 hace la interesante observación de que *Jub* 49,13 (en su versión etiópica, no en la latina) ya refleja los pasajes del Pentateuco pertinentes al cordero combinados con Sal 34,21: "No han sido quebrados huesos en él [el cordero pascual], ni uno solo, porque ni un solo hueso será quebrado a los hijos de Israel".

<sup>122</sup> Esta cita es introducida por la frase "y también [*palin*] otra [*heteros*] Escritura dice". Lavergne ("Coup", 13-14), basándose en un antiguo significado de *palin* como "atrás, hacia atrás", argumenta que hay que traducir aquí: "Y en sentido inverso otra Escritura dice". El primer pasaje escriturístico prohíbe que se haga daño a Jesús, mientras que el segundo lo presenta como traspasado. Hay un contraste entre los contenidos aun sin la traducción de Lavergne. Ésta es la única vez que se encuentra en Juan *heteros*, "otro"; en escritos rabínicos primitivos aparece, con variaciones, su equivalente hebreo como fórmula para enlazar citas aplicables, p. ej., en el midrás *Mekilta* (*Beshallah* 2.84) sobre Ex 14,4. En el griego de la cita de Jn 19,36, el equivalente del verbo "ver" va seguido de *eis* (a, hacia), quizá para indicar penetración en el significado de la lanzada. De la Potterie ("Volgeranno", 113), como parte de su tendencia a interpretar (demasiado) literalmente las preposiciones joánicas, traduce "hacia la interioridad de".

sonas que haya visto a Jesús después de la lanzada. Una vez más, pues, la cita no dio origen al episodio, sino que fue añadida para poner de manifiesto el significado teológico de un relato ya existente. Aunque la cita es claramente de Zac 12,10, las palabras ofrecidas por Juan no corresponden exactamente (véanse las escritas en cursiva) ni al TM, “[Me] mirarán a *mí*, al que traspasaron”<sup>123</sup> ni a la versión generalmente aceptada de los LXX (Vaticanus): “*Me mirarán [epiblepsontai] a mí* porque han *bailado insultantemente*”<sup>124</sup>. Muy a menudo en referencia a la parusia y a veces en combinación con Dn 7,13, la forma griega del pasaje de Zac 12,10 citado en Juan con su *opsontai* y *ekkentein* se encuentra en Ap 1,7 y reflejada en Bern 9,7 y en Justino, *Apología* 1.52.12 (cf. *Diálogo* 64.7). Puesto que estos pasajes difícilmente dependen de Juan, no podemos pensar que el evangelista simplemente cambió la lectura de los LXX adaptándola al TM. Más bien él y los otros autores citaron una distinta forma griega de Zac 12,10<sup>125</sup>. En Juan encontramos sólo una parte de un largo versículo de Zacarías. Las palabras de Zac 12,10 que preceden al fragmento citado anuncian que Dios derramará un espíritu de gracia sobre la casa de David y los habitantes de Jerusalén. Y la parte de 12,10 subsiguiente a ese fragmento habla de que llorarán por él como por un hijo único y querido. ¿Qué significado tenían para Juan estas dos partes restantes del versículo? Al comienzo de la presente subsección señalé con respecto a las citas de la Escritura que, convencionalmente, la segunda cita joánica (v. 37) es relacionada con la lanzada en el costado de Jesús (v. 34a), pero no con la salida de sangre y agua (v. 34b) ni con el testimonio del que vio (v. 35). Ahora bien, si tal conexión es acerta-

da, ¿por qué las citas escriturísticas no fueron colocadas después de 33-34a, en vez de después de los vv. 34b-35, si no estaban relacionadas ellos? ¿Por qué la expresión “estas cosas” (v. 36), que introduce las citas, no sería alusiva a lo sucedido en los versículos inmediatamente precedentes, en particular a la salida de sangre y agua del costado de Jesús? Además, la cita del v. 37 habla de *ver* al traspasado, y la única referencia a la acción de ver después de la lanzada está en el v. 35, conectada con el discípulo amado, que ha sido testigo del flujo de sangre y agua. Es, por tanto, mucho más lógico pensar que la cita del v. 36 (ningún hueso quebrantado) alude a los vv. 32-33, y la cita del v. 37 (ver al traspasado) a los vv. 34-35.

Según esta hipótesis, la totalidad de Zac 12,10 entraba en el ángulo de visión joánico (así también Hemelsoet, Venetz). Las palabras iniciales de 12,10, concernientes al derramamiento de un espíritu de gracia sobre la casa de David, estarían relacionadas con el agua (= Espíritu) salida del costado de Jesús (v. 34b). La anunciada visión del traspasado por un sujeto plural (“ellos” elíptico) tendría su cumplimiento con el soldado del v. 34a, quien aun habiendo visto que Jesús estaba ya muerto le punzó el costado, causando la efusión, y con el discípulo amado, que vio todo ello<sup>126</sup>. El llanto por el traspasado como “un hijo único y querido” podría ser relacionado con el v. 35b, donde *ekeinos* “dice lo que es verdad, a fin de que también vosotros creáis”. ¿Crear qué? Jn 20,31 proporciona el complemento directo: “que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios”. Ap 1,7 asocia Zac 12,10 con la venida sobre las nubes del cielo, motivo frecuentemente relacionado con la venida del Hijo del hombre a juzgar. Pero en la escatología realizada de Juan el juicio tiene ya lugar, porque el traspasado que está en la cruz es el Hijo del hombre que ha sido elevado (3,14; 8,28; 12,32-34). Además, como deja claro 3,18-21, hay siempre un doble aspecto, positivo y negativo, en el juicio constituido por la visión y el encuentro de Jesús; y eso dividirá también a los que encuentren al traspasado. Los que acepten el testimonio del discípulo amado verán y crearán, lo cual les permitirá recibir el espíritu que sale de Jesús glorificado, el Hijo de Dios. En cambio, para “los judíos” que causaron la lanzada con su petición de que le fueran quebradas las piernas, el traspasado es en el pensamiento joánico un signo de sentencia punitiva<sup>127</sup>.

<sup>126</sup> Menken (“Textual”, 504) opina que a pesar de las palabras de Zac 12,10, donde los que verán al traspasado parecen ser los mismos que lo traspasaron, hay en el texto hebreo razón para no identificar los dos grupos. En Juan, el soldado que cumple la petición de los judíos y la orden de Pilato asesta la lanzada, mientras que él y el discípulo amado realizan la acción de ver.

<sup>127</sup> Véase BGJII, 954-55; I. de la Potterie, “Volgeranno”, 116. Menken (“Textual”, 511) reconoce que hay una diferencia en la visión, por creyentes y no creyentes, de Jesús traspasado; pero, extrañamente, subraya (p. 505, notas 43, 44) que Juan no dice

<sup>123</sup> En el contexto, quien está detrás del equivalente hebreo de la forma pronominal “mí” es Yahvé, una lectura tan difícil que la mayoría de los intérpretes consideran el texto como corrupto. Unos cuarenta y cinco manuscritos hebreos (cotejados por Kennicott y de Rossi) tienen “lo”, pero tal variación puede deberse al intento de un copista de introducir una mejora. El verbo *opsontai* (de *horam*), utilizado por Juan no se emplea en el griego de los LXX para traducir el hifil de *nbt* del TM.

<sup>124</sup> Probablemente, quien tradujo este pasaje al griego de los LXX leyó mal el hebreo *dqr* (“traspasar”), viendo en su lugar *rqd* (“dar saltos”). El verbo latino “insultare”, del que deriva “insultar”, tenía la acepción de bailar o saltar en son de mofa delante de alguien.

<sup>125</sup> El códice (L) de Viena, del siglo V-VI conserva una lectura griega más cercana a Juan y al TM: “Me mirarán a mí, a quien han traspasado”. P. W. Skehan, un distinguido especialista en los LXX, me escribió en correspondencia personal: “No tengo duda alguna de que el códice de Viena es prehexaplar [anterior a Orígenes] y protoluciano [véase NJBC 68,69: una revisión de los LXX efectuada en Palestina hacia el siglo II-I a. C., que acerca más esa versión al texto hebreo], ni de que subyace a Juan”. Pero habría que pensar que el verbo *epiblepsontai* (“mirar”) de esta lectura fue cambiado por *opsontai* (“ver”) de las lecturas cristianas, y por esa razón Menken (“Textual”, 504) prefiere postular que a Juan subyace una traducción del hebreo que era independiente de los LXX.

## Reacciones de los presentes según *EvPe*

En este comentario sobre los RP canónicos, lo que me interesa de *EvPe* es ver cómo líneas de desarrollo visibles en los evangelios del NT (o antes de ellos) continuaron en el siglo II. El quebramiento de las piernas narrado en Jn 19,31-33 aparece en *EvPe* con otro vocabulario *antes* de la muerte de Jesús y combinado con la imagen lucana de uno de los crucificados con Jesús que se muestra favorable a él. En este relato combinado, la malevolencia judía se intensifica respecto a la malevolencia implícita en la petición de Jn 19,31. En cuanto a la lanzada joánica con efusión de sangre y agua, en *EvPe* no hay referencia alguna<sup>128</sup>.

En Marcos/Mateo, las reacciones humanas se producen después de los fenómenos que manifiestan la reacción de Dios ante la muerte de su Hijo (rasgadura del velo del santuario, sacudida sísmica), por lo cual las personas responden a ellos así como a la muerte. *EvPe* mezcla los fenómenos y las reacciones. En 6,21, el temblor de tierra acaecido cuando el cuerpo de Jesús es depositado en ella origina temor entre los judíos. (Nótese que ahora lo que produce el movimiento telúrico no es ya simplemente la intervención divina, como da a entender en Mt 27,51 el empleo de la pasiva, sino que el poder reside en el cuerpo muerto de Jesús, de manera similar a como en Juan es ese cuerpo muerto la fuente de un flujo vivificador.) En los evangelios canónicos, el temor es una reacción ante la muerte de Jesús sólo en Mt 27,54, donde sigue también a una referencia al temblor de tierra. Mientras que en Mateo fueron los soldados los que “se atemorizaron sobremanera”, en *EvPe*, puesto que la crucifixión fue ejecutada por judíos, entre ellos “sobrevino un gran temor”.

Un fenómeno mencionado en los sinópticos *antes* de la muerte de Jesús fue la oscuridad sobre la tierra entera. Aún más dramáticamente, *EvPe* 5,15-18 la describe también antes de la muerte; pero sólo *EvPe* especifica que el fin de la oscuridad llegó después de la muerte de Jesús (6,22, siguiendo a 5,19): “Entonces brilló el sol, y se encontró que era la hora nona”. Esto hizo que los judíos se alegrasen y dieran el cuerpo de Jesús a José para que lo sepultase (6,23). Así pues, en *EvPe* los fenómenos extraordinarios producen temor y alegría.

que “los judíos” o los soldados romanos mirasen a Jesús herido por la lanza. Creo que esta objeción carece de sentido porque, de hecho, Juan tampoco dice que el testigo (el discípulo amado) mirase a Jesús traspasado. El juicio afecta a todos los personajes de la escena.

<sup>128</sup> En *EvPe* (que comparte con Jn 20,25 una mención de clavos) sólo se indican heridas en las manos.

Más reacciones humanas se encuentran en *EvPe* 7,25-8,29. Al considerarlas debemos recordar que se encuentran después de la *sepultura* de Jesús, no sólo después de su muerte como en los evangelios canónicos. En consecuencia, *EvPe* describe cuatro grupos: a) “los judíos y los ancianos y los sacerdotes” en 7,25; b) Pedro y sus compañeros en 7,26-27; c) “los escribas y los fariseos y los ancianos” en 8,28a y luego en 8,29-30; d) “todo el pueblo” en 8,28b. Puesto que tanto el grupo *a* como el *b* se golpean el pecho, ¿hay relación entre ellos? ¿Cómo conciliar que los ancianos entre los judíos y los sacerdotes de *a* muestren arrepentimiento y que los ancianos entre los escribas y los fariseos de *c* no lo hagan? Parte de la confusión procede del hecho de que, en esos dos versículos, *EvPe* ha juntado reacciones a la muerte de Jesús (como en los sinópticos) y un relato sobre cómo las autoridades judías obtuvieron soldados de Pilato para vigilar el sepulcro (como en Mt 27,62ss). Sin embargo, *EvPe* 7,25-8,29 ofrece una interesante idea sobre la actitud del autor hacia los judíos, a quienes él (habiendo dejado a los romanos completamente fuera de la ejecución) ha descrito como responsables de la crucifixión y muerte de Jesús. Se tiene la impresión de que, en conjunto, *EvPe* contempla dos grupos judíos: uno que se arrepiente y otro que no. Presentando como *no arrepentidos* a los “escribas y fariseos y ancianos” (8,28a), que se dirigirán a Pilato en relación con el sepulcro de Jesús (8,29ss), *EvPe* se acerca en espíritu a Juan, cuyos “judíos” malevolentes piden a Pilato que ordene el quebramiento de piernas; pero en tema está todavía más próximo a Mateo, quien en 27,62ss tiene a “los jefes de los sacerdotes y los fariseos” —que acabarán sobornando a los soldados para que mientan— presentándose ante Pilato en relación con el sepulcro. En ambos casos, el objetivo es impedir la resurrección de Jesús. “Los escribas y los fariseos y los ancianos” de *EvPe* se atemorizan al conocer la reacción del pueblo con respecto a Jesús (8,28-29). Esto recuerda el comienzo de la pasión en Mc 14,1-2; Mt 26,3-5, y Lc 22,1-2, donde los jefes de los sacerdotes y los escribas o los ancianos tratan de echar mano a Jesús para matarlo, pero de manera sigilosa, porque, como explica Lucas, “temían al pueblo”. En cuanto a los judíos *arrepentidos*, *EvPe* parece distinguir entre “los judíos y los ancianos y los sacerdotes” que se golpean en 7,25 y “todo el pueblo” que se golpea el pecho en 8,28b. Los primeros reaccionan así porque con sus pecados han hecho inevitable el juicio airado de Dios y el fin de Jerusalén, causando su propio daño. Los segundos se golpean el pecho, después de haber murmurado contra las autoridades, porque las señales que han visto demuestran cuán justo era Jesús. En esta diferenciación, *EvPe* se aproxima a la descripción lucana de las reacciones respecto a Jesús antes de la crucifixión y después de la muerte, como se puede ver en lo que sigue por las palabras puestas en cursiva. Según Lc 23,27-32, cuando Jesús era llevado a crucificar con dos *malhechores*<sup>129</sup>, una

<sup>129</sup> Nótese en que *EvPe* 7,25 los judíos se han *hecho mal* a sí mismos.

gran multitud *del pueblo* y las “hijas de Jerusalén” se *daban golpes* y se lamentaban por él; sin embargo, Jesús les anunció la destrucción apocalíptica que iba a sobrevenir. Después de la muerte de Jesús, “todas las multitudes” se *golpean el pecho*<sup>130</sup>. En su imagen de los dirigentes y el pueblo judío no arrepentidos y de los varios tipos de arrepentidos, *EvPe* ha seguido descripciones que se encuentran en los evangelios canónicos, pero resaltando el componente de hostilidad.

Una interesante novedad entre las reacciones narradas en *EvPe* (7,26-27) es la de Pedro y sus compañeros (*betairoi*, al parecer los Doce sobre la base de 14,59), después de la muerte y sepultura y antes de la resurrección<sup>131</sup>. Los evangelios canónicos dejan a los Doce y a Pedro en Getsemaní o en el patio del sumo sacerdote y no vuelven a ocuparse de ellos hasta después del descubrimiento del sepulcro vacío. Al mencionarlos, *EvPe* mantiene la convención canónica de no hacerlos presentes en la crucifixión; de hecho explica su ausencia refiriendo que permanecieron escondidos porque los judíos los buscaban como a malhechores. Ningún evangelio canónico narra un intento de arrestar a seguidores de Jesús junto con él, y todo lo que podemos encontrar en esos escritos sobre tal cuestión es Jn 20,19, donde los discípulos tienen cerradas las puertas de la casa “por miedo a los judíos”. La acusación concreta contra los discípulos en *EvPe* es que querían incendiar el santuario del templo. Lo más cercano a ello es Hch 6,12-14, donde Esteban es llevado ante el sanedrín, acusado de decir que Jesús de Nazaret iba a destruir ese lugar (santo). Que *EvPe* describa a Pedro y sus compañeros tristes, lacerados en el espíritu es un comprensible toque dramático. Más significativo es que los presente ayunando “noche y día, hasta el sábado”. En los tres sinópticos (Mc 2,20 par.), Jesús dice de los invitados a la boda (i. e., sus discípulos) que ayunarán cuando les sea arrebatado el novio, y, por la época en que fue escrito *EvPe*, estaba implantada la costumbre de ayunar de algún modo en relación con la muerte de Jesús<sup>132</sup>. La expresión “noche y día” parece reflejar el día judío, que

<sup>130</sup> Para variantes textuales en Lc 23,48 muy próximas a lo que se encuentra en *EvPe*, cf. pp. 1380-81, *supra*. Vaganay (*Évangile*, 269-70) examina la relación entre esas variantes y *EvPe* y opta por una fuente común, mientras que Harnack cree que las variantes dependen de *EvPe*.

<sup>131</sup> Que Pedro narre esta reacción en primera persona e incluya a sus compañeros mediante el uso del plural es algo que no sucede nunca en los canónicos. Vaganay (*Évangile*, 271) menciona esto como un claro indicio de que *EvPe* pertenece al género evangélico apócrifo seudopigráfico. Nótese también en *EvPe* las emociones dramáticas en esta reacción “lacerados en el espíritu” (cf. 2 Mac 3,16); “haciendo duelo y llorando” (apéndice marcano 16,10).

<sup>132</sup> Tertuliano, *De ieiunio* 2.2; CC 2.1258; *Constituciones apostólicas* 5.18 (ed. Funk, p. 289); *Didascalía Apostolorum* siríaca 21.13 (Ed. Connolly, pp. 180,183. El *Evangelio*

empezaba al ponerse el sol. En cuanto al sintagma “hasta el sábado”, parece confuso, ya que *EvPe* 2,5 sitúa la crucifixión de Jesús en el día anterior a la fiesta sabática. Este detalle curioso refuerza la idea de que el autor de *EvPe* se manejaba bien con el drama popular pero dejaba que desear en cuanto a un conocimiento pormenorizado de la vida judía en el siglo I.

## ANÁLISIS

Como de costumbre, esta parte va a girar en torno a dos cuestiones básicas: la historicidad y la composición, con aplicación de esta última principalmente a Juan.

### A. Historicidad de los que reaccionan y de sus reacciones

Después de la muerte de Jesús, los evangelios canónicos hablan de tres grupos presentes en el lugar de ese suceso, que reaccionan mediante acciones, palabras u observación: 1) soldados romanos y/o un centurión (todos los canónicos); 2) multitudes y/o autoridades judías (Lucas, Juan, *EvPe*); 3) seguidores de Jesús (todos los canónicos, *EvPe*). Al evaluar la historicidad de los que reaccionan y de sus reacciones vamos a tropezar con un considerable problema. Lo referido, salvo rara excepción, tiene poco de increíble, por lo cual podemos hablar de verosimilitud general. Sin embargo, concuerda en gran medida con los intereses teológicos de los evangelistas, quienes, de no ser así, posiblemente no lo habrían incluido. La conformidad con la teología y la organización dramática de un evangelio no indica necesariamente creación por parte del respectivo evangelista, pero hace muy difícil de probar la historicidad.

1. Soldados romanos. Que estuvieron presentes se puede dar por cierto; y si se quiso comprobar si Jesús había muerto (Marcos, Juan), fueron ellos quienes llevaron a cabo tal comprobación. La cuestión de la historicidad se complica cuando uno se centra en el papel de determinado soldado (Juan) u oficial (centurión sinóptico). Puesto que ni en las palabras ni en la acción (a diferencia del significado teológico funcional) se asemejan el soldado joánico y el centurión marcano, no hay razón suficiente para pensar que Juan se sirvió de Marcos. Razonablemente se

*de los Hebreos* 7 (HSNTA I, 165; ed. rev. I, 178) presenta a Santiago, el hermano del Señor, ayunando de pan después de la última cena hasta que se le aparezca Jesús.

podría sostener que una antigua tradición hablaba de un soldado después de la muerte de Jesús y que Marcos y Juan la desarrollaron cada uno a su manera. Sería comúnmente conocido, por ejemplo, que hubo un grupo de cuatro soldados encargado de llevar a cabo la ejecución y que uno de ellos estuvo al mando. Luego, en diferentes narraciones orales, el papel de ese soldado habría sido referido de distintas maneras en relación con la muerte de Jesús. Como contraste con los hostiles judíos, la tendencia general habría sido presentar a los romanos como imparciales o favorables.

No hay forma de establecer la historicidad de lo que dice el centurión en los sinópticos, porque es difícilmente accidental que sus palabras se avengan tan bien con las finalidades teológicas de los distintos evangelistas. Al comienzo de Marcos (1,11), una voz del cielo identificó a Jesús como hijo de Dios; era oportuno, por tanto, que al final, después de la muerte de Jesús, un ser humano (gentil) confesara eso mismo: “Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios” (15,39). Mateo, tras haber presentado inicialmente magos gentiles que reconocieron la divinidad de Jesús, forma una inclusión con los gentiles (el centurión y sus soldados) que al final del evangelio reconocen a Jesús como Hijo de Dios, un título que aparece en el relato de la pasión mateano (26,63; 27,40.43) más frecuentemente que ningún otro RP. En el COMENTARIO intenté demostrar que Lucas adaptó la confesión del centurión de Marcos, “Ciertamente, este hombre era justo”, y que, por tanto, la frase lucana no podía ser considerada independiente ni original. Para sus finalidades teológicas convenía a Lucas el reconocimiento por parte de terceros de que Jesús era un hombre justo, más aún, *el* justo, tanto antes como después de su muerte en la cruz.

La historicidad del relato de Juan resulta problemática por el texto de 19,35, que subraya la presencia y veracidad de un testigo, al parecer el discípulo amado. Muchos estudiosos ponen en cuestión la historicidad de este personaje. Yo encuentro probable, en cambio, que detrás de la comunidad joánica y su tradición hubiera un discípulo —no una figura importante para los no pertenecientes a esa comunidad; p. ej., no uno de los Doce— cuyo papel subsiguiente en la vida joánica permitiera ver que era especialmente amado por Jesús. Pero, aunque hubiera sido cierta la presencia de ese testigo, ¿se puede considerar histórico todo lo que Juan atribuye al soldado, puesto que el testimonio del discípulo amado habría tenido un enfoque teológico? No es inverosímil que, en vez de quebrar las piernas a Jesús, el soldado le punzara el costado con una lanza intentando asegurarse de que estaba muerto. Sin embargo, para ilustrar sobre lo difícil que es confirmar la información de Juan, baste decir que ningún otro escrito cristiano producido en los cien años subsiguientes a la muerte de Je-

sús menciona la herida en el costado<sup>133</sup>. Más complicado todavía resulta determinar si es histórica la salida de sangre y agua como consecuencia de la lanzada. Barrett, Dodd y otros consideran improbable que esa referencia sea simple creación; y se podrían presentar argumentos sobre la historicidad de tal fenómeno físico<sup>134</sup>, que originalmente (en un nivel preevangélico) no hacía sino confirmar la muerte de Jesús. Por supuesto, como he insistido en el COMENTARIO, el evangelista no presenta de ese modo la efusión de sangre y agua; para él es una señal divina de gran significado teológico, que cumple una profecía de Jesús.

2. Multitudes y/o autoridades judías. La presencia de público junto al lugar de la crucifixión no resulta extraña. Los relatos sobre persecución injusta y martirio tienden a presentarlo; p. ej., *3 Mac* 5,24 (de escasa historicidad) menciona multitudes reunidas para ver cómo eran ejecutados unos judíos. La posibilidad de que a la crucifixión de Jesús asistieran sacerdotes y autoridades (postulada por *EvPe* y probablemente por Juan [compárese 19,31 con 19,20-21]) se complica por cuestiones sin respuesta relacionadas con la fiesta a punto de comenzar. ¿No tenían los sacerdotes obligaciones en el templo (la matanza de los corderos) si ése era el día de preparación, y llegado el final de él, i. e., la puesta del sol, se iba a comer la Pascua? ¿No era ritualmente impuro para ellos estar cerca de los que habían muerto en la cruz? En cuanto a la historicidad de las reacciones, tiene poco de improbable que algunos judíos fueran hostiles a Jesús ya muerto como lo fueron en vida de él. Pero el papel atribuido a “los judíos” en Jn 19,31 es de una hostilidad estereotipada, y su petición a Pilato al final de la escena de la crucifixión forma un paralelo inclusivo con la que le han hecho al comienzo de ella (19,21). Lc 23,48 refiere el arrepentimiento de las multitudes judías, e históricamente no es inverosímil que entre los que desempeñaban allí el papel de espectadores hubiera quienes pensarán que Jesús había sido tratado injustamente por los romanos, por las autoridades judías o por ambas partes. Sin embargo, la descripción lucana de las multitudes (como componente en un esquema ternario de reacciones) tras la muerte de Jesús concuerda perfectamente con la imagen de las gentes de Jerusalén, por lo general mejor dispuestas hacia Jesús, ofrecida por Lucas a lo largo del RP, y

<sup>133</sup> Lc 24,39 menciona heridas en manos y pies; *EvPe* 6,21, en las manos.

<sup>134</sup> La situación desde el punto de vista médico fue examinada en §42, ANALISIS C. Tenemos por un lado que los cuerpos muertos no sangran porque el corazón deja de mandar sangre a través de las arterias. Pero aún poco después de la muerte, sobre todo si la gravedad favorece la efusión (p. ej., un cuerpo erecto), la sangre puede salir por una abertura en venas o aurículas del corazón, no habiéndose producido la coagulación en vasos no dañados. Lo que es descrito como agua mezclada con la sangre podría haber sido algún tipo de fluido corporal acumulado. Pocos médicos estarían dispuestos a afirmar que lo referido por Juan es imposible.

constituye una inclusión artística con la mención de la multitud del pueblo en actitud favorable (como componente en un esquema ternario de reacciones) antes de la muerte de Jesús.

3. Seguidores de Jesús. Sólo Juan (19,25) los sitúa junto a la cruz de Jesús antes de su muerte, y ya advertí (§41, ANÁLISIS A) de que era inusitado que los romanos permitiesen tal proximidad a familiares y simpatizantes. En cuanto a su presencia a distancia después de la muerte (sinópticos), en ciertos períodos de especiales temores romanos sobre conspiración o de reiteradas revueltas, habría sido imprudente mostrar simpatía por los reos<sup>135</sup>. Pero, como señalé en §31 (A y B), no hay noticia de revueltas organizadas en Judea durante la prefectura de Pilato; éste no era un gobernador feroz y cruel (contra lo que dice Filón), y nada indica verdaderamente que hubiera planes de arrestar a los seguidores de Jesús como si él fuera cabecilla de un movimiento peligroso. Por consiguiente, *a priori*, no resulta inverosímil la referencia sinóptica a las seguidoras de Jesús (galileas, quizá ni siquiera conocidas en Jerusalén) que observaban desde lejos sin expresar de ningún modo su actitud con respecto a la crucifixión<sup>136</sup>. (En el comentario me mostré en desacuerdo con la tesis de que los evangelistas quisieron hacer ver esa observación a distancia como un acto de valor.)

Lo que complica la cuestión de la historicidad es la interconectada presencia de esas mujeres en las escenas de la crucifixión, la sepultura y el sepulcro vacío (cuadro 8, p. 1205). De todo ello, lo mejor atestiguado en los evangelios es que el domingo María Magdalena (y algunas mujeres más) encontraron vacío el sepulcro de Jesús. Pese a una discrepancia académica significativa, tanto los datos evangélicos como la opinión mayoritaria de los especialistas se inclinan por la historicidad del sepulcro vacío, e incluso de Magdalena como primer testigo de que el cuerpo de Jesús no estaba ya allí<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Tácito (*Anales* 6.19) y Suetonio (*Tiberio* 61) indican que hubo hipersensibilidad en tiempos de Tiberio, después de la caída de Sejano en 31 d. C. Véase también Filón, *In Flaccum* 9; §72; Josefo, *Guerra* 2.13.3; §253 para períodos posteriores.

<sup>136</sup> Lucas menciona varones conocidos de Jesús que también están a distancia; Juan tiene como testigo al discípulo amado. Tampoco esto es inverosímil (así Gerhardsson, "Marc", 222); y ninguno de los dos evangelistas menciona la presencia de miembros de los Doce, cuya huida y ausencia tiene todas las posibilidades de ser histórica.

<sup>137</sup> Una cuestión es el hallazgo por Magdalena del sepulcro vacío (todos los canónicos, *EvPe*) y otra la de su prioridad en ver a Jesús resucitado (Mateo, Juan, Mc 16,9). La mezcla de las dos puede ser la causa de cierta ambigüedad sobre si hubo otras mujeres con ella cuando encontró vacío el sepulcro. Probablemente, en la memoria más antigua de este episodio, sólo Magdalena veía al Señor resucitado (Juan; Mc 16,9); pero, como ella y otras mujeres fueron al sepulcro, por simplificación se presenta a Jesús en Mt 28,9-19 apareciéndose al grupo. En toda esta investigación sobre la tradición más antigua me refiero simplemente al hallazgo del sepulcro vacío, no al relato sobre apariciones allí de ángeles, que revelan la resurrección de Jesús. Véase. *NJBC* 81,124.

De antiguo se ha venido señalando que si esto fuera una invención (con el fin apologético de afirmar la realidad de la resurrección), el sepulcro vacío habría sido descubierto por hombres, no por mujeres, dadas las limitaciones respecto a la validez del testimonio femenino<sup>138</sup>. Irónicamente, sin embargo, la historicidad de esa visita de las mujeres galileas al sepulcro ha sido utilizada para arrojar dudas sobre su presencia en el Gólgota el viernes, tanto después de la muerte en la cruz como en el sepelio. Y se ha hecho con un argumento sutil: partiendo de la certeza de esa presencia, ¿no habrían conjeturado los evangelistas o sus antecesores que si las mujeres encontraron el sepulcro el domingo fue porque habían visto dónde era sepultado Jesús el viernes, y que si ellas fueron al sepelio tenían que haber observado la muerte? (La relación de muerte, sepultura y resurrección está ya atestiguada en 1 Cor 15,3-4.) Pero hablar de conjeturar tiene algo de tendencioso, y se puede emplear el mismo argumento en sentido contrario, puesto que la interrelación propuesta tiene respetable lógica: para encontrar el sepulcro de Jesús, sus seguidores tenían que saber dónde había sido sepultado y, puesto que las mujeres lo encuentran y no hay noticia de que se informaran por alguien, bien pudieron haber presenciado esos dos acontecimientos anteriores.

En cualquier caso, creo que la interrelación es más complicada. Como ya he señalado (§41), Jn 19,25-27 parece haber combinado su escena relativa a la madre de Jesús y al discípulo amado con una tradición ajena sobre las tres mujeres galileas en la crucifixión, atestiguando así indirectamente la antigüedad de la segunda. Su lista de nombres de las mujeres, a juzgar por las formas y el orden en que los ofrece (la hermana de la madre de Jesús, María de Clopás, y María Magdalena), no parece proceder de la enumeración marcana (María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de Josés, y Salomé). Una explicación verosímil es que había una tradición preevangélica sobre mujeres galileas que observaban la crucifixión desde lejos (Juan las situó junto a la cruz a causa de la combinación que él hace con su escena de la madre y el discípulo amado, a quien habla Jesús). En consonancia con el esquema narrativo ternario, había una referencia fija a tres mujeres, dos de las cuales eran mencionadas por su nombre: María Magdalena y otra María<sup>139</sup>. Inevitablemente, en diverso grado, la presencia de tres mujeres en la tradición de la crucifixión influyó en el

<sup>138</sup> Josefo (*Ant.* 4.8.15); §219; Misná (*R. H.* 1,8); Talmud babilónico (*Sebu.* 30a.) Véase Gerhardsson, "Mark", 218.

<sup>139</sup> Cuando la referencia a las mujeres pasó a los distintos evangelios, la tercera fue designada de distintas maneras: Salomé (Marcos), la madre de los hijos de Zebedeo (Mateo), Juana (véase Lc 24,10) y la hermana de la madre de Jesús (Juan), dejándonos en la duda de si detrás de estas denominaciones no hay cuatro personas diferentes.

relato sobre el hallazgo del sepulcro vacío por María Magdalena y otras, de modo que las otras en la escena del amanecer del domingo empezaron a ser identificadas con las mujeres en la escena de la crucifixión: una vez más, una idea no ilógica. En §47, *infra*, explicaré por qué creo que la mención de las mujeres (ausente de Juan) en la escena de la sepultura es una derivación regresiva originada en la tradición enriquecida del hallazgo por las mujeres del sepulcro vacío.

## B. Composición de los relatos sinópticos y joánico

Por lo que respecta a la composición de la escena SINÓPTICA, sólo necesito resumir lo que ya ha sido expuesto en varios lugares del COMENTARIO. A mi juicio, Mateo y Lucas dependen claramente de Marcos en esta parte del RP. *Mateo* ha añadido poder de persuasión a la confesión romana de Jesús como Hijo de Dios, haciendo que proceda no sólo del centurión sino también de los otros soldados. *Lucas* ha ampliado a tres las dos reacciones de Marcos, a fin de crear una correspondencia con las tres partes que reaccionan ante Jesús en su camino hacia el lugar de la ejecución (23,26-31). En cada conjunto de tres reacciones hay un individuo (Simón, el centurión), una multitud y un grupo de mujeres (jerosolimitanas, galileas). *Marcos* mismo ha dispuesto su escena con arte: un centurión gentil está cerca de Jesús, frente a él, mientras que las mujeres galileas observan desde lejos. La reacción positiva referida en 15,39 es puesta en labios de un gentil, cuya confesión de fe en Jesús como Hijo de Dios contrarresta la negación de esa identidad por el sumo sacerdote judío en el proceso (14,61) y aporta reconocimiento humano, próximo ya el final del evangelio, a lo que al principio (1,11) proclamó la voz del cielo. El papel de las mujeres en 15,40-41 es pasivo y de transición hacia la escena de la sepultura<sup>140</sup>, que comienza en el versículo siguiente.

La escena de *Juan* requiere un examen más detenido, porque en el COMENTARIO me abstuve casi siempre de entrar en consideraciones sobre su composición. Haenchen (*John* II, 202) sostiene que aquí utiliza Juan una tradición diferente de la de Mateo; sin embargo, yo he señalado numerosos paralelos funcionales. A mi juicio, esta escena es demasiado breve para poder determinar si Marcos y Juan representan dos formaciones totalmente separadas o dos desarrollos independientes de un mismo pequeño

<sup>140</sup> Así Matera (*Kingship*, 50-51), quien juzga que estos versículos son de creación marcana. A mí me parece más prudente hablar de adaptación marcana de una tradición anterior sobre las mujeres, como he explicado en la parte de este ANÁLISIS relativa a la historicidad.

núcleo preevangélico (Michaels). Lo que me parece extremadamente improbable es que aquí Marcos conociera sólo la versión de Juan y la utilizara creativamente.

Como suele suceder con las cuestiones de fuente, aportación del evangelista y redacción, no hay en este caso acuerdo entre los estudiosos. Para ejemplificar los problemas voy a ofrecer la tesis de Bultmann con mis propias observaciones *parentéticas*, basadas en las consideraciones del COMENTARIO. Bultmann sostiene que el evangelista recibió Jn 19,31-34a.36-37 ya formado en la comunidad y que, en comparación con sus correspondientes sinópticos, se trata de una formación relativamente tardía centrada en el cumplimiento de la Escritura. (Dadas las marcadas diferencias de vocabulario entre las citas escriturísticas de los vv. 36-37 y los episodios de los vv. 32-34a, opiné que aquéllas no dieron origen a éstos y que fueron añadidas a los episodios cuando ya estaban formados.) Bultmann supone que 19,34b (la salida de sangre y agua) y 19,35 (la declaración de veracidad del testimonio) son adiciones efectuadas por el “redactor eclesiástico”<sup>141</sup>, estando ya completo el evangelio, como una referencia a los sacramentos, algo de gran interés para la teología del redactor. (Expresé mi idea de que el posible significado sacramental de la sangre y el agua es secundario; más bien tiene que ver con 7,38-39, i. e., la salida de agua viva [el Espíritu] de un Jesús glorificado en la muerte, y por eso está en perfecta armonía con el simbolismo que se encuentra en el evangelio.) Bultmann aplica las citas escriturísticas de 19,36-37 a los vv. 32-34a, pero no a los vv. 34b-35, insertados posteriormente. (Yo opiné que la cita de 16,36 alude claramente a los vv. 32-33, y la de 19,37, correspondiente a Zac 12,10, tiene realmente sentido sólo si se refiere a la totalidad de los vv. 34-35. En conjunto, pues, comparto la posición de Venetz, “Zeuge” y otros que ven 19,34b-35 más como obra del evangelista que del redactor.)

Dado lo sumamente problemático de establecer etapas en la formación de Jn 19,31-37, deberemos atenernos a los indicios, los cuales invitan a ver a 19,31-34 como una tradición recibida por el evangelista<sup>142</sup>. Al incorporarla al evangelio, Juan la adaptó y añadió el comentario parentético de 19,35, así como las citas escriturísticas de 19,36-37, a fin de mostrar nuevas perspectivas teológicas. Yo prefiero hablar de tradición prejoánica

<sup>141</sup> Si hablamos simplemente de un redactor (dejando a un lado la actitud atribuida por Bultmann a quien él llama el “redactor eclesiástico”), esta teoría resulta ser ya antigua. Haensler (“Zu Jo”), como Belser antes de él, afirmaba que esas adiciones las realizó Aristión, mencionado en la lista de presbíteros de Papías (*HE* 3.39.4.7).

<sup>142</sup> Al estudiar la historicidad de la escena apunté la posibilidad de que esa tradición preevangélica contuviera el quebramiento de las piernas, una comprobación con la lanza y la efusión de sangre y agua como señal de muerte.



que intentar reconstruir una fuente con exactitud. Tanto la etapa o etapas preevangélicas de la tradición joánica como el evangelio se configuraron en la comunidad de Juan y reflejan una continuidad, con nuevas percepciones basadas en las antiguas. De ahí mi escepticismo cuando se dice que existía una diferencia de sentido entre la supuesta fuente y el evangelio. Cuando, como en el caso de la cita escriturística de 19,36, podrían haber sido combinadas dos imágenes simbólicas diferentes, actuamos más en consonancia con el estado actual de nuestros conocimientos explicando ambas interpretaciones en el nivel evangélico. Por esta razón, no he dejado en el COMENTARIO que ninguna de mis interpretaciones dependiera del significado extraíble del nivel preevangélico.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §37, partes 12ª y 13ª.)*

*ESCENA SEGUNDA:*

*Jesús es sepultado*

*(Mc 15,42-47; Mt 27,57-66;  
Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)*

## Bibliografía de sección *La sepultura de Jesús* (§46-48)

La parte 1ª trata sobre la sepultura de Jesús en general (§46-47), mientras que la parte 2ª se centra en la escena especial mateana de los guardias en el sepulcro (§48). Para escritos sobre el lugar de la sepultura y la iglesia del Santo Sepulcro, cf. *supra*, BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN §37, parte 2ª.

### Parte 1ª: Bibliografía general sobre la sepultura de Jesús (§46-47)

- BAKHUIZEN VAN DER BRINK, J. N., "Eine Paradosis zu der Leidensgeschichte", *ZNW* 26 (1927) 213-19.
- BARRICK, W. B., "The Rich Man from Arimathea (Matthew 27:57-60) and 1QIsaa", *JBL* 96 (1977) 235-39.
- BARTINA, S., "Othonia ex papyrorum testimoniis linteamina", *Studia Papyrologica* 4 (1965) 27-38.
- BENDER, A. O., "Beliefs, Rites y Customs of the Jews, connected with Death, Burial and Mourning", *JQR* 6 (1984) 317-47, 664-71; 7 (1895) 101-18, 259-69.
- BLINZLER, J., "Die Grablegung Jesu in historischer Sicht", en É. Dhanis (ed.), *Resurrexit* (Vaticano: Editrice Vaticana, 1974) 56-107.
- , "Othonia und andere Stoffbezeichnungen im 'Wäschekatalog' des Aegypters Theofanes und im Neuen Testament", *Philologus* 99 (1955) 158-66 (en ref. a Jn 20,5).
- , *Prozess*, 385-415 (no incluido en su *Trial*).
- , "Zur Auslegung der Evangelienberichte über Jesu Begräbnis", *MTZ* 3 (1952) 403-14 (reacción frente a la forma alemana de Bulst, "Novae").
- BORNHAUSER, K., "Die Kreuzesabnahme und das Begräbnis Jesu", *NKZ* 42 (1931) 137-68.
- BRAUN, F.-M., "La sépulture de Jésus", *RB* 45 (1936) 34-52, 184-200, 346-63. Publicado como libro en 1937.
- BROER, I., *Die Urgemeinde und das Grab Jesu* (SANT 31; Múnich: Kösel, 1972).
- BROWN, R. E., "The Burial of Jesus (Mark 15:42-47)", *CBQ* 50 (1988) 233-45.
- BUCHLER, A., "L'enterrement des criminels d'après le Talmud et le Midrasch", *REJ* 46 (1903) 74-88.

- BULST, W, "Novae in sepulturam Jesu inquisitiones", *VD* 31 (1953) 257-74, 352-59 (sobre el Sudario de Turin) Versión alemana en *MTZ* 3 (1952) 244-55
- BURKITT, F C, "Note on Lk XXIII 51 in the Dura Fragment", *JTS* 36 (1935) 258-59
- CALLERI DAMONTE, G, "Aloe officinalis o aquilaria agallocha", *Sindon* 22 (29, 1980) 48-56
- CHARBEL, A, "A Sepultura de Jesus como resulta dos Evangelhos", *Revista de Cultura Biblica* (São Paulo) 2 (1978) 351-52
- COUSIN, H, "Sepulture criminelle et sepulture prophetique", *RB* 81 (1974) 375-93
- CRAIG, W L, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewiston, NY Mellen, 1989) 163-96
- CURTIS, K P G, "Three Points of Contact between Matthew and John in the Burial and Resurrection Narratives", *JTS* NS 23 (1972) 440-44
- DAUBE, D, "The Anointing at Bethany and Jesus' Burial", *ATR* 32 (1950) 186-99 Reimpreso en *DNTRJ*, 310-24
- DE JONGE, M, "Nicodemus and Jesus", Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel", *BJRL* 53 (1970-71) 337-59 Citado como reimpreso en su *Jesus Stranger from Heaven and Son of God* (SBL/SBS 11, Missoula Scholars Press, 1977) 29-47
- DE KRUIJE, T C, "More than half a hundredweight' of Spices (John 19,39 *NEB*) Abundance and Symbolism in the Gospel of John", *Bydragen* 43 (1982) 234-39
- DHANIS, E, "L'ensevelissement de Jesus et la visite au tombeau dans l'évangile de saint Marc (XV,40-XVI,8)", *Gregorianum* 39 (1958) 367-410 Reimpreso en E Dhanis (ed), *Christus Victor Mortis* (Roma Gregoriana, 1958) 167-210
- DUCATILLON, J, "Le linceul de Jesus d'après saint Jean", *RThom* 91 (1991) 421-24
- FIGUERAS, P, "Jewish Ossuaries and Second Burial Their Significance for Early Christianity", *Immanuel* 19 (1984-1985) 41-57
- GAECHTER, P, "Zum Begrabnis Jesu", *ZKT* 75 (1953) 220-25
- GARCIA GARCIA, L, "'Lienzos', no 'vendás', en la sepultura de Jesús", *Burgense* 32 (1991) 557-67
- GHIBERTI, G, *La sepoltura di Gesu I vangeli e la sindone* (Roma P Marietti, 1982)
- GIBLIN, C H, "Structural and Thematic Correlations in the Matthean Burial-Resurrection Narrative (Matt XXVII 57-XXVIII 20)", *NTS* 21 (1974-75) 406-20
- HACHLILL, R / A KILLEBREW "Jewish Funerary Customs during the Second Temple Period, in the Light of the Excavations at the Jericho Necropolis", *PEQ* 115 (1983) 115-26
- HEIL, J P, "The Narrative Structure of Matthew 2 55-28 20", *JBL* 110 (1991) 419-38
- HEMELSOET, B, "L'ensevelissement selon Saint Jean", en *Studies in John* (J N Sevens-ter Festschrift, NovTSup 24, Leiden Brill, 1970) 47-65 (sobre Juan 19,31-42)
- HEPPER, F N, "The Identity and Origin of Classical Bitter Aloes (Aloe)", *PEQ* 120 (1988) 146-48
- HOLTZMANN, O, "Das Begrabnis Jesu", *ZNW* 30 (1931) 311-13
- JACKSON, C, 'Joseph of Arimathea', *Journal of Religion* 16 (1936) 332-40
- JEREMIAS, J, *Heiligengraber in Jesu Umwelt* (Gotinga Vandenhoeck & Ruprecht, 1958)
- JOUON, P, "Matthieu xxvii,59 *sindon kathara*, 'un drap d'un blanc pur'", *RechSR* 24 (1934) 93-95
- KENNARD, J S, Jr, "The Burial of Jesus", *JBL* 74 (1955) 227-38
- KLEIN, S, *Tod und Begrabnis in Palastina zur Zeit des Tannaiten* (Berlin H Itzkowski, 1908)
- KRAUSS, S, "La double inhumation chez les Juifs", *REL* 97 (1934) 1-34

- LAI, P, "Production du sens par la foi Analyse structurale de Matthieu 27,57-28,20", *RechSR* 61 (1973) 65-96
- LIEBERMAN, S, "Some Aspects of Afterlife in Early Rabbinic Literature", en *H A Wolfson Jubilee Volume*, 2 vols (Jerusalén Central Press, 1965) II, 495-532 Reimpreso en su *Texts and Studies* (Nueva York Ktav, 1974) 235-73
- LIEBOWITZ, H, "Jewish Burial Practices in the Roman Period", *The Mankind Quarterly* 22 (1981-82) 107-17
- MAHONEY, R, *Two Disciples at the Tomb* (Berna Lang, 1974) 121-40, sobre Jn 19,31-42
- MASSON, C, "L'ensevelissement de Jesus (Marc xv,42-47)", *TTK* NS 31 (1943) 193-203 Reimpreso en su *Vers les sources de l'eau vive* (Lausanne Payot, 1961) 102-13
- MERCURIO, R, "A Baptismal Motif in the Gospel Narratives of the Burial", *CBQ* 21 (1959) 39-54
- MEYERS, E M, "Secondary Burials in Palestine", *BA* 33 (1970) 2-29
- MURPHY-O'CONNOR, J, "Recension *Die Urgemeinde* par I Broer", *RB* 81 (1974) 266-69 (sobre Jose de Arimatea)
- O RAHILLY, A, "The Burial of Christ", *IER* (1941) 302-16, 493-503, 59 (1942) 150 71 —, "Jewish Burial", *IER* 58 (1941) 123-35
- PESCH, R, "Der Schluss der vormarkinschen Passionsgeschichte und des Markuse vangeliums Mk 15,42-16,8", en M Sabbe (ed), *L'Evangile selon Marc Tradition et redaction* (BETL 34, Gembloux Duculot, 1974) 365 409
- PREGE, B, "'E lo legarano con bende' (Giov 19,40)", *BeO* 10 (1968) 189-96
- PRICE, R M, "Jesus Burial in a Garden The Strange Growth of the Tradition", *Religious Traditions* 12 (1989) 17-30
- PUECH E, "Les necropoles juives palestiniennes au tournant de notre ere", en *Dieu la resuscite d'entre les morts* (Les quatre fleuves 15-16, Paris Beauchesne, 1982) 35-55
- SCHOLZ, G, "Joseph von Arimathea' und 'Barabbas'", *LB* 57 (1985) 81-94
- SCHREIBER, J, 'Die Bestattung Jesus Redaktionengeschichtliche Beobachtungen zu Mk 15, 42 47', *ZNW* 72 (1981) 141-77
- SENIOR, D, 'Matthew's Account of the Burial of Jesus (Mt 27,57-61)', *FGN* II, 1433-48
- SHEA, G W, "On the Burial of Jesus in Mark 15 42-47", *Faith & Reason* 17 (1991) 87-108
- SYLVA, D D, "Nicodemus and his Spices (John 19,39)", *NTS* 34 (1988) 148-51
- TURIOT, C, 'Sémiotique et lisibilité du texte évangélique', *RechSR* 73 (1985) 161-75 (sobre Mt 27,57-28,15)
- VACCARI, A, "'edēsan auto othonios' (Ioh 19,40)", en R M Diaz (ed), *Miscellanea Biblica B Ubach* (Montserrat, 1953) 375-86
- VANDER HEEREN, A, "In narrationem evangelicam de sepultura Christi", *ColB* 19 (1914) 435-39
- VON DOBSCHUIZ, E, "Joseph von Arimathea", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 23 (1902) 1-17

## Parte 2ª: La guardia en el sepulcro, en Mt 27,62-66 (§48)

(Vease tambien la bibliografía del APENDICE I sobre *EvPe*)

- Craig, W L, "The Guard at the Tomb", *NTS* 30 (1984) 273-81
- DE ZULUETA, F, "Violation of Sepulture in Palestine at the Beginning of the Christian Era", *JRS* 22 (1932) 184-97

- KRATZ, R., *Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und der Auferstehungstheologie des Matthäus (besonders Mt 27,62-28,15)* (SBS 65; Stuttgart: KBW, 1973).
- LEE, G. M., "The Guard at the Tomb", *Theology* 72 (1969) 169-75.
- METZGER, B. M., "The Nazareth Inscription Once Again", en *New Testament Studies* (Leiden: Brill, 1980) 75-92. Orig. publicado en E. E. Ellis / E. Grässer (eds.), *Jesus und Paulus* (W. G. Kümmel Festschrift; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) 221-38.
- PESCH, R., "Eine alttestamentliche Ausführungformel in Matthäus-Evangelium", *BZ NS* 11 (1967) 75-95, esp. 91-95 sobre Mt 28,11-15.
- SCHMITT, J., "Nazareth (Inscription dite de)", *DBSup* 6 (1958) 334-63.
- SMYTH, K., "The Guard on the Tomb", *HeyJ* 2 (1961) 157-59.
- WALKER, N., "'After three days' [Matt 27,63]", *NovT* 4 (1960) 261-62.
- WALTER, N., "Eine vormatthäische Schilderung der Auferstehung Jesu", *NTS* 19 (1972-73) 415-29 (sobre Mt 28,2-4).

## §46

**La sepultura de Jesús, parte 1ª:  
José pide el cuerpo  
(Mc 15,42-45; Mt 27,57-58;  
Lc 23,50-52; Jn 19,38a)**

## TRADUCCIÓN

MARCOS 15,42-45: <sup>42</sup>Y siendo ya el atardecer, como era día de preparación, esto es, víspera de sábado, <sup>43</sup>habiendo venido José de Arimatea (respetado miembro del consejo que también él mismo esperaba el reino de Dios), habiendo cobrado valor, entró a presencia de Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. <sup>44</sup>Pero Pilato estaba asombrado de que ya hubiera muerto y, habiendo llamado al centurión, le preguntó si llevaba muerto algún tiempo. <sup>45</sup>Y habiendo venido a saber por el centurión, concedió el cadáver a José.

MATEO 27,57-58: <sup>57</sup>Pero siendo el atardecer, vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que también había sido discípulo de Jesús. <sup>58</sup>Este hombre, habiendo venido ante Pilato, pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato ordenó que le fuera entregado.

LUCAS 23,50-52: <sup>50</sup>Y he aquí un hombre por nombre José, que era miembro del consejo y un hombre bueno y justo <sup>51</sup>—él no estaba de acuerdo con la decisión y el proceder de ellos—, de Arimatea, una ciudad de los judíos, el cual esperaba el reino de Dios. <sup>52</sup>Este hombre, habiendo venido ante Pilato, pidió el cuerpo de Jesús.

JUAN 19,38A: <sup>38a</sup>Pero después de estas cosas, José de Arimatea, siendo discípulo de Jesús, aunque oculto por miedo a los judíos, rogó a Pilato que le permitiese retirar el cuerpo de Jesús, y Pilato accedió.

*EvPe* 2,3-5: <sup>3</sup>Pero José, el amigo de Pilato y del Señor, había estado allí; y sabiendo que estaban a punto de crucificarlo, vino ante Pilato y pidió el cuerpo del Señor para [darle] sepultura. <sup>4</sup>Y Pilato, habiendo enviado [alguien] a Herodes, pidió su cuerpo. <sup>5</sup>Y Herodes dijo: "Hermano Pilato, aunque nadie lo hubiese pedido, lo habríamos sepultado, puesto que el sá-

bado está despuntando. Porque en la Ley está escrito: 'Que el sol no se ponga sobre quien es ejecutado'".

«Y lo entregó al pueblo antes del primer día de su fiesta de los Ázimos.

6,23: Y los judíos se alegraron y dieron su cuerpo a José para que lo sepultase, porque era uno que había visto cuántas cosas buenas él hizo.

#### COMENTARIO

El estudio de la sepultura de Jesús va a estar dividido en tres secciones. La primera (§46) se centra en la petición del cuerpo dirigida por José a Pilato. Su examen requerirá que entremos a considerar las actitudes de romanos y judíos respecto a la sepultura de los crucificados, así como los motivos de José de Arimatea. La segunda sección (§47) tratará sobre la colocación del cuerpo de Jesús en el sepulcro y sobre la presencia de algunas personas que conocían a Jesús y que se limitan a observar (las mujeres) o que tienen un papel más activo (Nicodemo). Dedicaremos también atención a costumbres funerarias judías que permitan distinguir entre sepelios honorables y no honorables. La tercera sección (§48), que constituye un epílogo y llega al relato de la resurrección, estará dedicada al relato mateano de la colocación de la guardia en el sepulcro.

La coincidencia entre los evangelistas es clara y unánime en que Jesús fue sepultado dignamente en un lugar susceptible de ser recordado. No se depositó su cuerpo en una sepultura común, lo cual hubiera podido originar confusiones a la hora de identificar los cadáveres<sup>1</sup>; tampoco se le dio sepultura primero en un sitio y luego en otro, causando que las mujeres encontrasen el sepulcro vacío<sup>2</sup>. Estas dos últimas ideas, típicas de intentos

<sup>1</sup> Debemos tener la prudencia de admitir nuestro limitado conocimiento de las prácticas funerarias en tiempos de Jesús. Aun antes de la reciente percepción de que sólo hasta cierto punto se puede aplicar la Misná a esa época, Büchler ("Enterrement", 74-75) reconocía que las referencias de Josefo sobre tales prácticas en el siglo I indicaban una situación distinta de la contemplada en noticias posteriores.

<sup>2</sup> Siguiendo los pasos de G. Baldensperger, *Le tombeau vide* (Études d'histoire et de philosophie religieuses. Univ. de Estrasburgo, 30; París: F. Alcan, 1935), Kennard ("Burial", 233) supone que José tenía preparado para sí un sepulcro distinto de aquel en que las mujeres vieron colocar el cuerpo de Jesús y que en ese otro sepulcro le dio nueva sepultura, sin que ellas lo supieran. Responder a semejantes vuelos de la fantasía corresponde a las secciones relativas al "sepulcro vacío" de ciertos libros sobre la resurrección. Cf. P. de Haes, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Analecta Gregoriana 59; Roma: Univ. Gregoriana, 1953), esp. 215-33; Craig, *Assessing* 163-96. Bulst ("Novae") propone un tipo diferente de teoría del doble entierro, a fin de hacer compatibles los datos evangélicos con la imagen del Sudario de Turín; pero encuentra vigorosa oposición en Blinzler ("Zur Auslegung").

racionalistas de negar la realidad de la resurrección, no tienen apoyo en los evangelios ni en la tradición cristiana primitiva<sup>3</sup>. Pasajes como Rom 6,4 y Col 2,12 tratan la sepultura de Jesús como una base aceptada para conclusiones teológicas, y la tradición prepaolina (¿surgida en los años treinta?) de 1 Cor 15,3-5 sitúa la sepultura en una cadena ya establecida: Cristo murió, fue sepultado y luego resucitado, y se apareció repetidamente. ¿Cómo encaja esta memoria cristiana de una sepultura digna en lo que conocemos sobre las actitudes de romanos y judíos respecto a los cuerpos de los ejecutados mediante crucifixión? (Marcos no ofrece ningún indicio de que hubiera algo extraordinario en dar sepultura a Jesús, por lo cual puede ser oportuno informar sobre las actitudes habituales acerca de este asunto.) Examinemos la cuestión antes de comentar las distintas referencias evangélicas de la petición hecha a Pilato por José de Arimatea.

### Actitudes romanas respecto a los cuerpos de los crucificados

Al investigar sobre costumbres o leyes romanas concernientes a la sepultura de los ajusticiados mediante crucifixión, algo nos orienta el *Digesto* (48.24)<sup>4</sup>, que contiene puntos de vista de Domicio Ulpiano y de Julio Paulo expuestos hacia 200 d. C. Los cuerpos de los que han sufrido la pena capital no deben ser negados a sus familiares (Ulpiano) ni a nadie que los pida para darles sepultura (Paulo). Ulpiano hace remontarse este criterio a Augusto en el libro 10 de *Vita sua*, pero apunta que se podía denegar la gracia de la concesión del cuerpo si la pena capital había sido impuesta por delito de lesa patria (*crimen maiestatis*). Una de las notables excepciones se produjo, unos años antes de Ulpiano, con los mártires de Lyon. Según refiere Eusebio (*HE* 5.1.61-62), seis días se dejaron expuestos los cuerpos de los cristianos crucificados y luego se procedió a quemarlos para arrojar sus cenizas al Ródano. Se lamentaban sus correligionarios cristianos: "No nos permitieron enterrar los cuerpos... Y no los movían ni dinero ni ruegos,

<sup>3</sup> Que yo sepa, el pasaje cristiano más antiguo que podría aportar algún apoyo a hipótesis de este género es la peculiar inscripción del arzobispo Hipacio de Éfeso, datada en el año 536. En referencia a lo que se rebajó Jesús, señala que no sólo se humilló en la cruz, sino también después de su muerte, porque "como recuerda la tradición del evangelista, fue arrojado [*aporiptein*] desnudo y sin sepultura; luego, la recibió en la propiedad de José, quedando en sepulcro ajeno". Bakhuizen van der Brink ("Paradosis", 217) supone que el origen de esa "tradición" puede estar en lo que hicieron los viñadores de la parábola de Mc 12,8 con el hijo del dueño de la viña: "Echándole mano, lo mataron y lo arrojaron fuera [*ekballein*]".

<sup>4</sup> También T. Mommsen, *Römisches*, 987-90.

sino que los custodiaban con todo celo, como si de evitar el enterramiento derivase gran provecho para ellos”.

Retrocediendo del siglo II a la época que nos interesa: ¿cuál era el criterio de los romanos sobre qué hacer con los cuerpos de los crucificados? Pese a lo que dice Ulpiano, Augusto no era siempre tan clemente. Suetonio (*Augusto* 13.1-2) refiere, con la natural desaprobación de quien mira hacia atrás desde el siglo II, que Augusto negó una sepultura decente a los que habían luchado a favor de Bruto: “Las aves carroñeras tuvieron que decidir la cuestión”. Puesto que seguramente Augusto consideraba a Bruto un traidor, ese episodio es revelador de lo que sucedía con los ejecutados por *crimen maiestatis*. Hablando del reinado de terror creado por Tiberio a la caída de Sejano (31 d. C.), Tácito refiere que “a los sentenciados a muerte se les confiscaban las propiedades y se les negaba la sepultura” (*Anales* 6.29). Venganzas imperiales aparte, la severidad era la norma en estos casos, como parece desprenderse de Petronio (*Satiricón* 111-12), quien en tiempos de Nerón narra la historia de un soldado que en Éfeso faltó a su deber de vigilar para que los cuerpos de unos reos crucificados no fueran retirados de la cruz. Habiéndose él ausentado para un encuentro amoroso con una viuda, llegaron furtivamente los padres de uno de los ejecutados, se llevaron el cadáver y le dieron sepultura, lo cual hizo temer al soldado que fuera a sufrir el castigo más riguroso. Evidentemente, era casi proverbial que los crucificados acabaran sirviendo de alimento a los cuervos (Horacio, *Epístola* 1.16.48).

Resulta difícil discernir qué práctica legal se aplicaba en una provincia como Judea. La ley antes citada, recogida en el *Digesto*, era *juxta ordinem*, es decir, dentro de lo acostumbrado, no excepcional, con validez para ciudadanos romanos. En las provincias, las resoluciones que afectaban a individuos sin la ciudadanía romana eran muy frecuentemente *extra ordinem*, por lo cual cuestiones como la de qué hacer con los cuerpos de los crucificados dependían de los magistrados locales. Antes de la época de Jesús, en Sicilia, mucho más cerca de Roma, un gobernador corrupto hizo a unos padres pagar por el permiso para enterrar a sus hijos, según refiere Cicerón (*In Verrem* 2.5.45; §119). Filón (*In Flaccum* 10.83-84) da noticia de que en Egipto, siendo la víspera de una fiesta romana, habitualmente “se descolgaba a los que habían sido crucificados y se entregaban sus cuerpos a los familiares, considerándose adecuado que recibieran sepultura y fueran objeto de los ritos ordinarios”. Pero el prefecto Flaco (no más de diez años después de la muerte de Jesús) “no dio orden de bajar a los habían muerto en la cruz”, aun siendo la víspera de una fiesta. De hecho crucificó a otros después de haberlos azotado. A la vista de todo ello, ¿cuál pudo ser la actitud de Pilato con respecto a cómo disponer de aquel crucificado acusado de presentarse como el “rey de los judíos” en tiempos de Tiberio? Ya he argumentado en §31B que Pilato no era particularmente

brutal; es poco probable, por tanto, que como gobernador romano castigase sin necesidad a la familia del reo. Pero, en condenas por delito de lesa patria, los gobernadores romanos tenían especial cuidado de que el condenado no fuera considerado un héroe al que imitar. No sabemos si el caso de Jesús se vio como un caso de *crimen maiestatis* (§31 D); pero, si fue visto así, parece muy poco probable que el prefecto de Judea diera el cuerpo de un sedicente rey a sus seguidores para que lo sepultasen<sup>5</sup>. Es cierto que incluso en Marcos (donde, a diferencia de los otros evangelios, no hay afirmación de la inocencia de Jesús por el gobernador romano), Pilato sospecha que la persona a la que juzga le ha sido traída por otros motivos que los confesados. Sin embargo, en la lógica del relato, dada la responsabilidad de su cargo, tendría que estar preocupado ante la posibilidad de que Jesús fuera convertido en un ídolo por sus seguidores, y más dada la severidad del emperador en delitos contra la *maiestas*.

### Actitudes judías respecto a los cuerpos de los crucificados

Como vimos (tomo I, 639-40), hay indicios sólidos de que la crucifixión de Jesús entraba en lo dispuesto por las leyes y costumbres judías relativas a colgamiento de personas, y particularmente en la prescripción de Dt 21,22-23: “Si alguien considerado merecedor de la pena capital es ejecutado y colgado de un árbol, su cadáver no podrá permanecer en el árbol toda la noche”. S. Lieberman expresa así el conflicto entre las actitudes romana y judía: “La práctica romana de privar de sepultura a los ajusticiados y exponer los cadáveres en la cruz durante muchos días... horrorizaba a los judíos”<sup>6</sup>. En la primera rebelión judía, los idumeos arrojaban fuera los cadáveres, sin sepultarlos. Hablando con desagrado sobre esto, Josefo comenta: “Los judíos son tan cuidadosos sobre los ritos funerarios que hasta a los que mueren crucificados por haber sido juzgados culpables los bajan y los entierran antes del ocaso”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Si un gobernador quería ser magnánimo, lo más probable es que diera el cuerpo del crucificado a la familia. Curiosamente, esta posibilidad no se plantea en ningún evangelio, si bien Juan (y sólo él) refiere la presencia de familiares en la crucifixión (19,25-27: la madre de Jesús y la hermana de ella).

<sup>6</sup> “Some” II, 517. En consecuencia, cuando las autoridades no concedían el cuerpo para darle sepultura, a veces tomaban la iniciativa y se lo llevaban; un escrito rabínico posterior, el tratado *Semaḥot* (*Ebel Rabbati* 2.11), prohíbe hacerlo.

<sup>7</sup> *Guerra* 4.5.2; §317. Se seguía tal práctica no sólo con todos los ajusticiados según las leyes judías (*Ant.* 4.8.24; §264-65), sino incluso con los cadáveres de suicidas o de enemigos (*Guerra* 3.8.5; §377).

Pero la cuestión esencial en el judaísmo era el tipo de sepultura. La persona a la que se colgaba estaba maldita, sobre todo porque en la práctica legal judía esto se hacía más bien con los que ya habían sido ejecutados de otro modo, por ejemplo, mediante lapidación<sup>8</sup>. En el AT vemos una tendencia a negar a los malvados una sepultura *honorable* en terreno ancestral (1 Re 13,21-22). Incluso acerca del rey Joaquín, a quien el Señor había condenado por su maldad, pronunció Jeremías (22,19) estas palabras: “Su entierro será el de un asno: lo arrastrarán y lo tirarán fuera de las puertas de Jerusalén”. Jr 26,23 habla de un profeta condenado (injustamente) a quien ese mismo rey mató para luego arrojar su cadáver “a la fosa común” (véase también 2 Re 23,6). En *1 Hen* 98,13 se excluye de tumbas preparadas a los malvados que se alegran de la muerte de los justos, y Josefo (*Ant.* 5.1.14; §44) habla de que al caer la noche se dio a Acán “la sepultura ignominiosa propia de los condenados” (cf. igualmente 4.8.24; §264). El relato mateo de la muerte de Judas (27,5-8) indica que en tiempos de Jesús<sup>9</sup> los judíos tenían la idea de que a los individuos muertos en deshonra les estaba destinada la fosa común, no una sepultura familiar. Por la época en que fue compuesta la Misná había, según noticia de *m. San.* 6,5, “dos lugares de enterramiento habilitados por el tribunal: uno para decapitados o estrangulados y otro para lapidados o quemados”. La Tosefta (*San.* 9.8) establece: “Aun cuando el criminal fuere rey de reyes, no deberá ser sepultado en la tumba de sus padres, sino en el lugar dispuesto por el tribunal”. (La formulación de este pasaje ha inducido a algunos estudiosos a ver en él una carga polémica contra los cristianos.) Una vez descarnado el cuerpo por la descomposición, se podían recoger los huesos del ajusticiado y enterrarlos en la tumba familiar (*m. San.* 6,6). (Obviamente, los lugares de enterramiento habilitados por el tribunal no eran fosas comunes o pudrideros donde los cuerpos quedarán revueltos e inidentificables, dada la posibilidad legal de trasladar luego los huesos.) Es posible que algunos aspectos de la práctica misnaica reflejen más bien una aspiración, o acaso una situación posterior al NT (cf. nota 1, *supra*). Sin embargo, los huesos del crucificado Yehohanan ben *hggwl*, encontrados en Giv'at ha-Mivtar el año 1968 (véase p. 1130, *supra*), estaban en un osario<sup>10</sup> adyacente al de Simón, el constructor del templo; de lo cual se deduce que dar a los crucificados una segunda y digna sepultura no era una práctica tan tardía como antes se pensaba.

<sup>8</sup> Véase el debate en la Misná (*San.* 6,4): “Todos los reos lapidados eran colgados luego, según Rabí Eliezer; pero dicen los sabios: ‘Nadie es colgado, excepto el blasfemo y el idólatra’”.

<sup>9</sup> Hecho histórico o leyenda, el relato de Mateo cobró forma claramente entre cristianos judíos de Palestina.

<sup>10</sup> Sobre el *ossilegium*, la práctica de recoger los huesos para colocarlos en un osario, véase Meyers, “Secondary”; Figueras, “Jewish”.

¿Cómo era aplicable a los crucificados por gentiles este criterio de que los criminales debían recibir (inicialmente) una sepultura deshonrosa? En la Biblia y en la Misná se supone que cualquier persona que incurriera en delito capital debía ser castigada con arreglo a la ley judía, que era la ley de Dios. Pero en una situación política donde imponer la pena de muerte correspondía a gentiles cabía lo contrario: que un judío noble o inocente fuera crucificado por algo que no entrase en la ley de Dios, o aun por defender la ley misma. Esta cuestión se suscita en el Talmud babilónico (*San.* 47a-47b), cuando Abaye se queja: “¿Vais a comparar aquellos a los que da muerte un gobierno [gentil] con los que son ejecutados por el Bet Din [i. e., tribunal rabínico]? Los primeros, puesto que su muerte no es dictada por la ley [judía], obtienen perdón; pero los segundos, que legalmente merecen la muerte, no son perdonados”. Tal distinción debió de tener un origen muy anterior, o no habría habido tradición de un entierro honorable para los mártires Macabeos<sup>11</sup>. No se puede descartar, por tanto, la posibilidad de que fuera digna la primera sepultura de alguien crucificado por los romanos.

¿Cuál pudo ser la actitud de los judíos sobre qué hacer con Jesús ya muerto en la cruz? El deseo de retirar su cuerpo de ella está implícito en la petición de José a Pilato en los sinópticos y explícito en Jn 19,31; *EvPe* 2,5; 5,15. Pero cuál habría sido la tendencia: ¿dar a Jesús una sepultura digna, o deshonrosa? Según Marcos/Mateo, el sanedrín lo encontró culpable en el cargo por blasfemia, y Josefo (*Ant.* 4.8.6; §202) habla de que los blasfemos eran lapidados, colgados “y enterrados ignominiosamente y en oscuridad”. En el *Martirio de Policarpo*, los judíos instigan a la gente para que se oponga a la entrega del cuerpo de Policarpo a sus seguidores, que quieren darle una sepultura digna. Luego está el hecho de que los romanos ejecutaron a Jesús no por blasfemia, sino por la acusación de decirse el rey de los judíos: ¿fue considerada esa muerte como no conforme a la ley judía, no estando abocado necesariamente el crucificado a recibir una sepultura deshonrosa?

Partiendo de estos conocimientos preliminares, podemos ya tratar de entender las noticias evangélicas sobre la petición de José a Pilato.

## La petición para dar sepultura a Jesús, según Mc 15,42-45

Para la escena de la sepultura, el relato marcano es esencial entre los sinópticos, puesto que no hay razón sólida para pensar que Mateo o Lucas

<sup>11</sup> M. Hadas, *The Third and Four Books of the Maccabees* (Nueva York: Harper, 1953) 104-13.



supieran sobre la cuestión más de lo que ellos pudieron tomar de Marcos. En esta primera sección, también el relato joánico se aproxima mucho al marcano; por lo cual, si Juan es independiente, tal semejanza debería llevarnos a pensar que Marcos no se ha apartado aquí significativamente de una tradición preevangélica común. Un estudio cuidadoso y pormenorizado de Marcos puede ahorrarnos tiempo en el examen de los otros evangelios.

*Indicaciones temporales (15,24).* Marcos ofrece dos indicaciones temporales, más una explicación de la segunda. La primera es “siendo ya el atardecer [*opsia*]”<sup>12</sup>. ¿A qué precisa hora del día se alude aquí? Según la última indicación temporal ofrecida en Marcos (15,34-37), Jesús lanzó un grito en la hora nona (15.00 h) y luego expiró. Por tanto, según el relato, lo narrado ahora tiene lugar entre las tres de la tarde y el ocaso. En sí, *opsia* no transmite información precisa respecto al comienzo del nuevo día<sup>13</sup>. “Ya” y el “como” causal de la oración siguiente, son los únicos indicios de que el tiempo apremiaba y había que darse prisa. Las acciones que se van a referir a continuación (ir a pedir el cuerpo a Pilato, quien antes de dar el permiso llamará al centurión; comprar un lienzo; bajar el cuerpo de la cruz; envolverlo, y depositarlo en un sepulcro) debieron de llevar no mucho menos de dos horas. En consecuencia, más por lógica que por simple traducción, los intérpretes suponen que Marcos tiene en la mente un momento de la tarde no anterior a las cuatro y media. Pero conviene subrayar que *opsia* encaja en una serie de referencias temporales que Marcos ha venido ofreciendo en relación con la muerte de Jesús (15,1.25.33.34: temprano, horas tercia, sexta, nona), por lo cual el evangelista ha podido buscar más continuación que precisión<sup>14</sup>. Tanto es así que si hubiéramos decidido empezar el comentario de la pasión en la última cena, la referencia al “atardecer” de 14,17, que da inicio al relato de la cena, y la efectuada aquí habrían formado una inclusión, marcando el principio y el final del RP.

<sup>12</sup> *Ginesthai* en genitivo absoluto como medio de indicar tiempo ya llegado es una fórmula que Marcos emplea nueve veces.

<sup>13</sup> Un ejemplo de su imprecisión se encuentra en Mt 14,15.23b, donde “venido el atardecer” precede y sigue a la multiplicación de los panes, como si la complicada operación de dar de comer a cinco mil no hubiera llevado ningún tiempo. En pasajes como Mt 14,15 y 20,8 “atardecer” parece significar tarde avanzada, mientras que en 16,2 da la impresión de que ya se ha puesto el sol. En cuanto al uso marcano, casos anteriores de *opsia* aparecieron acompañados de frases que aclaraban el momento. En 1,32, el significado de *opsia* fue precisado con “cuando se había puesto el sol”; en 14,17, habiendo llegado *opsia*, Jesús y los Doce se sentaron a tomar la cena de Pascua, lo cual no se podía hacer hasta que hubiera comenzado el día siguiente.

<sup>14</sup> El adverbio “ya” (*ēdē*) de 15,42, situado antes de *opsia*, está en relación con la anterior indicación temporal de la hora nona, aunque indirectamente sugiere urgencia.

La segunda indicación temporal en este versículo de Marcos, “como era día de preparación [*paraskeuē*]”, además de aclarar que era viernes y que, por tanto, aún no había comenzado el día siguiente, permite entender mejor por qué Marcos hace notar que *ya* era el atardecer. Al hablar sobre *paraskeuē* de Jn 19,14 (§35), señalé que traducía ‘*ereb*’ (“vigilia, víspera”), pero con la connotación de preparación para un día importante. Intentando explicar este concepto, el evangelista ofrece una equivalencia que va más allá de una traducción literal: “esto es, víspera de sábado”. Marcos ha utilizado antes *ho estin* (“esto es”) ocho veces; en seis casos (3,17; 5,41; 7,11.34; 15,22.34), con la finalidad concreta de indicar la traducción de palabras arameas al griego para una mayor inteligibilidad. Es evidente, por tanto, que no consideraba el término griego *paraskeuē* suficientemente informativo en sí para sus lectores y lo tradujo en relación con el sábado, siendo sabido también entre los gentiles que los judíos consideraban santo el sábado y que no trabajaban durante ese día<sup>15</sup>. (De hecho, si *paraskeuē* era palabra premarcana [cf. pp. 1458-59, *infra*], tiene sentido que Marcos quisiera añadirle frases aclaratorias antes [“siendo ya el atardecer”] y después.) En p. 1387, *supra*, al comentar Jn 19,31, donde también aparece la frase “como era día de preparación”, juzgué improbable que Marcos o Juan pensasen que la necesidad de retirar a los crucificados del árbol (la cruz) derivaba sólo de que era víspera de sábado (o de día festivo). Más bien el hincapié de ambos en la proximidad del sábado refleja 1) la sensación intensificada de irritación por parte de los judíos ante la posibilidad de que un día santo fuera profanado<sup>16</sup>, y 2) la mayor probabilidad de que en ese momento, para evitar problemas, los romanos permitieran la retirada de los cuerpos. Conviene recordar que *EvPe* 2,5 coincide en que aquel día precedía a un sábado (en proceso de despuntar) y al “primer día de su fiesta de los Ázimos” (en similitud con Jn 19,14, donde precede a la Pascua), aunque es la indicación temporal relativa al sábado la que en este versículo de *EvPe* se cita en conexión con la sepultura antes de la puesta del sol.

*Descripción marcana de José de Arimatea (15,43).* La coincidencia de todos los evangelios en mencionar aquí a José por primera vez, en señalar

<sup>15</sup> Un detalle interesante es que cuando Josefo emplea *paraskeuē* (*Ant.* 16.6.2; §163) explica también que es anterior al sábado.

<sup>16</sup> En tiempos rabínicos posteriores, la necesidad de respetar el sábado en lo relativo al entierro es ilustrada por la leyenda de que a la muerte de Rabí Judá ha-Nasi en víspera de sábado todos los habitantes de Israel se reunieron para hacer duelo, y, por gracia de la divina providencia, el día se extendió milagrosamente hasta que cada israelita pudo llegar a casa y encender la luz sabática (midrás *Rabbah* sobre Ecl 7,12; §1).

que Arimatea (una localidad no-galilea<sup>17</sup>) era su lugar de nacimiento o de residencia y en introducirlo en escena después de la muerte de Jesús evidencia que ninguno de los evangelistas concebía a José como un seguidor galileo de Jesús ni como alguien que hubiera intervenido antes en los sucesos de la pasión. Ambas características —no ser de Galilea y entrar como un personaje “nuevo”— lo hacían diferente de los Doce<sup>18</sup> y de las mujeres (y los conocidos, en Lucas) que observaban desde lejos la muerte de Jesús. Quizá por esto, al referirse a él, Marcos aporta más información de la habitual, si bien mediante una frase bastante enrevesada<sup>19</sup>.

“Respetado miembro del consejo” (*euschēmōn bouleutēs*) es el primer elemento de información. Resultaba perfectamente inteligible a los lectores gentiles de Marcos: sus mismas ciudades o pueblos contaban con un consejo municipal (*boulē*), y en inscripciones que honraban a administradores públicos era frecuente la palabra *euschēmōn*<sup>20</sup>. Es posible, entonces, que esos

<sup>17</sup> Mateo y *EvPe* (interpretando la tradición y probablemente sin basarse en información histórica privada) refieren que el lugar junto al Gólgota en que fue sepultado Jesús era el sepulcro del mismo José. Sin embargo, como muchos judíos querían tener su último lugar de descanso en la zona de Jerusalén cercana al templo, la ubicación del sepulcro de José no nos indica necesariamente que este hombre viviese en las inmediaciones de Jerusalén. Lucas describe Arimatea como “una ciudad de los judíos” (23,51), en el sentido de que estaba en Judea. Muchos la han identificado con la Ramatáyim (llamada también Ramá) de 1 Sm 1,1. En su *Onomasticon*, Eusebio propuso Remphis o Rentis, situada a unos 15 km al nordeste de Lyda. (1 Mac 11,34 asocia Lyda y Ramatamin [Ramatáyim] como distritos.) Pero W. F. Albright, *Annual of the American Schools of Oriental Research* 4 (1922-1923) 112-23, rechaza la identificación con Rentis y se decanta por Ramala. También se ha sugerido Beit Rima, a 8 km al este de Rentis y a unos 20 al noroeste de Betel. Ninguna de estas localidades se halla en Galilea.

<sup>18</sup> *EvPe* 6,23 y 7,26 acentúan aún más esa diferencia: José se hace presente a la hora de dar sepultura a Jesús, mientras que los Doce permanecen escondidos.

<sup>19</sup> Gnllka (*Markus* II, 331) señala la torpeza del griego en este pasaje, donde, p. ej., hay verbos duplicados: “Habiendo venido [*erchesthai*]... entró a presencia de [*eiserchesthai pros*]”. Aunque Marcos quiere dar a entender que José era natural de Arimatea, también se podría leer que había venido de Arimatea para presentarse ante Pilato.

<sup>20</sup> Empleado sólo aquí en Marcos, el adjetivo *euschēmōn* significa “distinguido, respetado, honorable”. En Hch 13,50, los judíos incitan a ciudadanos “distinguidos” contra Pablo y Bernabé; en Hch 17,12, “distinguidas” mujeres griegas, así como hombres, se hacen creyentes. En 1 Cor 7,35; 12,24, y en el único caso de *euschēmōn* en los LXX (Prov 11,25), el significado es “digno, honorable”. El intento de Schreiber (“Bestattung”, 143, n. 4) de conectar la descripción de José como *euschēmōn* con la gente acaudalada que echaba mucho dinero en el cofre del templo (Mc 12,41-44) y con los ricos impíos de Is 22,16, que se tallan sepulcros y “moradas en la roca”, me parece poco acertado. No hay conexión de vocabulario, y a los ricos de ese pasaje de Marcos y al propietario del sepulcro (José) no se les anuncia ningún mal, a diferencia de lo que sucede con los ricos de Isaías que se tallan sepulcros. La descripción marcana es claramente positiva.

lectores imaginasen a José como un distinguido miembro del consejo que regía la ciudad de Jerusalén. Pero, con la palabra *synedrion* (“sanedrín”), dos veces se ha referido Marcos (14,55; 15,1) a la institución jerosolimitana dotada de autoridad que encontró a Jesús culpable, entidad compuesta de “todos los jefes de los sacerdotes, y los ancianos, y los escribas”. Como quedó dicho (§18 B2), en el curso de la historia, para hacer mención del sanedrín se emplearon en griego casi intercambiamente los términos *boulē* y *synedrion*; y Josefo (*Guerra* 2.17.1; §405) utiliza *bouleutēs* para miembros del consejo relacionados con las autoridades que gobernaban Jerusalén. Lo más probable, por tanto, es que Marcos quisiera dar a entender a sus lectores que José era un distinguido miembro del sanedrín<sup>21</sup>. Ello a pesar de haber referido que *todos* los sanedritas buscaban algún falso testimonio contra Jesús para poder darle muerte (14,55: “todo el sanedrín”), que lo consideraron culpable, reo de muerte (14,64) y que lo entregaron a Pilato (15,1: “todo el sanedrín”). “Todo” bien puede ser una hipérbole marcana; pero su uso produce en los lectores la idea de una oposición unánime del sanedrín. Por eso no hay en el primer elemento de información sobre José nada que induzca a verlo como un seguidor o simpatizante de Jesús.

“Que también él mismo esperaba [*prosdechesthai*] el reino de Dios”<sup>22</sup> es el segundo elemento de información. “También” indica comparación

<sup>21</sup> Sin duda es así como Lucas (23,50-51) entendió Marcos. Quienes rechazan esta conclusión preguntan por qué Marcos, habiendo mencionado el *synedrion* dos veces, cambia a *bouleutēs* para referirse a uno de sus miembros. Aparte la ya apuntada mayor inteligibilidad de *boulē* para los lectores de lengua griega, conviene señalar que ningún autor emplea nunca un derivado de *synedrion*, p. ej., *synedros* o *synedriakos*, para aludir a un miembro del sanedrín. ¿Consideraba Marcos que *bouleutēs* era el término generalmente aceptado para designarlo? La idea de Winter (“Marginal”, 244) de que José no pertenecía al Gran Sanedrín sino al Bet Din, un tribunal inferior, y que tenía la misión de vigilar que los ejecutados recibieran una sepultura digna, falla doblemente: ni el griego de Marcos ofrece razón para pensar en un órgano aparte, ni hay indicios sólidos de que existiera esa diversidad en la Jerusalén de tiempos de Jesús (§18 B2). Aún más arriesgada es la conclusión de Shea (“Burial”, 89-90) de que José era miembro del consistorio o gabinete del sumo sacerdote, grupo compuesto por sacerdotes y laicos: Shea parece olvidar que no se tiene ningún conocimiento preciso sobre la composición de un sanedrín en el primer tercio del siglo I (§18 C1).

<sup>22</sup> *Prosdechesthai* nunca se encuentra en Mateo ni en Juan, pero aparece siete veces en Lucas-Hechos. Ésta es una construcción perifrástica que presta fuerza al verbo. Schreiber (“Bestattung”, 143-45) interpreta *prosdechesthai* a la luz de Mc 4,12, el dicho sobre mirar pero no ver, ¡con lo cual José se convierte en un legalista piadoso que pasa por alto Ex 23,1.7 sobre matar al inocente pero se preocupa por su cadáver! Cuesta imaginar que esta descripción pueda ser leída como negativa. Dado el gran valor que “el reino de Dios” adquiere en Marcos, sin duda los lectores de este evangelio entendían positivamente “esperando el reino de Dios”. Si Marcos estaba describiendo aquí a un frío legalista, entonces Mateo y Lucas se equivocaron por completo en su interpretación presentando a José como un personaje positivo.

con otros que también esperaban el reino, mientras que “él mismo” implica cierto grado de paradoja, dada la información anterior. Antes de la muerte de Jesús, Marcos habló de los que lo escarnecían como rey (y que, por tanto, no esperaban el reino), y tras la muerte de Jesús, de los que de varios modos le eran favorables. En el texto inmediatamente precedente (15,39-41), formaron el segundo grupo el centurión –quien, aunque antes no había sido seguidor de Jesús, se sintió movido a confesar su filiación divina– y las mujeres que lo habían seguido en Galilea. José entra “también” en esta categoría; pero Marcos no aclara si la similitud es con las mujeres, que ya eran seguidoras de Jesús, o con el centurión, que no lo era en el momento de formular la confesión, aunque posiblemente estaba abocado al seguimiento. Como el presente uso de *prosdechethai* es el único en Marcos, tenemos que buscar expresiones sinónimas relacionadas con el reino para ver qué podían entender los lectores de Marcos o de Mateo por “esperaba el reino de Dios”.

Seguramente, eso mismo se podía predicar de los discípulos de Jesús, y más en particular de los Doce, puesto que a ellos les había sido comunicado “el misterio del reino de Dios” (4,10-11). Por eso, desde los primeros tiempos hasta nuestros días, muchos intérpretes han creído ver aquí una indicación de que José era discípulo<sup>23</sup>. Si Marcos quería dar a entender esto, ¿por qué recurrió a un modo tan oblicuo y oscuro de decirlo?<sup>24</sup> En el caso de Juan Bautista había sido directo: “Sus *discipulos*... vinieron, se llevaron el cadáver y le dieron sepultura”. Realmente, “esperaba el reino de Dios” podía aludir a una expectativa judía compartida por muchos más que los discípulos de Jesús. En 1QS<sup>b</sup> 5,21 se expresa el siguiente deseo con respecto al Príncipe de la Congregación: “Que establezca el reino de su pueblo [i. e., del pueblo

<sup>23</sup> Mt 27,57 (también Jn 19,38a) describe a José como discípulo de Jesús. Pero ¿interpreta Mateo el texto marcano, o lo cambia? Lucas no percibe tal implicación en Marcos.

<sup>24</sup> Una respuesta es que Marcos buscó deliberadamente la oscuridad porque le resultaba difícil presentar como discípulo de Jesús a alguien que era a la vez miembro del sanedrín. Ésta no es una solución satisfactoria, puesto que Marcos podía haber evitado tal dificultad no escribiendo que “todo el sanedrín” condenó a Jesús. Shea (“Burial”, 91), siguiendo a Blinzler (“Grablegrund”, 69), opina que Marcos no presentó a José como discípulo porque había limitado la aplicación de ese término a los que acompañaban a Jesús en sus viajes. Encuentro demasiado estrecha esta apreciación del significado que el discipulado tenía para Marcos. E. Best, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSup 4; Sheffield Univ. 1981) 39, hace ver claramente que seguir a Jesús, característica del discípulo en Marcos, lleva aparejada la imitación de Cristo: más que geográfico, el seguimiento es espiritual. “Los discípulos están en un viaje o peregrinación en que van detrás de Jesús buscando una dedicación como la suya” (p. 246). Si Marcos pensaba que José (quien esperaba el reino de Dios) creía en Jesús, nada le impedía describirlo como discípulo.

de Dios] para siempre”. El Qaddish, una antigua oración judía, pide que “Él establezca su reino en tus días”. El mismo Marcos (12,28-34) refiere que un escriba, tras preguntar a Jesús acerca de los mandamientos y de admirar su conocimiento de la Ley, no lo siguió, y que, sin embargo, Jesús dijo que no estaba “lejos del reino de Dios”. Para Marcos, pues, en la categoría de los que esperaban el reino entraban tanto discípulos como personas piadosas observantes de la Ley no integradas en el discipulado. ¿Le estaba a José vedado formar parte de los discípulos porque era miembro de ese sanedrín que anduvo “buscando testimonio contra Jesús para darle muerte” (14,55)? Conviene señalar que Marcos no dice, como Mt 26,59, “buscando *falso* testimonio contra Jesús...”. Para Marcos es claro que los jefes de los sacerdotes y los escribas actuaron con engaño (14,1) y que en los jefes de los sacerdotes anidaban la envidia y la malevolencia (15,10.31); pero otros miembros del sanedrín tuvieron que ser inducidos por el sumo sacerdote a declarar a Jesús culpable de blasfemia (14,63-64) y, por tanto, reo de muerte. Si el José marcano era uno de estos otros sanedritas, podía ser descrito como un judío piadoso que esperaba el reino de Dios en el sentido de que sólo trataba de obedecer los mandamientos, más o menos como el escriba de 12,28<sup>25</sup>.

A juzgar por todo lo referido hasta aquí cabe la posibilidad, incluso en alto grado, de que Marcos no esté presentando a José como discípulo de Jesús. Ahora tenemos que preguntarnos si esta interpretación es compatible con lo narrado seguidamente en 15,43: que cobró valor para entrar a presencia de Pilato y que pidió el cuerpo de Jesús. La lógica de mi respuesta será más fácil de captar si examinamos en orden inverso las dos frases.

El final de Mc 15,43 nos dice que José “entró a presencia de Pilato y pidió el cuerpo de Jesús”<sup>26</sup>. Se puede entender que un discípulo pidiera el cuerpo para darle sepultura; pero ¿por qué un judío piadoso y observante de la Ley, miembro además del sanedrín, habría querido dar sepultura a un blasfemo crucificado del que no era discípulo? La intención habría sido, entonces, obedecer la voluntad de Dios, porque la ley deuteronomica requería que ni siquiera el cuerpo de un criminal debía quedar en la cruz después

<sup>25</sup> Uno de los que consintieron en la ejecución de Esteban fue Saulo de Tarso (Hch 8,1), ciertamente una persona que esperaba el reino de Dios y que, aun no siendo discípulo de Jesús, podía serlo en cuanto fuera iluminado. Masson (“Ensevelissement”) elaboró de manera impresionante la tesis que presenta a José como un sanedrín piadoso del que sólo con la evolución de la tradición cristiana se empezó a creer que ya era discípulo en el momento de la sepultura de Jesús; yo la desarrollé posteriormente en mi artículo “Burial”.

<sup>26</sup> Los tres sinópticos emplean aquí el verbo *aitin* (“pedir”), el mismo que Marcos utilizó antes, en 15,8, cuando la multitud subió adonde estaba Pilato y empezó a pedir “(que hiciera) según él solía hacer por ellos”, es decir, la puesta en libertad del preso que ellos quisieran.

de ponerse el sol, requerimiento aún más apremiante por cuanto el día siguiente era sábado. A veces se ha objetado que si la petición de José fue satisfecha, el contacto con el cadáver tuvo que volverlo a él impuro, una situación que todo judío piadoso habría querido evitar. Como luego veremos, probablemente no estuvo solo en esa circunstancia, sino que contó con la ayuda de sirvientes; mas prefiero prescindir de esta explicación, ya que no se habla de sirvientes en el relato de la sepultura. Quienes redactaron la ley deuteronómica lo hicieron sabiendo que toda persona que tocara un cadáver quedaría impura<sup>27</sup>; sin embargo dar sepultura era un bien necesario y se imponía a cualquier consideración sobre la impureza que de esa acción resultaba. Al tratar de las actitudes judías he indicado la importancia que se daba a la sepultura de los cadáveres en tiempos de Jesús. La Misná (*Naz.* 7,1) encierra un ejemplo posterior de los debates sobre si el mismo sumo sacerdote, encontrando un cadáver sin enterrar, debía sepultarlo aun a costa de quedar impuro. Así pues, el interés de Josefo en dar sepultura a Jesús era perfectamente coherente con la piedad judía<sup>28</sup>. Se ha puesto en duda que esa piedad permitiera a José sepultar a un reo crucificado el día de Pascua. Pero, como hemos visto, Marcos menciona la Pascua sólo en referencia a la cena del jueves y luego parece olvidar la situación pascual diurna al describir toda la subsiguiente actividad del sanedrín y la crucifixión. En fidelidad a lo que Marcos refiere, nada obliga a introducir la Pascua en nuestra búsqueda de inteligibilidad para la escena de la sepultura, como antes tampoco necesitamos introducirla en la escena del proceso.

¿Por qué José tuvo que cobrar valor para entrar a presencia Pilato, si no era discípulo de Jesús?<sup>29</sup> Es posible que el Pilato marcano, después de

<sup>27</sup> Sobre la cuestión de la impureza véase la detallada discusión recogida en el tratado *Oholot* de la Misná.

<sup>28</sup> ¿Por qué no pidió José los cuerpos de los criminales crucificados a cada lado de Jesús? Debemos tener en cuenta que el foco de atención se ha estrechado en los sinópticos para centrarse sobre Jesús, dejando a los otros en una oscuridad adecuada a su falta de relevancia teológica y dramática. Craig, *Assessing*, 176, apunta la posibilidad de que José fuera a la vez delegado del sanedrín y discípulo secreto y hubiera obtenido los tres cuerpos pero enterrado los de los dos criminales en una fosa común.

<sup>29</sup> Se concibiera a José como discípulo de Jesús o al menos como favorable a él, la palabra *tolmēsas* de Mc 15,43 resultaba difícil, puesto que fue omitida por Mateo (para quien José era un discípulo) y por Lucas (para quien José no estuvo de acuerdo con la decisión del sanedrín). En un artículo que incurre en continuas armonizaciones y da por supuesta la historicidad de cada detalle, Shea ("Burial", 95) explica que el valor de José (discípulo de Jesús) en entrar a presencia de Pilato consistió en desentenderse de la impureza ritual en que, según Jn 18,29 (quiere decir 18,28b), incidían "los judíos" si entraban en el pretorio. Puesto que Marcos nunca menciona tal impureza, ¿cómo podían sus lectores pensar siquiera en esa posibilidad? En cuanto a Juan, no dice que Jesús *entrase* a presencia de Pilato.

haber percibido que Jesús le había sido entregado por el sanedrín a causa de envidia (15,10: *phthonos*), hubiera adoptado una actitud recelosa frente a un sanedrita que se dirigiera a él. ¿O temía José que al pedir el cuerpo de Jesús fuera tomado equivocadamente por un simpatizante con la causa de "el rey de los judíos" y quedar así manchado del *crimen maiestatis*, que tan severamente castigaban los romanos? Cicerón (*Filípica* 1.9; §23) admite que, aunque en un principio había desaprobado la *Lex Iulia de maiestate* (cf. tomo I, pp. 847-48, *supra*), esa ley debía ser observada escrupulosamente en bien de la paz. Suetonio (*Tiberio* 58) refiere: "Un pretor preguntó a Tiberio si en su opinión se debían reunir los tribunales para ocuparse de casos de traición [*crimen maiestas*]. Tiberio respondió que se debía aplicar la ley y del modo más riguroso". Tácito (*Anales* 6.8) nos dice que Tiberio sospechaba de todo el que había estado en buenos términos con Sejano, quien era culpable de traición. En tal contexto, lo que podía dar a José el valor de ir a pedir a Pilato el cuerpo de un reo crucificado como rey sedicente era su condición de respetado miembro del sanedrín que había entregado a ese hombre para que fuera juzgado. Por cierto, a la luz de las actitudes romanas explicadas al comienzo de esta sección, el relato de Marcos es mucho más verosímil que el mateano y el lucano. No parece probable que un prefecto entregase el cuerpo del crucificado a un discípulo suyo (Mateo) ni a un miembro del sanedrín que había discrepado de los otros en cuanto a la culpabilidad de Jesús (Lucas)<sup>30</sup>.

Ahora bien, si no era discípulo de Jesús, ¿por qué José le dio una sepultura digna? Esta objeción, a mi juicio, está basada en una premisa falsa. Parte de la suposición de que la *sindōn* ("lienzo") que según Mc 15,46 compró y utilizó José para envolver el cuerpo de Jesús consistía en un tejido fino o costoso (así Shea, "Burial", 96-97). Esto no es seguro, ni mucho menos, considerado el amplio y variado empleo de *sindōn* para prendas de diferentes formas, tamaños y usos. De hecho, para dejar claro que el discípulo José preparó el cuerpo de Jesús adecuadamente, Mateo (27,59) tiene que especificar que el lienzo era "blanco puro". En §47 haré ver que Marcos describe el tipo de sepelio más austero, marcado por la falta de formalidades.

<sup>30</sup> Scholz ("Joseph", 82-84), basándose en el uso marcano de *paradidonai* ("entregar"), señala como positiva la concesión del cadáver a José para una sepultura digna (¿aunque ningún evangelio utiliza el verbo *paradidonai* para esta acción!). Véase al respecto p. 1445, *infra*. El argumento de que Pilato tal vez quiso simplemente mostrar magnanimidad hacia José, el discípulo de Jesús, no concuerda con lo que Marcos nos ha contado sobre la actitud fría y calculadora de Pilato en el proceso (15,10.15) ni con las costumbres romanas relativas a la crucifixión. Si se quiere postular que José era discípulo de Jesús, el proceder de Pilato se entiende solamente si el prefecto desconocía ese hecho oculto; pero entonces deja de tener sentido gran parte de esa actitud valiente de José que ha llevado a ver en él un discípulo.

La idea de que Marcos presentó a José como un sanedrita piadoso, pero no como un discípulo de Jesús, cobra fuerza por un detalle, talón de Aquiles de la interpretación que postula su integración en el discipulado. Ningún evangelio canónico muestra cooperación entre José y las seguidoras de Jesús que están presentes en el sepelio, observando dónde es colocado el cuerpo (Mc 15,47 y par.)<sup>31</sup>. La falta de cooperación entre dos grupos de seguidores de Jesús a la hora de darle sepultura es incomprensible, sobre todo habida cuenta de la urgencia. Si José era un discípulo, ¿por qué no lo ayudaron las mujeres, que en cambio optaron por volver después del sábado, cuando él ya iba a estar allí?<sup>32</sup> Tal inhibición de las mujeres es perfectamente inteligible si ellas veían a José como un sanedrita responsable de la muerte de Jesús, cuyo único propósito era sepultar el cadáver para cumplir la Ley. Él no les habría permitido acercarse precisamente porque eran seguidoras del ajusticiado. *EvPe* 12,50 dramatiza lo implícito en Marcos, especificando que (el día de la muerte) *los judíos* habían impedido a María Magdalena llevar a cabo los acostumbrados servicios que se prestaban a los seres queridos recién fallecidos.

Esta interpretación de Marcos da también sentido a otras noticias sobre la sepultura de Jesús que quizá provengan de tradición antigua. (Con esfuerzo, todas las siguientes podrían ser explicadas de otro modo; pero sus palabras hacen pensar más en un entierro por judíos no favorables a Jesús que por discípulos suyos.) El sermón de Hch 13,27-29 refiere: “Los que vivían en Jerusalén y sus jefes... pidieron a Pilato que lo hiciera matar; y cuando hubieron cumplido todo lo que de él estaba escrito, llegaron *ellos*,

<sup>31</sup> Con estas consideraciones se trata de encontrar el sentido de que en el presente relato aparezcan José y las mujeres galileas en la misma escena. Si se arguye que ellas no figuraban en el relato premarcano de la sepultura (pp. 1502-3, *infra*), la tesis de que José era discípulo tropieza con el problema de que ahora ellas aparecen alejadas. Ya he señalado la existencia de una tradición preevangélica según la cual tres mujeres galileas (una de ellas María Magdalena) observaron desde lejos la muerte de Jesús en la cruz. Hay una tradición muy sólida de que María Magdalena fue al sepulcro en la mañana del domingo. Si el José que bajó el cuerpo de la cruz era un discípulo, ¿por qué ella no acudió a ayudar en la operación funeraria, vista la importancia de dar a Jesús una pronta sepultura?

<sup>32</sup> Para explicar la falta de cooperación, Shea (“Burial”, 105) apunta que las mujeres judías no hablaban con hombres en público, y menos con extranjeros (José, un discípulo judío de Jesús, entraba en la categoría de extranjero, siendo ellas galileas [!]), aparte de que los individuos de distinto sexo permanecían separados en los actos funerarios. ¿En qué pasaje de los evangelios (exceptuado Jn 4, donde Jesús habla con una samaritana) supone algún problema que hombres y mujeres intercambien palabras? En cuanto a las costumbres funerarias, Juan (20,14-15) no tiene inconveniente en presentar a Magdalena en la escena del sepulcro dirigiéndose a un hombre al que ella toma por hortelano.

lo bajaron del árbol y lo pusieron en un sepulcro”<sup>33</sup>. Jn 19,31 nos dice que *los judíos* pidieron a Pilato que les quebrasen las piernas a los crucificados y que fueran retirados sus cuerpos. Una lectura variante al final de 19,38 continúa el relato: “Entonces *ellos* vinieron y se llevaron su cuerpo”<sup>34</sup>. De manera similar, en *EvPe* 6,21 se lee: “Y luego sacaron los clavos de las manos del Señor y lo depositaron en el suelo”<sup>35</sup>. Justino (*Diálogo* 97.1) narra así la sepultura de Jesús: “Porque también el Señor permaneció en el árbol casi hasta la tarde [*hespera*], y hacia el anochecer [*ellos*] le dieron sepultura”, lo cual aparece referido en un capítulo donde el contexto parece indicar que el sujeto son los oponentes judíos de Jesús y no sus discípulos. Pero el plural podría ser simplemente una generalización del recuerdo de José, considerado como uno de “los judíos”; es decir, no un discípulo de Jesús aquel momento, sino un piadoso sanedrita que era corresponsable de la condena de Jesús y que intentaba cumplir la ley deuteronomica de dar sepultura antes de la puesta del sol a los colgados (crucificados) en un árbol. Pasemos ahora a ver qué respuesta recibió este sanedrita a su petición.

*Reacción de Pilato a la petición de José (15,44-45)*. Una idea bastante compartida<sup>36</sup> es que, en su totalidad o en parte, estos dos versículos fueron añadidos a Marcos con fines apologéticos. Se habría tratado de probar mediante el doble testimonio de Pilato y del centurión que Jesús estaba realmente muerto, por lo cual su resurrección no fue la simple salida de un coma. El principal argumento a favor de la idea de la inserción tiene que ver con los otros sinópticos: el asombro de Pilato y la confirmación de la muerte por el centurión no son referidos en Mateo ni en Lucas, de lo cual

<sup>33</sup> R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (Nueva York: Macmillan, 1971) 54-55, reconoce la antigüedad de la tradición pero interpreta el entierro como hostil y lo llama el “último acto del crimen”. En realidad, esa hostilidad no es clara en Hechos y pudo faltar por completo en la tradición subyacente.

<sup>34</sup> Boismard (*Jean*, 444) entiende que son los judíos el sujeto en esta forma primitiva de la tradición joánica. Murphy-O'Connor (“Recension”) rechaza tal idea, porque unos judíos habrían querido evitar la impureza ritual. (No tiene en cuenta que los judíos piadosos no podían dejar insepulto un cadáver, aun a riesgo de incurrir en impureza.) En su opinión, el sujeto son los discípulos anónimos del evangelio de Juan (aunque nunca se menciona ningún grupo de ese tipo en el contexto), por lo cual cree que la intervención de José en la escena de la sepultura (19,38) es una interpolación posterior. Si “ellos” es original, la identificación de Boismard es mucho más verosímil.

<sup>35</sup> En la continuación del relato (6,23), los integrantes de ese sujeto elíptico “dieron a José el cuerpo del Señor para que lo enterrase”, con lo cual parecen mezclarse dos tradiciones. En *Hechos de Pilato* (12), al enterarse de que José ha pedido el cuerpo de Jesús, los judíos se irritan tanto que lo meten en prisión; esto constituye un ulterior desarrollo de la presentación evangélica de José como discípulo de Jesús o favorable a él.

<sup>36</sup> Klostermann, Lohmeyer, Loisy, etc.; véase *BHST*, 274.

se podría deducir que esa noticia no figuraba en la forma de Marcos que ellos conocían. Algunos autores (Gnilka, Schenck) opinan que aun en el caso de que el texto de 15,44-45a fuera redaccional, 15,45b (“concedió el cadáver a José”) figuraba en el original marcano, porque Pilato tenía que responder de algún modo a José y porque en Mateo existe esa respuesta. Pero, empezando por esta supuesta excepción, no veo nada que la haga inevitable. La petición de José necesita sólo una contestación implícita, que es la que se le da en Lucas. Aunque Mateo recoge una respuesta de Pilato (27,58b: “Entonces Pilato ordenó que le fuera entregado [el cuerpo]”), sus palabras difieren totalmente de las de Mc 15,45b, por tanto, en este caso, la dependencia de Mateo con respecto a Marcos es dudosa.

Tomemos entonces Mc 15,44-45 como una unidad. Aparte de la ausencia de ella en Mateo y Lucas, ¿qué argumentos apoyan o rechazan la tesis de que esa unidad fue añadida posteriormente a Marcos por un redactor<sup>37</sup>? En primer lugar, ¿en qué medida son característicos de Marcos el estilo y el vocabulario? La introducción del prefecto romano, anteriormente mencionado, presenta en el v. 44 la misma forma (“Pero Pilato” [*ho de Pilatos*]) que la introducción de María Magdalena –anteriormente mencionada– en el v. 47 (“Pero María” [*hē de Maria*]). Cuando el Pilato marcano tuvo el primer encuentro con Jesús, se asombró (15,5: *thaumazein*) de que se negase a responderle; aquí, en su última relación con el asunto de Jesús, se asombra de nuevo<sup>38</sup>. En el griego popular de la época, a este verbo suele ir seguido una oración de relativo con la conjunción “que” (*hoti*), pero aquí se emplea la más clásica “si” (*ei*) formando como una pregunta indirecta (BDF, 454<sup>1</sup>; ZAGNTI, 164). Las palabras de las dos preguntas indirectas sobre la muerte de Jesús en Marcos (15,44) han llamado la atención de los comentaristas: “asombrado de que ya hubiera muerto [*ei edē tehnēken*]” y “preguntó si llevaba muerto algún tiempo [*ei palai apephanen*]”. La frase con *edē* es de indudable estilo marcano, pero la segunda presenta el problema de que en ningún otro lugar de Marcos aparece *palai*<sup>39</sup>. Según la teoría del redactor, éste tendría que haber escrito ambas frases y, supuestamente, habría introducido un cambio en la segunda para no

<sup>37</sup> Es decir, alguien que al evangelio ya terminado, –el evangelio que habían utilizado Mateo y Lucas–, añadió los versículos en un momento lo suficientemente temprano como para que aparecieran en todas las copias conocidas.

<sup>38</sup> Para Gnilka (*Marcus II*, 333), con el empleo de este verbo se estaría apuntando hacia lo numinoso o sobrenatural. Pero, más allá de la creencia general marcana de que Jesús es maravilloso, en los dos usos de ese verbo para describir el estado de ánimo de Pilato no veo nada que sugiera temor religioso. ¿Por qué una muerte rápida había de revestir a Jesús de un imponente carácter divino o sobrenatural?

<sup>39</sup> Su presencia en 6,47 del códice y P<sup>45</sup> no ofrece garantías desde el punto de vista crítico-textual.

incurrir en repetición. Ahora bien, la misma explicación podría ser válida si Marcos escribió los vv. 44 y 45. Al referir la llamada de Pilato al centurión utiliza en v. 44 *proskaleisthai* (“llamar, convocar”, verbo más frecuente en Marcos [9 veces] que en Mateo y Lucas), *kentyriōn* (sólo en Marcos [3 veces]) y *eperōtan* (25 veces en Marcos, tantas como en Mateo y Lucas juntos), verbo este último ya empleado para una acción de Pilato en Mc 15,2,4 y en relación con el sumo sacerdote en 14,60.61. La frase inicial del v. 45, “habiendo venido a saber”, traduce la única griega de todo el NT en la que *apo* (“de, por medio de”) se usa con *ginōskein*. En griego, “concedió el cadáver [*edōresato to ptōma*] a José” constituye un paralelo fónico de José... “pidió el cuerpo [*ētēsato to sōma*]”. Ésta es la única vez que Marcos emplea *dōreisthai*; pero este verbo (“conceder”) cuadra muy bien a un acto de gracia (cf. 2 Pe 1,3-4). La palabra *ptōma*, que designa con mayor precisión un cuerpo muerto, y que Marcos emplea aquí para expresar los resultados de la investigación de Pilato (Jesús es ya un cadáver<sup>40</sup>), apareció ya en 6,29, donde el cadáver de Juan Bautista es sepultado por sus discípulos. El paralelo entre el destino del Precursor y el de Jesús continuará en 15,46 (texto indudablemente marcano), porque en ambos pasajes se emplea la frase “lo colocaron en un lugar de sepultura”. Un último argumento estilístico relativo a la identidad del autor de los vv. 44-45 es que el participio con que empieza el versículo siguiente (15,46), “habiendo comprado”, se refiere lógicamente a José, cuando el último sujeto de 15,45 era Pilato. La anomalía estaría causada por la adición posterior de los vv. 44-45, ya que en el v. 43, con el que enlazaba originalmente el v. 46, el sujeto era José. Encuentro poco convincente este razonamiento, porque la última *palabra* del v. 45 es “José”, y lo que hace el inicio del v. 46 es tomarla como sujeto. Tal construcción *ad sensum* no es inusitada. Además, 15,46 no es una continuación directa de lo narrado en el v. 43, porque allí no se dice si Pilato accedió a la petición de José. En conjunto, pues, Blinzler (“Grablegung”, 59) tiene razón en declarar que no se puede decidir esa cuestión de autoría sobre la base del estilo o del vocabulario. Hay varios rasgos que podrían no ser de Marcos; pero abundan en mucho mayor medida las palabras y los toques estilísticos claramente marcanos. Es más razonable, por tanto, atribuir el pasaje a Marcos que postular la intervención de un redactor imitador suyo.

Otro argumento que ha entrado en el debate sobre la autoría de Mc 15,44-45 gira en torno a la verosimilitud. Voy a examinar la cuestión; pero,

<sup>40</sup> Daube (“Anointing”, 195) entiende que *ptōma* (a juicio de algunos palabra ruda) era particularmente adecuada para un cuerpo mutilado, una deshonra a ojos de los rabinos (Misná, *San.* 9,3). Craig (*Assessing*, 177) ve aquí la posibilidad de un latinismo que refleje el lenguaje oficial de la orden del gobernador: *donavit cadaver*.

francamente, no me parece que la mayor o menor verosimilitud de los contenidos pueda decirnos quién escribió el presente pasaje. Como mucho se podrá argüir que si la acción narrada en estos versículos era juzgada completamente inverosímil, acaso Mateo y Lucas, independientemente uno del otro, optaron por eliminarla aun habiéndola encontrado en Mateo. (De hecho, pocos han argumentado en este sentido, porque lo narrado no es ni mucho menos imposible.) Respecto a la verosimilitud, lo primero que cabe preguntarse es si Pilato se habría querido asegurar de la muerte de un reo. No sabemos gran cosa sobre lo que los gobernadores romanos hacían a este respecto<sup>41</sup>, pero Jn 19,32-34 muestra que otro evangelista no consideraba disparatado que un soldado verificase si Jesús estaba muerto. La verosimilitud de Marcos debe determinarse desde el punto de vista práctico: ¿llevaba Jesús tan poco tiempo en la cruz como para que su muerte pudiera asombrar a una autoridad? En Mc 15,25 fue crucificado Jesús a la hora tercia; en consecuencia, estuvo seis horas en la cruz antes de morir (15,34-37). Séneca (*Epístola* 101.10-13) da por supuesto que los crucificados podían permanecer con vida un tiempo considerable, y Orígenes refiere que no era raro que sobrevivieran toda la noche y el día siguiente<sup>42</sup>. Seguramente, pues, Jesús murió antes de lo que era habitual (y, según Jn 19,32-33, antes también que los dos crucificados con él). Ello pudo asombrar al gobernador y llevarlo a temer que hubiera algún fraude. Ahora bien, ¿es posible que Jesús muriera tan pronto? El tiempo de supervivencia de los crucificados variaba según su estado de salud<sup>43</sup>, la dureza de los castigos antes de la crucifixión (p. ej., la flagelación) y el modo de fijación del cuerpo a la cruz (con clavos o cuerdas, o con utilización o no de soportes). Josefo (*Vida* 75; §420-21) cuenta, que habiendo visto a tres amigos suyos colgados de cruces, fue a ver a Tito, quien dio orden de que los bajasen. Dos de ellos murieron mientras recibían atención médica, y el tercero logró sobrevivir. (Nótese que el jefe romano responde a una petición efectuada acerca de un crucificado.) En conjunto, pues, no era imposible que Jesús muriese relativamente pronto, como tampoco tiene nada de inverosímil lo referido en Mc 15,44-45 sobre la reacción de Pilato al conocer la muerte de Jesús.

<sup>41</sup> La Misná (*Yeb.* 16,3) permite ver lo cautos que eran los rabinos en este aspecto: aunque una persona hubiera muerto crucificada públicamente, no se certificaba su defunción hasta un tiempo después, cuando se consideraba que el alma ya había salido del cuerpo.

<sup>42</sup> Así Barbet (*Doctor*, 68, sin facilitar la referencia). Apunta además este autor a un texto árabe donde se asegura que un hombre crucificado en Damasco el año 1247 sobrevivió hasta el segundo día.

<sup>43</sup> C. F. Nesbitt (*Journal of Religion* 22 [1942] 302-13), apuntando a la frecuencia de la malaria en el valle del Jordán y en la zona de Tiberíades, especula que Jesús se encontraba enfermo o débil (!).

A la luz de todo esto, la idea de que Marcos escribió 15,44-45 tropieza sólo con un problema significativo: ¿cómo es posible que Mateo y Lucas, cada uno independientemente, coincidieran en omitir el pasaje? Hay que señalar, sin embargo, que ya vimos una omisión independiente al tratar sobre Mc 14,51-52, otro pasaje de dos versículos, referente a la huida del joven desnudo que quería seguir a Jesús. Al parecer, cada evangelista por su lado encontró que esa escena presentaba demasiado escandalosamente a un discípulo para conservarla. Aquí, como ha quedado dicho, el argumento más habitual es que la reacción de Pilato en 15,44-45 se incluyó con fines apologéticos, para demostrar que Jesús había muerto verdaderamente<sup>44</sup>. ¿Pensaron los evangelistas posteriores que la operación apologética había resultado fallida precisamente por la referencia a la verdad de la muerte de Jesús y por presentar al gobernador romano poniéndola en duda? Suponer que la reacción en contra llevó a cada evangelista a omitir por su cuenta el pasaje no parece la solución perfecta; pero, en mi opinión, es más probable que la teoría de que un oscuro redactor añadió los versículos al relato marciano en un momento lo suficiente temprano como para que aparecieran en todas las copias conocidas pero después de que Mateo y Lucas hubieran utilizado la versión primitiva de Marcos.

### La petición para dar sepultura a Jesús, según Mt 27,57-58

Esta referencia es menos extensa que la mitad de la marcana y, a mi juicio, totalmente dependiente de ella. En consecuencia debemos prestar atención no sólo a lo que Mateo incluye y adapta, sino también a lo que omite.

*La indicación temporal (27,57a).* Observando cómo reduce Mateo varias frases a una sola, recordamos que Mc 15,42, en una torpe yuxtaposición, tenía dos indicaciones temporales más una explicación de la segunda: “Y siendo ya el atardecer, como era día de preparación, esto es, víspera de sábado”. Mateo ha eliminado la torpeza del texto —operación muy propia de este evangelista— a la vez que ha reutilizado los tres elementos marcianos para cubrir los tres días que van desde el sepelio del viernes por la tarde hasta el episodio del sepulcro vacío en la mañana del domingo. (A fin de que se aprecie mejor la reutilización, al ofrecer el texto de Mateo pondré en cursiva lo que él tomó de Marcos.) La primera indicación tem-

<sup>44</sup> También se propone como finalidad de la inserción antidocetismo (Klostermann) o simple embellecimiento del relato (Blinzler). A mi juicio, este último motivo tendría alguna posibilidad de ser el verdadero sólo si los versículos fueran redaccionales y tardíos.



poral marcana es reutilizada aquí por Mateo para introducir a José y su petición del cuerpo el viernes: “Pero *siendo el atardecer*”<sup>45</sup>. El segundo dato marcana relativo a tiempo lo usará Mateo en 27,62 para introducir su material especial sobre los fariseos y la guardia en el sepulcro el sábado: “Al día siguiente, *esto es*, después del *día de preparación*”. El último elemento marcana, la frase aclaratoria sobre el sábado<sup>46</sup>, será empleado por Mateo en 28,1 para iniciar su escena del sepulcro hallado vacío el domingo: “Pero, tarde [*opse*] el *sábado*, cuando despuntaba [= comenzaba] el primer día de la semana”. (Sobre cómo era calculado el tiempo por días de la semana, cf. pp. 1588-89, *infra*.)

*La descripción mateana de José de Arimatea (27,57b)*. Antes dedicamos páginas a examinar lo que podía decir Mc 15,43 con “respetado miembro del consejo que también él mismo esperaba el reino de Dios”. La interpretación más plausible era que, aunque como los otros miembros del sanedrín rechazó a Jesús, era un hombre piadoso que deseaba cumplir la Ley, y de ahí su deseo de dar sepultura al cuerpo de Jesús antes de la puesta del sol. Al impugnar la tesis de que Marcos presentó a José como discípulo de Jesús, pregunté por qué habría expresado esa información tan ambiguamente con la frase “esperaba el reino de Dios”. Pero también podía haber dado la vuelta a la pregunta: si Marcos no quería indicar que José era un discípulo, ¿por qué decir de él que “esperaba el reino de Dios”, puesto que ese lenguaje podía ser aplicado a los discípulos de Jesús? La respuesta a esta pregunta y a la descripción mateana de José reside en la gran probabilidad existente de que después de la resurrección él se hiciera cristiano, razón acaso de que su nombre sea recordado en todos los evangelios. Conociendo eso, pero también pensando que José no era discípulo antes del sepelio, Marcos lo describió deliberadamente en lenguaje apropiado tanto para un judío observante de la Ley como para un discípulo (futuro) de Jesús. Mateo, en la idea de que tales sutilezas eran pedagógicamente peligrosas porque de hecho los lectores no las entendían, eliminó la conexión de José con el sanedrín<sup>47</sup> y adelantó a época prepascual su etapa pospascual como cristiano: “Vino un hombre rico *de Arimatea*, llamado *José*, que también había sido discípulo<sup>48</sup> de Jesús”. (Nuevamente he puesto en cursiva los ele-

<sup>45</sup> Mateo no ha conservado todas las indicaciones temporales del RP marcana, pero sí la inclusión por la cual “atardecer” marca el comienzo de la última cena (26,20) y el final de la crucifixión mediante la sepultura.

<sup>46</sup> Al iniciar el episodio del sepulcro vacío, Marcos (16,1) menciona nuevamente el sábado: “Y pasado el sábado”. Mateo evita la repetición.

<sup>47</sup> ¿Porque la consideraba imposible? Más probablemente, porque no le pareció oportuno mencionarla.

<sup>48</sup> Este empleo del pretérito perfecto, lejos de indicar que el discipulado de José era ya algo del pasado, sugiere la anticipación de una situación posresurreccional. Tal

mentos de Marcos.) En Mateo es importante la narración consecutiva: las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea estaban observando desde lejos al crucificado (27,55-56); ahora viene un hombre rico que también había sido discípulo de Jesús (dos tipos de adhesión). Además, en contraste con los más famosos *discípulos* varones de Jesús (los Doce), que han huido, Mateo presenta a un *discípulo* varón que ha permanecido con Jesús hasta la muerte. En la descripción mateana no figuran datos anteriores de José, pero se resalta su papel como modelo de cristiano.

Del material de Marcos, Mateo ha eliminado no sólo “miembro del consejo”, sino también “respetado”, i. e., la alta categoría del peticionario, que en el relato marcana contribuía a hacer inteligible que Pilato accediera a la petición. En su lugar, Mateo tiene “un hombre rico”, en concordancia con el hecho de que José es dueño de un sepulcro nuevo (27,60)<sup>49</sup>. Este último dato, por la época en que escribió Mateo, era ya una tradición cristiana sobre el lugar donde había sido sepultado Jesús (cf., p. ej., *EvPe* 6,24: “llamado el huerto de José”). ¿Afectó a su papel como modelo de discípulo

anticipación es una marcada característica del evangelio de Mateo, tanto en lo tocante a su cristología como a su tratamiento de los seguidores de Jesús, como se ve, p. ej., en la adición de confesiones de fe en Jesús como Hijo de Dios (Mt 14,33; 16,16; cf. la diferencia con Mc 6,52; 8,29). Esto escapa a los ultraconservadores, como queda de manifiesto en el prólogo del editor al trabajo póstumo de Shea, “Burial”: la tesis de que Mateo anticipa la etapa posterior de José al llamarlo “discípulo” se interpreta como si pusiera en duda la veracidad del evangelista. Esas percepciones posresurreccionales anticipadas *son* la verdad para Mateo.

<sup>49</sup> Algunos estudiosos han encontrado para el sepulcro de un hombre rico un origen escriturístico en la descripción del siervo doliente. Dice el TM de Is 53,9: “Y puso su sepultura con los malvados, y con los ricos en su muerte”. Sospechando que esta última oración ha sufrido alteración de algún tipo, muchos han propuesto enmiendas en el hebreo que den un mejor paralelismo sinonímico: “y con los malhechores su tumba”. Claramente, las enmiendas en nada apoyan el uso mateano de este versículo, que depende de “un hombre rico”; además, para Mateo, Jesús fue colocado en el sepulcro nuevo de José, un discípulo de Jesús, y, por tanto, no con los malvados. El targum posterior (“Y entregará los malvados a la Gehenna, y a los ricos en bienes obtenidos con la violencia, a la muerte y destrucción”), aunque conserva “ricos”, no se acerca a Mateo en el significado. Lo mismo sucede en la versión de los LXX (“En lugar de [*anti*] a él, daré su sepultura a los malvados, y a los ricos su muerte”), que presumiblemente se refiere a la muerte que, por castigo de Dios, sufrirán los malvados enemigos del siervo doliente en lugar de éste. Barrick (“Rich”) apela a la lectura efectuada por IQIs: “Hicieron su sepultura con malvados, pero su cuerpo [descansó] con un rico”. Tal interpretación requiere entender *bumtw* no como su “monumento funerario”, sino como su “espalda [i. e., su cuerpo]”. Esto supone el acertado reconocimiento de que sólo mediante un paralelismo antitético puede Is 53,9 conectar con Mateo, pero deja sin explicar cómo el evangelista habría visto cumplida la primera parte del versículo. Se puede dudar, por tanto, de que Mateo tuviera en la mente este pasaje isaiano.



cristiano la circunstancia de que José fuera rico? Cuando Mateo leyó en Marcos que ese hombre “esperaba el reino de Dios”, ¿pensó en las palabras de Jesús que él mismo había recogido en 19,23-24: “A duras penas entrará un rico en el reino de los cielos... Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios”? Si fue así, Mateo podría haber decidido en esta escena posterior a la muerte de Jesús describir a un rico que aceptó la invitación “Ven, sígueme”, en contraste con el joven a quien los muchos bienes que poseía llevaron a declinarla (19,21-22). Mateo nunca refiere la maldición que Lc 6,24 atribuye a Jesús: “Ay de vosotros, los ricos, porque habéis recibido vuestra consolación”<sup>50</sup>. Mateo no tiene la recomendación de no invitar a los ricos al banquete (Lc 14,12), ni la parábola del rico insensato que construye unos graneros mayores (Lc 12,16-21), ni la parábola de un rico contrastado con el pobre Lázaro (Lc 16,19-31). A diferencia de Simón Pedro, Santiago y Juan en Lc 5,11, que abandonan “todo” por seguir a Jesús, los pescadores de Mc 4,20.22 dejan cosas específicas (redes, barca, padre). Senior (*Passion... Matthew*, 151) señala que Mateo menciona una mayor variedad de monedas que Marcos y emplea términos como “oro”, “plata” y “talento” 28 veces, frente a una sola vez de Marcos y 4 de Lucas. Cabe suponer, pues, que en la comunidad de Mateo había gente acomodada, y José podía servirles como modelo de discípulo.

*José y Pilato* (27,58). Ya hemos visto el problema de la omisión por Mateo del contenido de Mc 15,44-45<sup>51</sup>. Lo que Mateo nos ofrece aquí es, por tanto, una forma abreviada de Mc 15,43b (y, en opinión de algunos, una reelaboración de Mc 15,45b). En la oración “habiendo venido ante [*proserchesthai*] Pilato”, Mateo conserva de Marcos el uso por segunda vez del verbo “venir” para una acción de José, pero simplificando el redundante *eiserchesthai pros* (“entrar a presencia”) marcano. En “*pidió el cuerpo de Jesús*”, Mateo conserva también el verbo *aitein* de Marcos, que él mismo ha empleado antes en 27,20, cuando las multitudes pidieron a Pilato que fuera soltado Barrabás, buscando la destrucción de Jesús. Ahora, en cambio, para evitar la destrucción del cuerpo de Jesús, un discípulo suyo se lo pide a Pilato.

En 27,58b, “Entonces Pilato ordenó que le fuera entregado”, Mateo tiene la misma idea que Marcos en 15,45b (“concedió el cadáver a José”),

<sup>50</sup> La bienaventuranza mateana correspondiente (5,3) es: “Dichosos los pobres *de espíritu*, porque de ellos es el reino de los cielos”, que difiere de la bienaventuranza lucana (6,20): “Dichosos vosotros, los pobres”.

<sup>51</sup> Ya he explicado que, muy probablemente, la versión de Marcos utilizada por Mateo tenía esos versículos; pero Mateo los omitió porque no ayudaba a la presentación cristiana de la resurrección dar a conocer que el gobernador romano había puesto en duda que Jesús estuviera verdaderamente muerto.

pero la expresa con palabras muy diferentes<sup>52</sup>. El Pilato mateano ha accedido sin reparos a la entrega ni al peticionario, pese a que José es discípulo de Jesús. Al reconocer que esa aquiescencia no es inverosímil en la línea del relato mateano, hay que considerar dos factores. Primero: existen notables diferencias entre el Pilato que describe Marcos y el que presenta Mateo. Durante el proceso de Jesús, el Pilato marcano fue un juez escéptico que apenas hizo nada por Jesús: aun reconociendo que le había sido entregado por envidia, cedió a la presión de la multitud y, en vez de soltarlo a él, dejó en libertad a Barrabás (Mc 15,10.15). Ya he argüido que, por motivos políticos, este Pilato no se habría arriesgado a dar el cuerpo del “rey de los judíos” a nadie de quien supiese que era seguidor suyo. Otra actitud es la del Pilato mateano. Habiéndole dicho su mujer durante el juicio que Jesús era un hombre justo, se lavó en público las manos para declararse inocente de su sangre (27,19.24). Este Pilato en disposición más favorable bien pudo seguir mostrando su convicción de que Jesús había sido tratado injustamente y ordenar que su cuerpo fuera entregado a un discípulo, en la convicción de que el crucificado no tenía seguidores políticos. El segundo factor es que el José mateano, a diferencia del marcano, era un hombre rico (y presumiblemente influyente), al que un gobernador no habría querido ofender negándole lo solicitado. La respuesta afirmativa de Pilato implica la intervención de soldados romanos, porque era a ellos a quienes correspondía efectuar materialmente la entrega. *Apodidonai* (“entregar, devolver”) es un verbo frecuente en Mateo (18 veces, frente a 1 en Marcos y 8 en Lucas) y, además del sentido de entregar el cuerpo, puede tener la connotación de devolverlo a los discípulos de Jesús, puesto que José es un discípulo<sup>53</sup>. (¿Quería Mateo dar a entender que Pilato conocía esta circunstancia de José?) A lo largo del RP hemos visto a Jesús entregado (*paradidonai*) de una parte hostil a otra en una cadena conducente a la cruz<sup>54</sup>. Ahora, finalmente, no es entregado una vez más, sino devuelto a uno de los suyos.

## La petición para dar sepultura a Jesús, según Lc 23,50-52

Algunos autores postulan una fuente especial para Lucas en esta parte del relato de la sepultura (Grundmann, Schneider, B. Weiss); pero yo no encuentro razón convincente para pensar que Lucas dispusiera aquí de al-

<sup>52</sup> Si los vv. 44-45 figuraban en la forma de Marcos utilizada por Mateo, cabe suponer que éste parafraseó deliberadamente la última oración de esos versículos.

<sup>53</sup> El verbo aparece en Filón (*In Flaccum* 83), en un pasaje sobre cuerpos bajados de cruces y entregados a los familiares para los ritos funerarios.

<sup>54</sup> *Paradidonai* es empleado antes del RP en 26,2.15.16.21.23.24.25 (siempre con referencia a Judas) y después en 26,45.46.48; 27,2.3.4.18.26.

guna fuente escrita aparte de Marcos (así también Büchele y Taylor), si bien, como en muchos otros pasajes de su evangelio, Lucas utilizó con mayor libertad que Mateo el material marciano. Lucas empieza su narración con la partícula *kai* (“y”), como hizo al comenzar los relatos del proceso romano (23,1) y de la crucifixión (23,26). Antes de examinar lo que Lucas refiere en este episodio, debemos notar su omisión inicial de las dos indicaciones temporales y la frase aclaratoria con que empezaba el relato de Marcos (15,42). La omisión de *opsia* (“tarde, atardecer”) no es sorprendente, puesto que en Lucas-Hechos no se encuentra nunca esa palabra (empleada 5 veces por Marcos, 7 por Mateo y 2 por Juan). Como en el caso de “era día de preparación, esto es, víspera de sábado”, Lucas reutilizará esas frases en la segunda parte de la escena de la sepultura (§47, *infra*); porque *después* del sepelio propiamente dicho (23,54) se lee: “Y era día de preparación, y despuntaba el sábado”. Situadas ahí, esas palabras muestran implícitamente el éxito de José en cumplir la ley relativa al entierro de los cuerpos de los crucificados antes de la puesta del sol, así como la ley del descanso sabático<sup>55</sup>. Al comienzo del evangelio, Lucas presentó a varios judíos piadosos que, aun observando concienzudamente la Ley, se mostraron abiertos a participar en el acontecimiento de la venida de Jesús (Zacarías, Isabel, Simeón, Ana: 1,5-6; 2,25.36-37). A modo de inclusión, al final del evangelio describe a José como un judío de ese mismo tipo.

*La descripción lucana de José de Arimatea.* El empleo inicial de *kai idou* (“Y he aquí”) en 23,50 corresponde al estilo lucano habitual<sup>56</sup>. Aunque en este pasaje Lucas depende de Marcos, reordena el material y lo complementa con inferencias, de lo cual resulta una presentación de José más extensa que la ofrecida por cualquier otro evangelio. “Un hombre por nombre [*onomatí*] José” representa una fórmula griega de identificación utilizada 27 veces en Lucas-Hechos (1 en Marcos, 1 en Mateo y 0 en Juan); de hecho, el evangelio propiamente dicho empezó en 1,5 con “un sacerdote por nombre Zacarías”. En la frase “que era [*hyparchōn*] miembro del consejo”, Lucas inserta su propio estilo (*hyparchein* se encuentra 40 ve-

<sup>55</sup> Lucas 23,56ab deja ver de manera explícita que esa segunda ley (conocida por los lectores gentiles) era importante, porque, una vez sepultado Jesús, las mujeres se volvieron para preparar especias y mirra “Y luego, durante el sábado, descansaron conforme al precepto”.

<sup>56</sup> Aparece 26 veces en Lucas; véase Fitzmyer, *Luke I*, 121. Feldkämper (*Betende*) cree que el relato de la sepultura comienza con 23,49, en virtud de la inclusión formada por la presencia de mujeres galileas al comienzo y al final (23,55-56) de la escena del sepelio. Pero el v. 49 dice que las mujeres estaban a distancia viendo las cosas que pasaban mientras *moría Jesús*. La mejor diagnosis es que la estructura lucana consta de dos escenas, una de la muerte y otra de la sepultura, cada una con mujeres galileas que observan o miran.

ces en Lucas-Hechos, 3 en Mateo, 0 en Marcos, 0 en Juan), en tanto que conserva *bouletēs* de Marcos, palabra que claramente designa aquí a un miembro del mismo sanedrín responsable de la muerte de Jesús (v. 51). Pero Lucas pospone la frase marciana “esperaba el reino de Dios” hasta haber calificado a este sanedrín de “hombre bueno y justo [*dikaios*”<sup>57</sup>], una descripción que sustituye “respetado” de Marcos y presta más atención al carácter moral que a su categoría dentro del sanedrín. Esta imagen del José lucano corresponde al modelo de judío piadoso representado por los personajes del comienzo de Lucas: Zacarías, antes mencionado, e Isabel, su esposa, eran “justos ante Dios” (1,6); Simeón, además de ser “un hombre justo”, “esperaba la consolación de Israel” (como el José lucano es justo y espera el reino de Dios)<sup>58</sup>. Así pues, a diferencia de Mateo, que hace de José un discípulo, Lucas sigue la pauta de Marcos y describe a José como un judío piadoso, observante de la Ley: como un hombre, en definitiva, que en el momento de la sepultura de Jesús no era discípulo suyo pero reunía las condiciones morales para serlo cuando reconociera que aquello que él esperaba había acontecido. Marcos nunca aclaró cómo alguien que “esperaba el reino de Dios” podía formar parte de un sanedrín que consideró a Jesús culpable de blasfemia y reo de muerte; pero Lucas resuelve el problema: José “no estaba de acuerdo [*sygkatabihesthai*] con la decisión [*boulē*] ni el proceder de ellos”<sup>59</sup>. En su análisis, Lucas refleja importante lenguaje de las Escrituras, porque los usos veterotestamentarios de *sigkatabihesthai* en el libro del Éxodo advierten a Israel: “No te pondrás de acuerdo con el malvado en un testimonio injusto [*adikos*]” (23,1) y “No entrarás en acuerdo con ellos [los habitantes paganos de Canaán] ni con sus dioses” (23,32)<sup>60</sup>. Según Lc 22,66.70, todos los miembros del sanedrín interrogaron a Jesús y, según 23,1, “toda la multitud de ellos” llevó a Jesús

<sup>57</sup> De las varias traducciones posibles de *dikaios* (“justo, recto, íntegro, santo”), “justo” parece aquí la más apropiada, como contraste con la injusticia del sanedrín.

<sup>58</sup> Lucas dice en 1,27 de la virgen María que está desposada “con un hombre llamado José”. Mediante esta disposición arquitectónica, donde al final de la narración hay un José de Arimatea semejante a los judíos piadosos del comienzo, ¿pretende Lucas ahora traernos a la memoria al esposo de María, o es casual la coincidencia de nombres?

<sup>59</sup> El juego de palabras con la paradoja de que el *bouletēs* no está de acuerdo con la *boulē* (Lucas-Hechos 9 veces, y ninguna en Marcos, Mateo y Juan) seguramente ha sido buscado. En cuanto al contenido, parece más una inferencia tendente a dar sentido a lo referido en Marcos que una información obtenida privadamente por Lucas. Porque, de ser cierto que Lucas tenía conocimiento de la excepción representada por José, nos habría preparado para ella en su relato del proceso en el sanedrín. Pero, como he señalado anteriormente, Lucas describió un sanedrín tan unánime como el de Marcos (14,53.55.64; 15,1: “todo, todos”).

<sup>60</sup> El único otro uso veterotestamentario se encuentra en la historia de Susana de Dn 13,20, donde los viejos lascivos pretenden que ella “consienta”.

ante Pilato. Sin embargo, aquí nos encontramos con un sanedrita que no ha violado los mandatos de Dios a Israel poniéndose de acuerdo contra Jesús con jueces injustos en el sanedrín o con los romanos<sup>61</sup>.

En el v. 51b Lucas vuelve a copiar de Marcos información importante sobre José. A la noticia marcana de que José era de Arimatea, Lucas añade para sus lectores gentiles “una ciudad de los judíos”, dando a entender que esa localidad estaba en Judea, del mismo modo que habló de “Cafarnaún, una ciudad de Galilea” (4,31). ¿Pretende también Lucas señalar a sus lectores que, aunque Jesús ha sido condenado y escarnecido como “el rey de los judíos” (23,3.37), había un hombre bueno y justo de “una ciudad de los judíos” que le dio sepultura? Más adelante, en §47, veremos cómo Lucas desarrolla el papel de las mujeres observadoras más que Marcos/Mateo: José, de una ciudad de Judea, y las mujeres galileas tienen el protagonismo en el relato lucano de la sepultura. Sólo al final de la descripción de José añade Lucas el dato marcana de que “esperaba el reino de Dios” (como Lc 2,25 dejó “esperaba la consolación de Israel” para el final de la descripción de Simeón). En realidad, Lucas ha estado interpretando esa frase a lo largo de la descripción; pero ahora, al final, pueden los lectores entenderla plenamente tal como él quiere que sea entendida<sup>62</sup>.

*José y Pilato (23,52)*. “Este hombre, habiendo venido ante Pilato, pidió el cuerpo de Jesús” representa un ejemplo de coincidencia verbal entre Lucas y Mateo (27,58) en nueve palabras griegas. Este caso, más otro del que hablaremos en la próxima sección (§47), lleva a algunos especialistas, como F.-M. Braun (“Sépulture”), a suponer que Mateo y Lucas tuvieron una fuente distinta de Marcos. Otros, como Büchele, piensan que los dos evangelistas fueron influidos aquí por la tradición oral. En conjunto, me inclino más por la segunda solución, aunque probablemente es innecesario recurrir a la tradición oral. Las cinco últimas palabras griegas (= “pidió el cuerpo de Jesús”) son exactamente las mismas que tiene Marcos; de hecho, la coincidencia entre Mateo y Lucas frente a Marcos consiste sólo en dos palabras. La primera, *houtos* (“éste/este hombre”), esca-

<sup>61</sup> No hay necesidad de armonizar históricamente “todos” de Lucas con esta excepción representada por José, postulando que él no estaba en el sanedrín en el momento de la votación: tal armonización va en dirección opuesta al intento literario del evangelista. Claramente, Lucas pretende presentar a José como un hombre dotado del coraje de disentir.

<sup>62</sup> Burkitt (“Note”) apunta que un pequeño fragmento uncial del *Diatessaron*, encontrado en Dura Europos y datado en el siglo III, contiene el texto de Lc 23,51 en un griego que claramente no es traducción del antiguo siríaco. Esto ayuda a apreciar que Taciano utilizó para su “armonía” textos evangélicos griegos no diferentes de los que conocemos.

samente significativa, surge de la necesidad de introducir un sujeto después de haber descompuesto el complicado versículo Mc 15,43 en segmentos más manejables. Tal proceso de simplificación es normal en Mateo y Lucas. La segunda coincidencia estriba en el uso del participio *proselthōn* (*proserchesthai*) con el dativo, en vez de la forma conjugada *eisēlthen* (*eiserchesthai*) con *pros*, como Marcos. El empleo de un participio es parte de la refundición gramatical con que se trata de simplificar. Reducir la acumulación tautológica de preposiciones del texto marcana (*eis-* como parte del verbo, más *pros*) a *pros-* en función de prefijo verbal es una evidente mejora que pudo habersele ocurrido independientemente a cada uno de los dos evangelistas, y más habida cuenta de que ellos usan el verbo *proserchesthai* con mucho mayor frecuencia que Marcos (52 veces Mateo, 20 Lucas, 5 Marcos).

Como Mateo, pero presumiblemente con independencia de él, Lucas omite el material de Mc 15,44-45 relativo al asombro de Pilato por la pronta muerte de Jesús y a su llamamiento al centurión para confirmar este punto. Incluso es más radical que Mateo en su simplificación, no conservando nada que recuerde Mc 15,45b: “Concedió el cadáver a José”. (Pero el hecho de que José haya pedido el cuerpo a Pilato confirma la idea ya expuesta [tomo I, p. 1007] de que Lucas quería dar a entender a sus lectores que los romanos habían realizado la ejecución física.) Sólo por el comienzo del versículo siguiente (23,53: “Y habiéndolo bajado”; véase §47) se sabe que el Pilato lucano accedió a la petición de José.

## El ruego<sup>63</sup> para dar sepultura a Jesús, según Jn 19,38a

En la escena joánica anterior, a fin de que los cuerpos no siguieran en la cruz el sábado, “los judíos... rogaron [*erōtan*] a Pilato que se les quebrasen las piernas y fueran retirados [*airein*]” (19,31). Juan ha indicado implícitamente que Pilato accedió a la primera parte del ruego, porque los soldados fueron y quebraron las piernas de los que habían sido crucificados con Jesús (19,32); pero no ha dicho nada sobre la realización de la segunda parte: que fueran retirados (19,32). Sobre este asunto vuelve ahora, en 19,38a, al presentar a José rogando a Pilato “que le permitiese retirar [*airein*] el cuerpo de Jesús”<sup>64</sup>. Se puede percibir cierto antagonismo entre los

<sup>63</sup> Todos los sinópticos emplean *aitein* (“pedir, demandar”), mientras que Juan, como antes en 19,31, utiliza *erōtan* (“preguntar, rogar, solicitar”).

<sup>64</sup> Nótese que ni en Jn 19,31 en relación con los judíos ni aquí con respecto a José de Arimatea, se dice que hayan ido a ver a Pilato, acción referida, en cambio, por los tres sinópticos y *EvPe*. Sobre si Juan consideraba a Pilato presente en el lugar de la

dos ruegos de que sea retirado el cuerpo, puesto que Juan explica que José era un discípulo de Jesús oculto por miedo a “los judíos”. Si Pilato lo sabía, entonces, al acceder al ruego de José, estaba denegando a “los judíos” la segunda parte de lo que ellos habían solicitado en 19,31, porque ciertamente no querían que se diera a Jesús una sepultura digna. Tal independencia de acción sería consonante con el desdén mostrado anteriormente por Pilato hacia las iniciativas de “los judíos” contra Jesús (18,31; 19,15.21-22). ¿O debemos pensar que Pilato no conocía la adhesión de José a Jesús y consideró el ruego de ahora simplemente como un recordatorio de que lo solicitado antes tenía una segunda parte? En tal caso, al responder positivamente a José, Pilato pensaría que estaba complaciendo a “los judíos”.

No hay modo de saber con certeza cómo quería Juan que se entendiera la actitud de Pilato. La oscuridad, sin embargo, podría indicar que en una etapa preevangélica de la tradición joánica, José no era (todavía) un discípulo de Jesús, sino el portavoz de “los judíos” en el ruego sobre el quebramiento de las piernas de los crucificados y la retirada de sus cuerpos (19,31), y que ambas cosas le fueron concedidas. Más tarde, cuando José llegó ser distinguido de los judíos hostiles (al haberse hecho creyente y por ello discípulo), se elaboró un nuevo ruego (19,38) para José reutilizando el lenguaje del primero (*erētan* y *aitein* en los dos)<sup>65</sup>. De ser cierto, esto significaría que el material de 19,31-37 (que no tiene paralelos sinópticos) y al menos algo del material de 19,38-42 (que los tiene, salvo para el papel de Nicodemo) formaban un relato consecutivo. Tal hipótesis es incompatible con la de que Juan utilizó en 19,31-42 dos cuerpos de material distintos.

*La descripción joánica de José de Arimatea.* Comoquiera que fuere, en su forma habitual, Jn 19,38a, como sus paralelos sinópticos, representa una etapa de la tradición sobre José en la que su posterior adhesión al cristianismo fue retrotraída a su situación anterior a la sepultura de Jesús. Ya hemos visto que ante la dificultad creada por la imagen marcana de un José sanedrita prominente, que, como tal, debería de haber votado contra Jesús, Mateo optó por simplificar omitiendo la relación de José con el sanedrín y convirtiéndolo en discípulo antes del sepelio, mientras que Lucas lo man-

crucifixión, cf. p. 1388, *supra*. El vago sintagma “después de estas cosas”, de 19,38a, tiene una función continuativa y un carácter claramente redaccional.

<sup>65</sup> En p. 1437, *supra*, mencioné una lectura variante de 19,38a (códice Sinaiticus, Taciano, VL, alguna versión sahídica) con un sujeto plural: “*Vinieron*, pues, y *retiraron* su cuerpo”. Esta lectura, que Boimard y Bultmann consideran original, quizá refleje la anterior etapa de la tradición joánica en que José actuaba de acuerdo con los judíos que hicieron el ruego en 19,31. O podría ser simplemente una mejora efectuada por un escriba con el fin de preparar el camino para la aparición de Nicodemo en 19,39-40; de él junto con José se dirá: “Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús”.

tuvo como sanedrita, pero subrayando que no había estado de acuerdo con la decisión de los otros. Pues bien, la descripción joánica de José reúne algo de esos dos enfoques. Primero, como en Mateo, José es discípulo de Jesús<sup>66</sup>. Segundo —y Juan se acerca en esto más a Lucas—, era un discípulo oculto por miedo a “los judíos”. En la próxima parte de la escena joánica (§47), será interesantísimo ver a José asociado en el sepelio con Nicodemo, un magistrado de los judíos (= sanedrita), que es favorable a Jesús y está en desacuerdo con las mismas autoridades de las que forma parte (7,50-52). Juntos, el José joánico y Nicodemo representan las diferentes visiones de José que encontramos en Mateo y Lucas. Pero, además, el dato joánico de que José ocultaba su condición de discípulo de Jesús “por miedo a los judíos” crea cierta semejanza con algo sólo referido en Marcos (15,43): que José tuvo que cobrar valor para entrar a presencia de Pilato.

*José y Pilato.* Ya quedó señalado que al rogar José a Pilato que le permitiese retirar el cuerpo de Jesús duplicó el ruego de “los judíos” en 19,31. Con otras palabras que Marcos (“concedió el cadáver”) y Mateo (“ordenó que le fuera entregado [el cuerpo]”), Juan narra la aquiescencia: “Pilato accedió [*epitrepein*]<sup>67</sup>”. En este evangelio, que ha dado a Pilato un papel mayor que en ningún otro, la última acción del prefecto es en favor de un discípulo de Jesús. Que no podamos decir si Pilato conocía o no tal circunstancia del peticionario es oportuno en el caso de un personaje al que Juan ha presentado como atrapado en medio de presiones y siempre incapaz de decidir: el hombre que preguntó “¿Qué es la verdad?” (18,38) en respuesta a quien era la verdad (14,6) y estaba frente él dirigiéndole una invitación retadora: “Todo el que es de la verdad oye mi voz” (18,37). Tampoco sabemos si, aunque fuera al final y débilmente, Pilato la había llegado a oír.

## La petición para dar sepultura a Jesús, según *EvPe*, y el desarrollo de las leyendas sobre José

En los evangelios canónicos hemos visto una línea de evolución por la que José, de ser un sanedrita piadoso interesado en observar la ley re-

<sup>66</sup> Curtis (“Three”, 442-43) cree que Juan depende aquí de Mateo, aunque el vocabulario difiere significativamente (Juan utiliza el nombre, en tanto que Mt 27,57 emplea el verbo *mathēteuēn*, mateano en tres de sus cuatro apariciones en el NT). La actitud hacia José en todos los evangelios permite suponer que acabó por hacerse cristiano, lo cual pudo ser causa de que, independientemente uno del otro, los dos evangelistas mencionaran su condición de discípulo.

<sup>67</sup> Se trata del único uso de este verbo por Juan (Marcos lo emplea 2 veces; Mateo, 2; Lucas-Hechos, 9).

lativa a dar sepultura a los crucificados, fue pasando a la categoría de discípulo ejemplar de Jesús. *EvPe* nos ofrece un vislumbre de ulteriores cambios en el siglo II. Aquí, aun antes del proceso, se nos ha dicho que José era amigo del Señor (2,3), incluso uno que viajaba con él, porque había visto las muchas cosas buenas hechas por Jesús (6,23). En la parte conservada de *EvPe* no hay indicación de que José fuera sanedrita, aunque es descrito como presente durante el proceso de Jesús ante Herodes y sabe que están a punto de crucificarlo<sup>68</sup>. De hecho, puesto que no se le identifica como “de Arimatea”, y dado que también es amigo de Pilato, los lectores del fragmento de *EvPe* llegado hasta nosotros no sabrían que José era judío a menos que reconocieran como característicamente judío su nombre.

En “vino ante Pilato y pidió el cuerpo del Señor para [darle] sepultura” (2,3), *EvPe* se ciñe bastante a Mt 27,58. (Nótese que ahora no hay necesidad de valor como en Mc 15,43, porque José es amigo de Pilato.) Pero difiere considerablemente de los evangelios canónicos por cuanto sitúa antes de la crucifixión la visita de José a Pilato y presenta a éste como no autorizado para acceder a la petición. En una escena que revela hasta qué punto desconoce el autor las realidades de la Judea del siglo I, Pilato tiene que pedir a su vez el cuerpo de Jesús a Herodes, que es el juez y gobernante supremo. Mientras que en Lc 23,12 Herodes y Pilato estuvieron enemistados hasta el proceso de Jesús, en *EvPe* 2,5 Herodes emplea la expresión “hermano Pilato” para dirigirse a él<sup>69</sup> y, hablando como un judío observante (!), instruye brevemente al romano sobre las sutilezas de la ley judía pertinentes a enterrar antes del sábado<sup>70</sup>. Tal instrucción nos dice que *EvPe* sitúa el proceso y la muerte de Jesús en viernes, y sólo a continuación, en 2,5c, nos enteramos de que ése es (también) el día anterior al “primer día de su fiesta de los Ázimos” (en acuerdo parcial con Juan [19,14], para quien éste es el “día de preparación para la Pascua”). Una explicación ulterior cita en paráfrasis la ley específica a que se debe la urgencia de sepultar a Jesús

<sup>68</sup> Es recomendable la cautela al juzgar esta información de 2,3, porque el modo en que José es mencionado sugiere que él ya había aparecido en la parte perdida de *EvPe*.

<sup>69</sup> Ninguno de estos dos personajes se dirige nunca al otro en los evangelios canónicos. La fórmula “hermano” podía ser protocolaria entre soberanos (Josefo, *Ant.* 13.2.2; §45); pero también se empleaba para los saludos en las cartas de personas corrientes.

<sup>70</sup> Como en Mc 15,42, Lc 23,54 y Jn 19,31, la prisa por dar sepultura deriva de que el día siguiente es sábado. Ya he comentado que *EvPe* 7,27 muestra falta de memoria o confusión cuando, después de la muerte de Jesús, describe a Pedro y a los otros miembros de los Doce (cf. 14,59) “haciendo duelo y llorando, noche y día, hasta el sábado”.

y que ha estado implícita en los evangelios canónicos: “Que el sol no se ponga sobre quien es ejecutado” (véase Dt 21,22-23).

En respuesta a la petición efectuada a través de Pilato, Herodes nunca dice directamente que el cuerpo vaya a ser entregado a José; sin embargo, eso acaba sucediendo aunque sea de una manera tortuosa. En 6,21, los judíos que han ejecutado a Jesús sacan los clavos de las manos del Señor y ponen su cuerpo en el suelo. Entonces tiembla toda la tierra, y ellos sienten gran temor. Sólo después de la larga oscuridad que se apoderó de toda Judea (6,15), cuando el sol vuelve a brillar (6,22), los judíos se alegran y entregan el cuerpo a José para que lo sepulse. En una anterior etapa de la tradición (tal como yo la reconstruiría), los judíos (uno de los cuales era José) obtenían el cuerpo de Jesús; pero ahora se lo dan a José (que parece no ser uno de ellos), “porque era uno que había visto cuántas cosas buenas él [i. e., el Señor] hizo” (6,23). No está claro lo que hay detrás de ese “porque” (*epeidē*): ¿dieron los judíos el cuerpo a José porque era una persona bien dispuesta a causa de lo que había visto —interpretación que implica consideración de los judíos hacia Jesús—, o, en una *constructio ad sensum*, la frase iniciada con “porque” indica la razón por la que José ha pedido el cuerpo?

*EvPe* representa sólo el comienzo de una leyenda florida sobre José. En los *Hechos de Pilato (Evangelio de Nicodemo)* 12, los judíos arrestan y encarcelan a José por haber dado sepultura al cuerpo de Jesús. En 15-16 José se defiende ante los jefes de los sacerdotes, contando cómo Jesús se le apareció durante ese encarcelamiento. En 17 refiere que Jesús descendió a los infiernos y resucitó de entre los muertos, tras lo cual José lleva a los jefes de los sacerdotes a Arimatea para que vean resucitados a Simeón y sus hijos. Pero el desarrollo más asombroso de la leyenda acontece en la Inglaterra medieval y se encuentra recogido en historias eclesiásticas de la abadía de Glastonbury<sup>71</sup>. Habiendo sido compañero del apóstol Felipe en la Galia, José se trasladó a Inglaterra, donde se le concedió una isla (Glastonbury, la Avalón del ciclo artúrico) en los pantanos. Treinta y un años después de la muerte de Jesús y quince de la ascensión de María, levantó en honor de María una iglesia construida con zarzo. Hacia 1400 se decía que José había llevado a Inglaterra el Santo Grial, o incluso un vaso que contenía la sangre de Jesús. Ello daba a Inglaterra la gloria de tener una Iglesia fundada en tiempos apostólicos, como sucedía con España, evangelizada por Santiago, el hermano de

<sup>71</sup> Sobre todo esto, cf. J. Armitage Robinson, *Two Glastonbury Legends* (Cambridge Univ., 1926); R. F. Treharne, *The Glastonbury Legends* (Londres: Cresset, 1967).

Juan (según una tradición del siglo VII finalmente localizada en Compostela), y con Francia, visitada por María (Magdalena), Lázaro y Marta (según una tradición del siglo XI difundida principalmente en la región de Marsella). José pasó a las leyendas del rey Artús o Arturo, deviniendo parte de la visión del Santo Grial en la obra de sir Thomas Malory, *La muerte de Artús* (siglo XV). Un toque final, y la leyenda nos presenta a José convertido en mercader y tío de Jesús que lleva consigo a Jesús de niño en un viaje que los conduce a Britania<sup>72</sup>. William Blake plasmó la especulación sobre esa visita de Jesús en el magnífico poema "Jerusalén" (que a su vez devino un himno vibrante):

¿Y aquellos pies hollaron ayer  
los verdes montes de esta tierra?

¿Y visto fue el Cordero de Dios  
en gratos pastos de Inglaterra?

¿Y al fulgurar la divina faz  
de este país se fue la niebla?

¿Y se erigió aquí Jerusalén,  
en un lugar ahora en tiniebla?

¿Quién habría previsto semejante futuro (en la literatura, sí, pero no en la realidad) para un personaje que empezó simplemente como un "respetado miembro del consejo que también él mismo esperaba el reino de Dios"?

#### ANÁLISIS

Aquí, en §46, hemos iniciado tres secciones dedicadas a comentar la sepultura de Jesús. La tercera sección (§48) estudiará los sucesos día siguiente, es decir, el descanso sabático de las mujeres, y la obtención por los fariseos de una guardia para vigilar el sepulcro. En consecuencia, sólo las dos primeras secciones (46 y 47) tratan realmente sobre el sepelio. Que yo me refiera a ellas como "parte primera" y "parte segunda" obedece simplemente a la necesidad de presentar mis COMENTARIOS en unidades de tamaño manejable. Desde la perspectiva de los evangelistas, ambas partes son una sola y constituyen una narración unificada, relativamente breve, de la sepultura de Jesús. Para determinar cómo se desarrolló será útil estudiar su estructura interna y su relación externa con los relatos de la crucifixión y de la resurrección.

### A. Estructura interna de los relatos de la sepultura

A pesar de su relativa brevedad y de su cohesión interna, los relatos de la sepultura parecen ser mixtos en el origen. Lo que hace José de Arimatea es el factor más relevante en todos ellos; pero en un segundo plano están la presencia y la acción de uno o más personajes. En Marcos/Mateo, el segundo plano lo ocupan las dos Marías, que son mencionadas en un solo versículo y tienen la modesta función de observar (Marcos) o de estar sentadas frente al sepulcro. En Lucas, la referencia a las mujeres es más extensa: siguen a José cuando baja a Jesús de la cruz y lo deposita en el sepulcro; y, tras haber visto dónde era colocado Jesús, se vuelven para preparar especias y mirra. La atención que presta Lucas a esas mujeres las coloca dentro de este relato en un lugar casi tan prominente como el de José. En Juan, en lugar de las mujeres aparece Nicodemo. Aunque él y José trabajan juntos en la preparación del cuerpo de Jesús y en su colocación en el sepulcro, es Nicodemo quien inicia el proceso del sepelio trayendo mirra y áloe, con lo cual se convierte en la figura predominante. En *EvPe*, los elementos de la crucifixión se encuentran esparcidos: antes de la crucifixión, la petición del cuerpo (2,3-5); después de la muerte de Jesús, la oscuridad, el temblor de tierra y el traslado del cuerpo al sepulcro (6,21-24), y, tras la petición por los fariseos de una guardia para la vigilancia ese lugar, la colocación de una piedra que lo cierra (8,32). Aquí, además de José, los judíos o las autoridades desempeñan un importante papel accediendo a la petición y sellando el sepulcro.

El equilibrio entre José y los otros personajes en los relatos de la sepultura a menudo deja percibir el interés teológico de los evangelistas. En sí, la acción de José de dar sepultura a Jesús no hace sino concluir la crucifixión; pero la presencia de uno o más personajes secundarios permite otras funciones. La mención de las mujeres en los sinópticos apunta al domingo y al descubrimiento por ellas del sepulcro vacío. De hecho, en Lucas esta orientación pasa a ser lo predominante en un sepelio que concluye con la preparación por las mujeres de las especias y la mirra que piensan utilizar el domingo. Como veremos en §47, la presencia de Nicodemo ayuda a Juan a mostrar como un triunfo la sepultura de Jesús, lo cual es apropiado en un evangelio donde la crucifixión ha adquirido el carácter de una exaltación victoriosa. El acrecentado papel de los judíos en el relato de la sepultura según *EvPe* (Herodes accede a la petición sobre la entrega del cuerpo; los fariseos, los ancianos y los escribas toman parte en la colocación de la piedra para sellar el sepulcro) no es sorprendente, habida cuenta de que en este evangelio *ellos* han juzgado, condenado y crucificado a Jesús. Antes vimos la marcada predisposición antijudía de *EvPe*, y aquí la actividad subsiguiente ayuda a evidenciar que la malevolencia de las autoridades judías hacia el Hijo de Dios no termina con su muerte.

<sup>72</sup> E. Jung y M.-L. von Franz, *The Grail Legend* (Boston: Sigo, 1986) 344.

Estas observaciones sobre la estructura interna de los relatos de la sepultura van a ser complementadas ahora, al estudiar la relación externa de esas narraciones con las inmediatamente anteriores y posteriores a ellas.

## B. Relación externa con los relatos de la crucifixión y resurrección<sup>73</sup>

Algunos autores sostienen que las apariciones de Jesús resucitado eran antes referidas separadamente del RP, el cual terminaba con el relato de la crucifixión o el de la sepultura. Es una tesis defendible sólo en teoría, porque existen pocos indicios que la apoyen. Aparte de ciertas obras gnósticas del siglo II e incluso posteriores (a veces llamadas “evangelios”) que se presentan como revelaciones de Jesús resucitado sin una narración previa de su ministerio, los evangelios canónicos y *EvPe* agregan material de las apariciones a los relatos de la crucifixión y la sepultura. Las predicciones de Jesús sobre la suerte del Hijo del hombre (APÉNDICE VIII, A2), que en sus líneas básicas pueden ser independientes de los RP canónicos, añaden la resurrección a la muerte. La tradición prepaolina de 1 Cor 15,3-5 refiere sucesivamente que Cristo murió, fue sepultado, resucitó. La pasiva de *thaptein* allí usada aparece también en un discurso de Hch 2,29 que compara a David con Cristo y Hch 13,29 refiere: “Habiéndolo bajado de la cruz lo pusieron en el sepulcro”.

Aunque los indicios militan contra la separación de la crucifixión, la sepultura y la resurrección como si fueran tradiciones totalmente distintas, poco aclaran realmente sobre la antigüedad de los *relatos* de la sepultura y resurrección y sobre la relación entre ellos<sup>74</sup>. Podemos dar por cierto que, según los primeros cristianos, Jesús recibió sepultura después de morir en

<sup>73</sup> Aquí estoy ante todo interesado en lo que esta relación nos dice sobre la composición del relato de la sepultura. Sin embargo, en el último párrafo de la presente subsección B prestaré atención a cómo funciona este relato entre los de la crucifixión y la resurrección en los respectivos evangelios.

<sup>74</sup> Dhanis (“Ensevelissement”, 375) examina la idea de que el RP premarcano contenía un relato de la sepultura reflejado en su totalidad o en parte por Mc 15,42-47, tesis sostenida, entre otros, por Cerfaux, Michelis, Táyler (probablemente) y Vagany. Algunos de ellos (p. ej., Taylor) piensan que no incluía material sobre el sepulcro vacío. Matera (*Kingship*, 50-51) se une a Broer y Schenke en argüir que el relato de la sepultura de Mc 15,42-47 y el del sepulcro vacío de 16,1-8 estaban separados originariamente. Más adelante hablaré de un relato preevangélico de la sepultura y de una tradición preevangélica del hallazgo por María Magdalena del sepulcro vacío; pero reitero mi convicción de que no es posible reconstruir exactamente todo un RP premarcano (§2 C2). Tampoco estoy seguro de que en el nivel premarcano hubiese una *narración* desarrollada sobre el sepulcro vacío.

la cruz; pero, fuera de los evangelios y de Hechos, los datos neotestamentarios no nos dicen dónde fue sepultado, ni qué se hizo durante esa operación y por quién. Para ilustrar acerca del problema recordamos que, aunque la mayor parte de los especialistas reconocen como muy tempranas las noticias de apariciones de Jesús resucitado, muchos creen que el material concerniente a las mujeres en el sepulcro vacío tiene un origen relativamente tardío en el siglo I. (Y se podría establecer una ulterior distinción entre: a) el conocimiento primitivo del descubrimiento por María Magdalena del sepulcro vacío y b) el relato, posteriormente desarrollado, de cómo unos ángeles revelaron por qué Jesús no estaba ya en el sepulcro.) El *relato* sobre la sepultura de Jesús en el sepulcro y la presencia allí de las mujeres ¿se debe datar en el mismo período formativo que los relatos del sepulcro vacío, como una especie de derivación regresiva a partir de ellos? Por ejemplo, la referencia de que las mujeres sabían el domingo dónde se hallaba el sepulcro y cómo estaba cerrado ¿llevó a conjeturar que ellas habían estado observando durante el sepelio? Pero la teoría de la derivación regresiva no explica la presencia protagonista de José de Arimatea en los relatos sobre la sepultura. A la luz de lo que antes vimos respecto a la estructura interna de ellos, se podía responder a esa objeción teorizando que en el relato de la crucifixión había una narración básica relativa a José y la sepultura y que sólo la mención de las mujeres en Marcos (seguido por Mateo y Lucas) se formó a partir del relato del sepulcro vacío. Si Juan fue independiente de Marcos, el hecho de que haya una breve referencia a José en Jn 19,38 y de que las mujeres no estén presentes en el sepelio podría apoyar esa teoría<sup>75</sup>. Hablo de una “narración básica”, porque es claramente perceptible un ulterior desarrollo en el período de escritura de los evangelios, a juzgar por las diferencias entre la descripción marcana de José como un sanedrita y su descripción por los evangelistas posteriores, en la que ya es discípulo de Jesús o un sanedrita que no estuvo de acuerdo con la decisión contra él.

Un poco más adelante voy a trabajar con esta teoría para ver cuál puede ser el material más antiguo en el relato de José y la sepultura. Pero antes permítaseme comentar brevemente acerca de cómo los distintos evangelistas encajan la escena de la sepultura en la estructura del respectivo RP. Lo que se ha sugerido sobre la composición de este relato nos da la clave del uso que hace él Marcos: la sepultura es una transición entre la muerte de Jesús y el relato del sepulcro vacío a causa de la resurrección, con José

<sup>75</sup> Dejo para el ANÁLISIS de §47 las consideraciones sobre el origen del papel de Nicodemo, personaje que sólo se encuentra en Juan. Muchas peculiaridades de *EvPe*, p. ej., que Pilato pida el cuerpo a Herodes o que los fariseos, los ancianos y los escribas trabajen en sábado rodando una gran piedra contra la puerta del sepulcro, son creaciones polémicas de la narración popular.



apuntando hacia atrás, a lo que ya ha sucedido, y las mujeres apuntando hacia delante, a lo que va a suceder. Lucas sigue aquí a Marcos muy de cerca, si bien equilibra más el relato aumentando el papel de las mujeres. Hay también un pequeño cambio lucano de carácter estructural en el acentuado paralelismo entre 23,47-49 y 50-56a: cada uno de estos dos pasajes concluye con la información de que las mujeres galileas han estado observando lo ocurrido. (Al cambiar los nombres de las mujeres, Marcos y Mateo no facilitan el paralelismo.) Mateo y Juan hacen un uso estructural único de la narración sobre la sepultura en relación con los relatos de la crucifixión y resurrección. La escena mateana de la sepultura (27,57-61) no es simplemente una continuación del relato de la crucifixión. Unida al episodio peculiarmente mateano de la guardia en el sepulcro (27,62-63) y a los tres de la resurrección (28,1-10. 11-15, 16-20) para dotar al evangelio de un final en cinco episodios, a juego con el principio en cinco episodios (correspondientes al relato de la infancia: 1,18-25; 2,1-12, 13-15, 16-18, 19-23). Este análisis estructural (que yo apoyo) y otros enfoques de la estructura mateana serán examinados detalladamente en la subsección A del ANÁLISIS de §48 (cf. especialmente cuadro 9), cuando hablemos de la guardia en el sepulcro y sobre la continuación de este tema en el relato de la resurrección. Si en cuanto a la estructura la escena mateana de la sepultura apunta claramente hacia delante, la correspondiente escena de Juan (19,38-42) apunta hacia atrás. Es el episodio 6 en la estructura quiástica del relato joánico de la crucifixión (véase cuadro 7, p. 1083). Estrechamente vinculado al episodio 5 (19,31-37), ambos constituyen el par de episodios últimos, parcialmente equiparables a los dos primeros (19,19-22, 23-24). En el comentario de §47 verán los lectores la importancia de ese tipo de estructura a la hora de definir como un positivo acto de alabanza el papel de Nicodemo en la escena de la sepultura. Pero aquí nos centraremos en la detección del material preevangélico subyacente a las versiones de esa escena tal como han llegado hasta nosotros.

### C. Tradición preevangélica del relato de la sepultura

Vamos a examinar tres elementos: la indicación temporal, la descripción de José de Arimatea y la sepultura que éste dio a Jesús.

1. INDICACIÓN TEMPORAL. En todos los evangelios canónicos se indica el día de la sepultura de Jesús designándolo como *paraskeuē*, “día de preparación”<sup>76</sup>, con la implicación de que el sepelio tuvo lugar necesariamente

<sup>76</sup> En Mateo (27,62), el sintagma “después del día de preparación” introduce el episodio (§48) sobre la guardia en el sepulcro.

te antes del comienzo del sábado<sup>77</sup>. Varios factores inducen a pensar que esta indicación temporal es premarcana. Primero: traduce el hebreo *‘ereb* (víspera, “día anterior”), por lo cual puede reflejar una etapa semítica en la formación de los evangelios. Segundo: Marcos aclara doblemente el significado de *paraskeuē* con las especificaciones “siendo ya el atardecer” y “esto es, víspera de sábado”. Difícilmente habría creado él un término que tuviera que explicar de esta manera; lo emplea porque es tradicional. Tercero: Juan (a quien repetidamente hemos encontrado independiente de Marcos) utiliza tres veces *paraskeuē*, una para referirse al momento en que Pilato sentencia a Jesús (19,14) y las otras dos en relación con el sepelio (19,31.42). Si Juan hubiera inventado el término, lógicamente le habría dado el mismo significado en todas las ocasiones. Sin embargo, aprovecha su ambigüedad y, por un lado, lo presenta como día de preparación para la Pascua en 19,14, mientras que por otro coincide con Marcos (y con Mateo y Lucas) en darle el sentido de preparación para el sábado en las dos referencias del relato de la sepultura. Una explicación verosímil es que su significado de víspera de sábado era aquí demasiado tradicional para cambiarlo.

2. DESCRIPCIÓN DE JOSÉ DE ARIMATEA. En todos los relatos de la sepultura hay una necesidad de identificar a este personaje, derivada de que José no ha desempeñado antes ningún papel conocido en la historia de Jesús<sup>78</sup>. En el COMENTARIO sobre Mc 15,34 expresé mi idea de que la descripción “respetado miembro del consejo que también él mismo esperaba el reino de Dios”<sup>79</sup> significaba que José era un sanedrita que, dada su piedad de carácter religioso, y a pesar de la condena de Jesús por el sanedrín, sintió la obligación de enterrar antes de la puesta del sol a aquel crucificado, según imponía la Ley. Parece muy improbable que la identificación de José como sanedrita sea creación de Marcos: resultaría incoherente con sus hostiles generalizaciones respecto a los miembros del sanedrín, a todos los cuales culpa de la muerte de Jesús (14,55.64; 15,1). En cuanto a Juan, al tratar sobre la relación entre 19,31 y 19,38a sugerí que en una etapa temprana del pensamiento joánico se asociaba a José con “los judíos” que soli-

<sup>77</sup> Lógicamente, el día objeto de la preparación tenía que ser importante. En los sinópticos, a diferencia de Juan, ese día (que iba a comenzar al anochecer), podía no corresponder a aquel en que se comía la Pascua.

<sup>78</sup> Ni siquiera los evangelios posteriores a Marcos, que presentan a José como un discípulo de Jesús o un sanedrita bien dispuesto hacia él, contienen una escena anterior en que se haya mencionado su presencia. Para *EvPe*, véase n. 68, *supra*.

<sup>79</sup> Según Braun (“Sepulture”, 37), ésta era la información original sobre José y todo lo demás que los evangelios dicen sobre él no representa sino retoques cristianos de ese primer retrato.

citaron la retirada de los cuerpos y, por tanto, con el grupo que pidió la muerte de Jesús (19,7)<sup>80</sup>. Sólo a causa de su discipulado posresurreccional, su petición del cuerpo de Jesús llegó a ser vista como rival de la efectuada por “los judíos”<sup>81</sup>. Esto significaría que, con lenguaje muy diferente, las tradiciones preevangélicas subyacentes a Marcos y Juan coincidían en su visión de José, una visión que no correspondía al enfoque de ninguno de los dos evangelistas.

3. SEPULTURA RÁPIDA Y MÍNIMA<sup>82</sup>. Por lo poco que narran sobre la actuación de José, los evangelistas (incluso los que lo presentan como un discípulo de Jesús) dan la impresión de que se realizó un entierro expeditivo y reducido a lo imprescindible<sup>83</sup>. José pide el cuerpo de Jesús a Pilato; éste accede; José toma el cuerpo, lo envuelve en lienzo(s) y lo coloca en un sepulcro (cercano). No hay mención de que el cuerpo sea lavado o ungido inmediatamente antes del sepelio<sup>84</sup>. Sólo con la modificación del relato básico en los evangelios posteriores por influjo del progresivo ennoblecimiento de José, se detalla que el lienzo era “blanco

<sup>80</sup> Ésta no es la solución habitual, porque muchos especialistas ven la petición de “los judíos” en 19,31ss y la de José como dos tradiciones rivales incorporadas a Juan. Por ejemplo, Boismard (*Jean*, 444-45) cree distinguir cada tradición con sus respectivas adiciones hasta el medio versículo. En otra complicada construcción, Loisy (*Jean*, 496) sugiere que la tradición que empezó en 19,31 fue retomada en 19,40a.41-42, de lo que se infiere que quienes dieron sepultura a Jesús fueron “los judíos”. A esa tradición básica se añadieron por separado la sepultura por José (19,38), tema procedente de los sinópticos, y la sepultura por Nicodemo.

<sup>81</sup> Retrospectivamente se podía ver que, aunque la intención de “los judíos” había sido hostil, el hecho de que José se ocupase de la sepultura fue realmente para bien. Facilitaba la captación de este matiz la doble presentación del ruego: la primera vez con hostilidad y la segunda con mejor intención.

<sup>82</sup> Al dividir el relato de la sepultura en dos partes con el fin de obtener unidades de tamaño adecuado para el comentario, he situado la sepultura propiamente dicha en la parte segunda (§47). Aquí ofrezco sólo líneas generales, dejando los detalles para la sección siguiente.

<sup>83</sup> El entierro narrado en Juan es menos austero y más acorde con la costumbre judía, pero tal mejora se debe a la intervención de Nicodemo. El comienzo del relato joánico, protagonizado por José, no difiere sustancialmente de la versión marcana.

<sup>84</sup> Ha habido intentos de armonizar la afirmación de que José era un discípulo con el austero entierro que dio a Jesús; se ha dicho, p. ej., que lo llevó a cabo con muchas de las formalidades habituales y que los evangelistas no creyeron necesario mencionarlas (así Blinzler; pero, entonces, ¿por qué mencionaron algunas, aunque no las más esperadas?); se ha dicho también que, por respeto a la significación de la sangre, no se lavó el cadáver ensangrentado (Bulst y entusiastas del Sudario de Turín); que José trató de comprar sustancias para la preparación del cuerpo pero las tiendas no disponían de ellas (Gaechter, Shea). Algunas de estas razones están traídas por los pelos y, lo que es más objetable, interpretan los evangelios por lo que *no* se dice en ellos, porque en el fondo (aunque sea inconscientemente) quienes las proponen no están de acuerdo con lo narrado.

puro”, que fue lavado el cuerpo (*EvPe*), que hubo especias (Juan: pero, a pesar de ello, no unción) y que el sepulcro era nuevo e incluso propiedad de José. Aunque seguramente la necesidad de actuar con rapidez motivó en parte la sobriedad del entierro en el relato básico, otra causa se desprende de la descripción de José: él es consecuente con el reinado (reino) de Dios, expresado en la ley que prescribe descolgar a quien ha muerto en la cruz y darle sepultura antes de la puesta del sol, pero también es alguien que, en ese momento, no tiene ninguna razón para honrar al reo ajusticiado.

He venido perfilando la narración preevangélica que se puede vislumbrar a través del relato de la sepultura de Jesús por José. (La cuestión de si la presencia de otros personajes proviene de tradición antigua será examinada, junto con otros detalles sobre la sepultura, en el análisis de §47.) ¿Cuánto de ello encierra historicidad? Que Jesús fue sepultado es históricamente un dato histórico. También se sabe con certeza que, por sus creencias, los judíos deseaban que eso se hiciera antes de la llegada del sábado (que además pudo ser día festivo), y lo que hay escrito no nos permite pensar que no fuera respetado tal deseo. En cuanto a que José de Arimatea se encargara del sepelio es muy probable, puesto que cuesta concebir que, sin base en nada, hubiera surgido la noción cristiana de un sanedrita judío que obró bien, dada la hostilidad de los primeros escritos cristianos hacia las autoridades judías responsables de la muerte de Jesús. Además, que tal personaje sea presentado invariablemente como “de Arimatea”, una localidad muy difícil de identificar y que no sugiere ningún simbolismo escriturístico, hace la tesis de la invención aún más improbable<sup>85</sup>. Ya la simple razón de que los evangelios posteriores tuvieran que ennoblecer la figura de José y dar un carácter más honroso al entierro indica que antes no hubo una creación libre de lo que he postulado como relato básico.

<sup>85</sup> R. Mahoney (*Tivo*, 112) no cree que por las referencias evangélicas se pueda determinar la historicidad de José y de su papel en el sepelio. La conocida falta de asistencia de los discípulos de Jesús a ese acto —opina Mahoney— pudo haber inducido a inventar un judío prominente de impecables credenciales. Pero ¿por qué inventar un sanedrita, dada la tendencia cristiana a atribuir la culpa a la totalidad del sanedrín, como resulta visible en “todo(s)” de Mc 14,53; 14,64? Otra posibilidad, según este autor, es que un sepulcro vacío situado fuera de Jerusalén —supongo que se refiere al de la sepultura de Jesús— fue conectado con este personaje por lo demás desconocido. Pero la circunstancia de que esa tumba era propiedad de José sólo se menciona en las últimas etapas del desarrollo evangélico; la tradición primitiva no la identifica. Si Marcos y Juan dan testimonio de una tradición preevangélica sobre José, tan antigua como para haber sido modificada ya en la época en que se escribieron los evangelios, esa tradición tenía que remontarse a la primera o segunda década del cristianismo, momento excesivamente temprano para una creación etiológica.

Aunque gran probabilidad no equivale a certeza, nada hay en el relato básico preevangélico de la sepultura de Jesús que no pueda ser considerado como posiblemente histórico<sup>86</sup>.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §45, parte 1ª.)

<sup>86</sup> Bultmann (*BHST*, 274) define así Mc 15,42-47: "Es una referencia histórica que no produce la impresión de ser una leyenda, abstracción hecha de las mujeres que reaparecen como testigos en el v. 47 y de los vv. 44-45, que con toda probabilidad no figuraban en lo que Mateo y Lucas tomaron de Marcos". Taylor (*Mark*, 599) interpreta esa declaración como un eufemismo, pero está de acuerdo respecto a lo dicho sobre las mujeres. En la próxima sección yo también concluiré que la presencia de mujeres aquí es probablemente una derivación regresiva de su presencia en la tradición del sepulcro vacío.

## §47

### La sepultura de Jesús, parte 2ª: Colocación del cuerpo en el sepulcro (Mc 15,46-47; Mt 27,59-61; Lc 23,53-56a; Jn 19,38b-42)

#### TRADUCCIÓN

Marcos 15,46-47: <sup>46</sup>Y habiendo comprado un lienzo, habiéndolo bajado, lo envolvió en el lienzo y lo depositó en una sepultura que estaba excavada en la roca; y rodó una piedra contra la puerta de la tumba. <sup>47</sup>Pero María Magdalena y María de Josés observaban dónde era colocado.

MATEO 27,59-61: <sup>59</sup>Y habiendo tomado el cuerpo, José lo envolvió en un lienzo blanco puro <sup>60</sup>y lo colocó en su tumba nueva, que él había excavado en la roca; y habiendo rodado una gran piedra hasta la puerta de la tumba, se fue. <sup>61</sup>Pero estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro.

LUCAS 23,53-56A: <sup>53</sup>Y habiéndolo bajado, lo envolvió en un lienzo y lo colocó en una sepultura excavada en roca, donde aún no fue puesto nadie. <sup>54</sup>Y era día de preparación, y despuntaba el sábado. <sup>55</sup>Pero las mujeres que habían salido con él de Galilea, habiendo ido detrás, miraron la tumba y cómo era colocado su cuerpo. <sup>56a</sup>Pero habiendo vuelto, prepararon especias y mirra.

JUAN 19,38b-42: <sup>38b</sup>Vino, pues, y se llevó su cuerpo. <sup>39</sup>Pero vino también Nicodemo, el que primero había ido a él de noche, trayendo una mezcla de mirra y áloe, como cien libras. <sup>40</sup>Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús, y lo envolvieron con lienzos junto con especias, como es costumbre entre los judíos para sepultar. <sup>41</sup>Pero en el lugar donde fue crucificado había un huerto, y en el huerto una tumba nueva en la que aún no había sido colocado nadie. <sup>42</sup>Allí, pues, porque era día de preparación de los judíos [y] dado que la tumba estaba cerca, colocaron a Jesús.

*EvPe* 6,24: Y habiendo tomado al Señor, lo lavó, lo envolvió con un lienzo y lo llevó a su propio sepulcro, llamado el Huerto de José.

8,32: Y habiendo rodado una gran piedra, todos los que allí estaban, junto con el centurión y los soldados, la colocaron contra la puerta de la sepultura.

#### COMENTARIO

Al estudiar el tipo de sepultura que José dio a Jesús observamos que, mientras que entre los sinópticos hay variaciones en los detalles, la diferencia entre Marcos y Juan es muy sensible. La cuestión reviste una importancia añadida como prueba de la hipótesis, expuesta en la sección anterior (§46), de que en una forma primitiva de la tradición (representada por Marcos y quizá por el estrato prejoánico), José no se contaba entre los discípulos de Jesús antes del entierro, sino que era un sanedrita cuya piedra lo impulsaba a cumplir el mandato de sepultar los cuerpos de los crucificados antes de la puesta del sol. Como he explicado allí (pp. 1425-26), desde los profetas hasta la Misná hay una constante insistencia en que a una persona hallada culpable según la ley de Israel o por tribunales judíos no se le debía dar una sepultura honorable. No podía recibirla, por tanto, Jesús, y menos de un sanedrita que había votado para que se le condenase a muerte por blasfemia. Pero cuando consideramos la cuestión tropezamos con el obstáculo parcial de no saber con certeza qué constituía una sepultura honorable en tiempos de Jesús. La Misná (*Sab.* 23,5) menciona costumbres funerarias como lavar y ungir el cuerpo, amortajarlo, sujetarle el mentón y cerrarle los ojos. Detalles de disposición honorable de un cadáver se encuentran en la literatura narrativa judía: corte del pelo, amortajamiento cuidadoso, colocación de un velo sobre la cabeza, quizá atado de manos y pies con vistas al transporte del cuerpo. Pero ¿cuántas de esas prácticas eran usuales en tiempos de Jesús? Es muy poca la certidumbre, sobre todo porque hay noticia de que entre entonces y la época de la Misná se introdujeron cambios a este respecto<sup>1</sup>. En cuanto a costumbres mencionadas en el NT, Tabita (Hch 9,37), a quien se quiere dar una sepultura honorable, es lavada y amortajada en su casa; sin embargo, no se habla de lavar a Ananías y Safira, ambos sepultados en deshonra (Hch 5,6.10). Tampoco es lavado el cuerpo de Jesús en ningún evangelio canónico (a diferencia de *EvPe* 6,24), aunque probablemente éste era el servicio mínimo que se podía prestar a alguien muerto ensangrentado en una cruz (la Misná [*Oho* 2,2] especifica que la sangre de un cadáver es impura). Ungir y perfumar al muerto era seguramente parte de una sepultura honorable. Ta-

<sup>1</sup> Al parecer, Rabán Gamaliel II (ca. 110 d. C.) optó por prácticas funerarias más sencillas (Talmud babilónico, *M.Q.* 27b).

les acciones no son mencionadas en los relatos sinópticos de la sepultura de Jesús; pero Jn 19,40 narra: “Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús, y lo envolvieron con lienzos junto con especias, como es costumbre entre los judíos para sepultar”. Hch 8,2 refiere que los hombres devotos que sepultaron a Esteban hicieron gran lamentación por él; en cambio, no hay pasaje evangélico donde se mencione lamentación alguna por Jesús no ya de José, sino ni siquiera de las mujeres galileas<sup>2</sup>. Vemos, pues, que en Marcos hay una particular carencia de elementos indicativos de una sepultura honorable para Jesús, mientras que Juan describe claramente unos preparativos del cuerpo efectuados con arreglo a la costumbre y correspondientes, por tanto, a una sepultura honorable. Con esto en la mente, pasemos a estudiar detalladamente el relato según los distintos evangelistas.

### La sepultura de Jesús según Mc 15,46-47

El primero de estos dos versículos es referente a la sepultura física de Jesús; el segundo, a las mujeres que observan.

*Adquisición de un lienzo, descendimiento del cuerpo, envoltura en el lienzo, colocación en el sepulcro (15,46a).* Tras la concesión por Pilato del cadáver (*ptōma*) a José, éste<sup>3</sup> compra una *sindōn*, palabra que podía indicar la clase de prenda y/o la fibra textil de que estaba hecha. Ante todo, *sindōn* designa un tejido de lino de buena calidad<sup>4</sup> y en segundo lugar lo confec-

<sup>2</sup> Encuentro poco convincente la explicación de esta diferencia sobre la base de que a Jesús lo condenó el sanedrín, algo que no sucedió con Esteban. En realidad, Esteban fue llevado al sanedrín, enfrentado a testigos falsos e interrogado por el sumo sacerdote (Hch 6,12-14; 7,1), por lo cual los que se llenaron de ira contra él, lo sacaron a empellones de la ciudad y lo lapidaron fueron probablemente los miembros del sanedrín.

<sup>3</sup> En el v. 45, no había más sujeto gramatical que Pilato, pero la última palabra era “José”, que se convierte así en el sujeto del participio con que Marcos empieza el v. 46.

<sup>4</sup> Así Blinzler, “*Othonia*” 160; Gaechter, “Zum Begräbnis”, 220; Joüon, “Matthieu XXVII”, 59. Pero no hay razón para afirmar que *sindōn* denotaba tal calidad como para que los lectores comprendieran *ipso facto* que el sepelio había sido honorable. (El lino verdaderamente fino era denominado *byssos*.) En el texto tomado de Marcos, para especificar que la *sindōn* era digna de la sepultura dada a Jesús por un discípulo, Mateo añade el adjetivo “blanco puro” (*katharos*). El argumento de Shea (“Burial”, 98) de que si José no hubiera sido discípulo de Jesús y se hubiera ocupado simplemente de un criminal lo habría envuelto en una sábana sucia y rota, no es válido por dos razones. Primera, el gesto de José es espontáneo, surgido en el momento. ¿Hemos de suponer que habría ido a su casa (¿a Arimatea?) o a las de amigos suyos de la ciudad, para hacerse con un lienzo o sábana en esas condiciones? Más bien iría a comprar lo que estaba disponible de inmediato, y las tiendas seguramente no vendían paños rotos para enterrar

cionado con él, como una túnica, una cortina, un velo o una sábana. Dado este uso general, no es fácil saber con precisión el tamaño ni la forma de la *sindōn* mencionada aquí. Acaso, todo lo que se ha querido decir es que José compró un trozo de tela de ese tipo. Aunque los tres sinópticos emplean el término en el relato de la sepultura, no vuelve a aparecer en el NT, salvo en Mc 14,51-52, donde un joven se cubría de tal modo el cuerpo con una *sindōn* que ésta quedó en las manos de quienes intentaban capturarle y él escapó desnudo. Por analogía, muchos imaginan que la *sindōn* del sepelio de Jesús debió de asemejarse en la forma a una sábana o una toalla grande. Pero Blinzler (“Grablegung”, 80) insiste en que *sindōn* podía hacer referencia a más de una pieza de tela, en correspondencia con el constante plural de *takrik* en la Misná para prendas funerarias<sup>5</sup> y con el uso que se hace del término en el griego del apócrifo *Vida de Adán y Eva* (¿finales del siglo I?), donde Dios manda a Miguel al paraíso con el siguiente encargo: “Tráeme tres piezas de lino y seda... y extiéndelas sobre Adán. ...Y trajeron otros lienzos y prepararon también a Abel”. Sin embargo, nada en los sinópticos sugiere que hubiera más de un lienzo<sup>6</sup>, y la literatura rabínica atestigua el uso funerario de un solo lienzo o *sādīn*<sup>7</sup>; por ejemplo, según el Talmud jerosolimitano (*Kil* 9.3 [32b]), Rabí Judá ha-Nasi recibió sepultura envuelto en uno.

Algunos estudiosos se han preguntado cómo pudo tener José tiempo suficiente para ir a comprar el lienzo, puesto que en 15,42 era “ya el atardecer”<sup>8</sup>. Probablemente es inútil plantearse cuestiones de este tipo en el

criminales. La segunda razón es que se necesitaba un lienzo al menos de cierta calidad en cuanto a la resistencia para bajar de la cruz y trasladar un cuerpo ensangrentado sin que se rompiera la tela, puesto que es de este modo como se nos hace imaginar que fue transportado el cadáver de Jesús. Lc 7,12.14 habla de un cuerpo llevado en unas andas, en un entierro honorable. Bückler (“Enterrement”, 78-79, 83) informa de que en tiempos misnaicos se utilizaban unas andas o una camilla para enterrar en un lugar próximo, y una caja para dar sepultura en un lugar distante; pero el medio de transporte reservado al cadáver de un criminal no pasaría de ser unas toscas angarillas hechas con cuerdas.

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, *Kil* 9,4, *Sab* 23,4; *San* 6,5.

<sup>6</sup> Si los lectores sabían que podían ser varias las prendas mortuorias, quizá la mención de una sola diera idea del carácter mínimo del sepelio. Pero no veo razón para pensar que los lectores de Marcos tuvieran ese conocimiento. El *Evangelio de los Hebreos* (frag. 7; *HSNTA* I, 1165; ed. rev. I, 178), que parece ser independiente de los evangelios sinópticos, habla de una sola *sindōn*.

<sup>7</sup> *Sindōn* aparece sólo cuatro veces en todo el AT griego, siempre con significado singular. Cuando el sentido es plural, la forma del término es también de plural.

<sup>8</sup> Hay un problema añadido para quienes sostienen que Marcos presenta a Jesús muriendo en la cruz el día que empezó con la cena de Pascua: ¿se podía comprar el lienzo en un día festivo como ése? *JEWJ* (77) arguye, como de costumbre, que eso era posible sobre la base de la Misná (*Sab* 23,4).

caso de un relato que de manera deliberada da una impresión general de premura y está salpicado de indicaciones temporales poco precisas. Con todo, las respuestas no carecen de interés. Blinzler (“Grablegung”, 61) opina que José no debió de tocar personalmente el cadáver, contrayendo así impureza (cf. Nm 19,11), sino que dispuso de otros para realizar la tarea. Por tanto, los verbos que describen sus acciones deberían ser interpretados causativamente, i. e., como origen de acciones ajenas: “Y habiendo hecho comprar un lienzo”. Esa colaboración habría acelerado el proceso. Del mismo modo, aunque Marcos parece dar a entender que fue el mismo José quien “bajó” a Jesús, podría ser que José hubiera encargado a otros esa operación. Hay quien encuentra confirmación de esto en las palabras pronunciadas en el sepulcro vacío: “Mirad el lugar donde lo *pusieron*”.

Marcos refiere que José “envolvió”<sup>10</sup> el cuerpo en el lienzo, es decir, lo absolutamente mínimo que se podía hacer por los muertos. Esta parquedad desconcierta a muchos que ven al José marcano como discípulo de Jesús. (El midrás Sifré sobre el Deuteronomio [§221] indica que puede ser preferible dejar el cuerpo expuesto toda la noche a sepultarlo sin la preparación debida, si bien es discutible que tal permisividad fuera aplicable a Jerusalén, la ciudad santa.) Algunos opinan que el relato evangélico está abreviado y que seguramente los lectores sabían que José había dejado limpio de sangre el cuerpo. Pero no hay necesidad de imaginar tal cosa (cf. §46, n. 84) si José no era discípulo de Jesús y, por lo mismo, no sentía la obligación de ocuparse del reo crucificado más allá de darle sepultura. Según Mc 14,8, en Betania una mujer ungió anticipadamente el cuerpo de Jesús para la sepultura, y esa acción fue proleptica precisamente porque Marcos no disponía de ninguna tradición que hablase de unción (ni de ninguna otra acción piadosa) dispensada a Jesús después de su muerte<sup>11</sup>. La unción en Betania an-

<sup>9</sup> El verbo *kathairein*, utilizado por Marcos, es la expresión técnica para retirar un cuerpo de la cruz (Josefo, *Guerra* 4.5.2; §317; Filón, *In Flaccum* 83).

<sup>10</sup> La palabra *eneilein* tiene el sentido de sujetar o envolver a una persona o cosa en algo, p. ej., a un prisionero en grilletes, a un niño en pañales. Ghiberti (*Sepoltura*, 49) la interpreta como indicativa de que el cuerpo fue envuelto apretadamente. Cabe suponer, pues, que el lienzo no sólo cubría a Jesús, sino que lo envolvía: de ahí mi traducción.

<sup>11</sup> Así Daube, “Anointing”. Según este autor, originariamente había en Marcos/Mateo un relato sobre una mujer que, como sucede en Lc 7,38, ungió los pies a Jesús (¿o los mojaba con su llanto?). El relato se hallaba situado inmediatamente antes del RP; y como el cuerpo de Jesús no era mencionado antes de la sepultura, la acción de la mujer gradualmente pasó a ser entendida como una unción anticipatoria del cuerpo de Jesús (Mc 14,8; Mt 26,12) en preparación para la muerte y la sepultura. Al final de ese itinerario, Mateo elimina la unción posterior al sepelio intentada por las mujeres (Mc 16,1; Lc 23,65a), convirtiendo la acción de la mujer sola en la única unción de Jesús.

tes de la pasión es el único cuidado propio de una sepultura honorable que el Jesús marcano dice haber recibido. Y se esperaba que el público de Marcos recordase esa acción, porque “dondequiera que el evangelio sea predicado en el mundo lo que ella hizo será referido en memoria suya”.

Para describir la sepultura de un cadáver, el verbo *katatithenai* (“poner en tierra, guardar”), que se encuentra en el texto koiné de Marcos, es raro en el NT, y en los evangelios aparece únicamente aquí. Nestle-Aland (ed. 26<sup>a</sup>), como los códices Sinaiticus y Vaticanus, prefiere leer *tithenai*, el verbo utilizado por Mateo y Lucas (y Jn 19,42). Pero cuesta imaginar a un copista cambiando un *tithenai* original por un inusitado *katatithenai* y echando a perder la relativa armonía entre los evangelios, en tanto que el cambio de un *katatithenai* marcano original por *tithenai* orientado a armonizar Marcos con Mateo y Lucas es una iniciativa muy propia de escriba.

En cuanto al lugar donde fue sepultado Jesús, el griego de los evangelios emplea varias palabras sinónimas para designarlo<sup>12</sup>. Aunque a lo largo de esta obra he dado preferencia a la traducción “sepulcro”, por ser la que más se ajusta a la idea que parecen transmitir esas palabras griegas, considero oportuno distinguir entre ellas en esta parte de la obra, así como ofrecer aquí una estadística de su uso<sup>13</sup>:

*mnēma* (“sepultura”): Marcos, 2; Lucas, 2; *EvPe*, 6.

*mnēmeion* (“tumba”): Marcos, 5; Mateo, 3; Lucas-Hechos, 7; Juan, 9; *EvPe*, 3.

*taphos* (“sepulcro”): Marcos, 4; *EvPe*, 7 (*entaphiazēin*, “poner en un sepulcro”): Mateo, 1; Juan, 1; *thaptein*, “sepultar”: 1 Cor 15,4; Hch 2,29.)

Marcos informa de que la sepultura estaba excavada en la roca, uso atestiguado en Is 22,16 y frecuente en tiempos neotestamentarios, cuando en canteras abandonadas solían practicarse túneles para sepultar cadáveres. Como quedó señalado en p. 1115, *supra*, el Gólgota era probablemente un

<sup>12</sup> Creo que hay que desestimar como excesivo el intento de algunos autores (p. ej., E. Hirsch) de relacionarlas con diferentes fuentes marcanas; porque en Mc 5,2.3.5, como aquí, *mnēma* y *mnēmeion* son intercambiables. De mismo modo hay que descartar la distinción de Bornhäuser (*Death*, 185) entre *taphos* como el receptáculo (en que fue depositado Jesús) dentro de la tumba (*mnēmeion*).

<sup>13</sup> La estadística corresponde al uso en los relatos de la pasión y de la resurrección en relación con el cuerpo de Jesús, no con el uso general en el NT. Los dos primeros nombres enumerados tienen la misma raíz que “memoria”: de ahí la traducción, no infrecuente, de “monumento” en la acepción de “sepulcro”. La mejor lectura al comienzo de Mc 15,46b es *mnēma*, en coincidencia con los códices Sinaiticus y Vaticanus; pero Nestle-Aland (ed. 26<sup>a</sup>) ha aceptado *mnēmeion* de la koiné, que, en mi opinión ha sido conformado al *mnēmeion* del final del versículo.

montículo que se elevaba sobre el suelo de una cantera: una protuberancia rocosa no adecuada para extraer piedra pero idónea para excavar sepulcros.

*Rodadura de una piedra contra la puerta de la tumba (15,46b)*. Lo que se narra en este medio versículo suscita la cuestión de si la tumba concebida por Marcos (y/o por los otros evangelistas) había sido excavada vertical u horizontalmente en la roca. De hecho se ha comprobado que los judíos utilizaban ambos tipos de tumba, siendo las verticales, a modo de pozos las más comunes para sepulturas privadas. Conviene fijarse bien en dos indicaciones. La primera es que José “rodó una piedra contra la puerta [*thyra*] de la tumba”. Todos los evangelios mencionan la “piedra” (si bien Lucas [24,2] y Juan [20,1] no lo hacen aquí, sino al referir los acontecimientos del domingo). Mateo y *EvPe* especifican que la piedra era grande, mientras que según Mc 16,4 era “muy grande”. Los tres sinópticos emplean una o más formas del verbo “rodar” (*proskyliein*, *apokyliein*, *anakyliēin*; *EvPe* tiene un simple *kyliēin*). En Marcos/Mateo es José quien rueda la piedra; Lucas y Juan no identifican al agente de la rodadura; *EvPe* 8,32 refiere que quienes rodaron la piedra y la colocaron a la puerta de la sepultura fueron todos los que allí estaban, junto con el centurión y los soldados. Aunque una piedra podía cubrir la boca de un pozo, el lenguaje relativo a rodar una piedra hasta la puerta difícilmente sugiere ese tipo de tumba<sup>14</sup>. La segunda indicación es que, en Jn 20,5, el “otro discípulo” se dobla para echar una ojeada al interior de la tumba, pero no entra. Ambas indicaciones se avienen bien con un sepulcro excavado lateralmente en una elevación rocosa, accesible a través de una abertura practicada a nivel del suelo y de una altura no superior a un metro, que obligase a las personas adultas a doblarse para mirar o introducirse en el interior. (Todavía hoy las Tumbas de los Reyes, situadas a un kilómetro escaso al norte de la muralla de la ciudad vieja de Jerusalén, en una cantera, representan un ejemplo excelente de este tipo de obra<sup>15</sup>.) Esa abertura a veces se cerraba

<sup>14</sup> Jn 20,1 utiliza el verbo *airein* para la acción de apartar la piedra, pero no hay necesidad de traducir “levantar”, como si Juan estuviera pensando en un lugar de enterramiento vertical con la piedra puesta encima de la entrada. El verbo significa “quitar, retirar”, como en el versículo siguiente en referencia al cuerpo de Jesús. La función normal de esa piedra era evitar que entrasen animales, sobre todo los carroñeros. Pero en el relato marcano, donde José era miembro del sanedrín (y no claramente discípulo de Jesús), el cierre de la tumba podría haber tenido la finalidad de impedir el acceso a las seguidoras de Jesús que habían observado dónde colocaban el cuerpo. Quizá sean esos de ello la insistencia en que la piedra era (muy) grande, la preocupación de las mujeres el domingo respecto a quién les correría la piedra (16,3) y el sellado de esa piedra por los guardias (Mt 27,66; *EvPe* 8,33).

<sup>15</sup> Las Tumbas del Sanedrín, situadas en esa misma zona de Jerusalén, también se encuentran en una antigua cantera. Para excelentes ilustraciones y explicaciones de las tumbas, cf. *FANT*, 181-219.

con una gran piedra más o menos redondeada. En sepulcros contruidos con mayor esmero, había una losa en forma circular que podía ser rodada sobre una canal abierta por delante de la entrada y que para los efectos era una puerta corredera. En 28,2, Mateo parece imaginar<sup>16</sup> una piedra no plana, puesto que el ángel que la hace rodar se sienta luego sobre ella. Una losa circular habría sido rodada verticalmente hacia un lado, quedando metida en un entrante tallado en la roca o pegada a ella, y difícilmente podría haber servido de asiento.

¿Cómo era el lugar donde fue depositado Jesús? A menudo, cuando el túnel de acceso era horizontal, conducía a varias salas subterráneas lo suficientemente altas como para permitir que una persona adulta pudiera estar de pie<sup>17</sup>, las cuales se hallaban conectadas entre sí por medio de galerías. (Tal clase de enterramiento podía empezar con tan sólo una sala y luego ser ampliado con otras a medida que surgía la necesidad. Quizá se tuvo en cuenta este desarrollo al describir como nuevo el sepulcro de Jesús.) En esas construcciones, los modos de acomodar los restos mortales eran varios y a veces aparecen combinados, aunque no siempre se puede asegurar que acomodaciones de distinto tipo correspondan a una misma época. Particularmente populares en la zona de Jerusalén desde los tiempos helenísticos eran los *kōkîm*, nichos de cuarenta y cinco a sesenta centímetros de ancho y de alto, excavados en la roca hasta una profundidad de entre metro y medio y algo más de dos metros, en los que se introducía el cadáver con la cabeza hacia dentro. Otra modalidad consistía en bancos de piedra tallados en tres paredes de la sala, sobre los que se colocaban cuerpos o, más a menudo, osarios. Tampoco eran infrecuentes los arcosolios, nichos semicirculares excavados en las paredes, aproximadamente a un metro del suelo, y de unos sesenta centímetros de profundidad, en los que se colocaba el cadáver transversalmente. A veces, en la parte inferior del arcosolio había una cavidad latitudinal capaz de albergar el cuerpo<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Conviene recordar que no hay prueba de que ninguno de los evangelistas canónicos —los cuales no fueron testigos de los acontecimientos narrados en los RP y escribieron de treinta a setenta años después—, hubiese visto el lugar donde fue depositado Jesús. Por tanto, sus descripciones de él podrían ser simples conjeturas basadas en los sepulcros que conociesen directamente (así Ghiberti, *Sepultura*, 63).

<sup>17</sup> En muchos casos se obtenía la altura necesaria excavando en el suelo. Particularmente útil para hacerse una idea clara de tales enterramientos es Puech, "Nécropoles". Sobre recientes hallazgos arqueológicos de este tipo, así como sobre especificaciones misnaicas pertinentes, véase Liebowitz, "Jewish", 108-11.

<sup>18</sup> Ya a partir del siglo I las cámaras sepulcrales de los ricos podían contener grandes sarcófagos de piedra, bien fueran tallados en la roca (desarrollo del arcosolio con receptáculo) o bien, más raramente, exentos. Esta forma de sepultura se hizo más común en el siglo II. Aparte de las andas y cajas utilizadas para transportar los cadáveres, la arqueología muestra que el primer receptáculo que los acogía dentro de la tumba

Ningún evangelio especifica cómo era el lugar donde fue sepultado Jesús; pero, en Mc 16,5, el relato del sepulcro vacío permite imaginar una antecámara con un banco, puesto que habla de un joven sentado a la derecha. Tumbas judías distantes no más de veinticinco metros de aquella que la tradición relaciona con Jesús (el Santo Sepulcro) eran del tipo *kōkîm*, mientras que en la zona próxima un enterramiento familiar de la época de Jesús consistía en una cámara con arcosolios a cada lado. Jn 20,12 permite suponer que el cuerpo de Jesús fue colocado sobre un banco o en un arcosolio, porque habla de dos ángeles, uno sentado a la cabecera y el otro a los pies del sitio donde había yacido Jesús. Reconstrucciones de la tumba de Jesús basadas en el lugar venerado en la iglesia del Santo Sepulcro apuntan a un arcosolio<sup>19</sup>. Aunque recientemente se ha llegado a saber mucho más respecto a la historia de la arquitectura de ese lugar (como explicaré más adelante, en la subsección C del ANÁLISIS), no cabe esperar de esa fuente un conocimiento detallado sobre el sepulcro de Jesús.

Marcos no dice quién era el dueño de la sepultura ni por qué José podía utilizarla. Para estas cuestiones se han propuesto dos respuestas que guardan relación con un punto discutido en §46: si Marcos describe un José que no era aún discípulo de Jesús. La *primera* de las dos intenta explicar el silencio de Marcos sobre elementos que harían honorable la sepultura de Jesús, un silencio con la implicación de que se dio a Jesús el trato que correspondía a alguien muerto en cruz después de haber sido hallado culpable por un sanedrín. Fuera de los muros de Jerusalén<sup>20</sup>, junto al lugar de la crucifixión, bien podría haber habido lugares de enterramiento para los ajusticiados, i. e., tumbas excavadas en la pared rocosa del montículo sobre el que se realizaban las ejecuciones. Cuando los romanos permitían que los cuerpos fueran bajados de la cruz, unas sepulturas cercanas habrían sido una necesidad si los cadáveres debían ser enterrados antes de la puesta del sol. Como distinguido miembro del sanedrín, José podría haber

era frecuentemente de madera (requisito señalado en la Misná [M. Q. 1,6]) hasta que, terminada la descomposición, era posible guardar los restos en su repositorio definitivo. Para tal fin se construían osarios de piedra caliza blanda o cajas de hueso, de los cuales se han hallado muchos correspondientes al período inmediatamente anterior a 70 d. C. La operación de reducir y guardar los restos obedecía en parte a razones prácticas (ganar espacio para nuevos cadáveres), pero sobre todo a motivos religiosos (creencia en la resurrección y en la vida futura); véase Figueras, "Jewish". A veces, un mismo osario contenía los huesos de más de un individuo.

<sup>19</sup> O'Rahilly, "Burial", 152; Puech, "Nécropoles", 54; Bahat, "Does", 32.

<sup>20</sup> Por la época tanaítica (ca. siglo II d. C.) se hizo costumbre que el cementerio para criminales estuviese a distancia (Klein, *Tod*, 64-99). En tiempos neotestamentarios, enterrarlos simplemente fuera de la ciudad habría sido suficiente (Mc 12,8; Hch 14,19).



tenido acceso a los lugares de enterramiento preparados para aquellos a quienes el sanedrín hubiese juzgado reos de muerte. Es, pues, posible que el José marcano, actuando en coherencia con su condición de judío piadoso y observante de la Ley, hubiese llevado el cuerpo de Jesús a una de esas tumbas próximas a la cruz<sup>21</sup>. Las objeciones a esta propuesta están basadas en información de otros evangelios (p. ej., la ofrecida por Mateo de que la tumba era de José) y en indicios arqueológicos. En la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén hay algunos restos de lo que tradicionalmente ha sido identificado como el sepulcro de Jesús. Si realmente corresponden al lugar auténtico, fue una tumba mucho mejor que las habitualmente destinadas a los criminales ajusticiados<sup>22</sup>.

La *segunda* respuesta se basa en Mt 27,60, donde José utiliza su propia tumba para sepultar a Jesús. Esta tesis tiene el atractivo de ofrecer una explicación sencilla de por qué José pudo disponer tan rápida e improvisadamente de un sepulcro; pero las objeciones a ella son tantas como los argumentos a su favor. En lo tocante a las objeciones, la principal es que en el NT sólo Mateo señala que José es el propietario<sup>23</sup>, y tal información podría formar parte de la ampliación mateana del papel de este personaje. Si, yendo más allá de Marcos, Mateo hizo de José un discípulo, ¿identificó la tumba como de su propiedad precisamente porque ello explicaba que estuviera dispuesta para albergar el cuerpo de Jesús? Debemos recordar, sin embargo, que Mateo tuvo acceso a tradición popular concerniente a Jerusalén (27,6-8: el “Campo de Sangre” comprado con el dinero de Judas para lugar de sepultura de extranjeros), y quizá también aquí utilizó tradición antigua. El uso por José del propio sepulcro puede concordar con la tesis de que él no era aún discípulo de Jesús si suponemos que, en su afán por darle sepultura antes de la puesta del sol, se decidió a depositarlo provisionalmente en su tumba hasta que hubiera transcurrido el sá-

<sup>21</sup> La proximidad es sólo por implicación en los sinópticos, puesto que ninguno menciona el traslado del cuerpo de Jesús al sepulcro. Pero tal acción no pudo durar mucho, dada la hora y la inminencia del sábado. (Transportar un cuerpo en sábado habría supuesto una infracción de la Ley; cf. Jn 5,10; *m. Sab* 10.5) Jn 19,41-42 hace explícita la proximidad de la tumba al lugar de la crucifixión.

<sup>22</sup> Otro indicio de ello sería la existencia de una antecámara, como podría deducirse de Mc 16,5. Sin embargo, el uso por Marcos de *mnēma* y *mnēmeion* (palabras conectadas etimológicamente con “memoria” y “monumento”; cf. nota 13, *supra*) no prueba gran cosa. Como indica BAGD, 524, esas palabras pueden ser términos genéricos para “fosa” o “tumba”. En Hch 13,29, la sepultura de Jesús en un *mnēmeion* es una acción hostil realizada, al parecer, por sus enemigos judíos. Además, suponiendo que Marcos hubiera utilizado esas palabras en la acepción de “monumento”, este uso podría reflejar veneración cristiana del lugar.

<sup>23</sup> Ningún otro evangelio canónico indica esta circunstancia. *EvPe* 6,24 sí ofrece tal información, pero es casi seguro que depende en ello de Mateo.

bado<sup>24</sup>. (Sin embargo, no hay en el relato marcano indicio alguno de provisionalidad.) ¿Hasta qué punto es verosímil que un sanedrín influyente tuviera su sepulcro privado tan cerca de un lugar de ejecución? Blinzler (“Gablegung”, 85) intenta eludir el problema afirmando que no se sabe con certeza que el Gólgota fuera regularmente escenario de ejecuciones públicas. ¿O debemos pensar que, a la hora de elegir un lugar de enterramiento, pesaba en la decisión de los judíos piadosos más la mayor proximidad a la ciudad santa<sup>25</sup> que la poco grata vecindad del Gólgota? (Sepulcros del siglo I exteriormente impresionantes se encuentran todavía hoy en el valle del Cedrón, paralelo a la parte meridional de las murallas de Jerusalén: un lugar digno de ser elegido pese a la inmediatez de la indeseable Gehena.)

De las dos respuestas, la primera tiene la ventaja metodológica de no depender de información externa. Pero la elección de una sobre otra representa poco más que una conjetura, puesto que podría haber otras posibilidades respecto a las cuales no conocemos indicios: p. ej., que José hubiese utilizado el sepulcro de un amigo. Probablemente, Marcos nunca pensó que sus lectores fueran a preguntarse por la disponibilidad de la tumba.

*Las dos Marías* (15,47). Habiendo puesto fin a la intervención de José con el cierre de la sepultura, Marcos dirige nuestra atención hacia otros dos personajes de la presente escena. Conviene aquí echar un vistazo al cuadro 8 (p. 1205) que compara a estas mujeres galileas (y el modo en que se las identifica) en tres escenas marcadas interrelacionadas: a la muerte de Jesús, observando a distancia (15,40-41: tres mujeres nombradas); aquí, observando donde era colocado el cuerpo (dos mujeres nombradas), y en la escena del sepulcro vacío, yendo el domingo a ungir a Jesús (16,1: tres mujeres nombradas). Las dos primeras de las tres mujeres mencionadas en la escena inicial (“María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de Josés”) reaparecen aquí, en la escena de la sepultura<sup>26</sup>, pero la se-

<sup>24</sup> Esta posibilidad cobraría fuerza si la información de que la tumba era nueva y aún no había sido puesta nadie en ella fuera histórica, porque entonces José no habría llevado la impureza a sus familiares difuntos depositando entre ellos el cadáver de un criminal.

<sup>25</sup> La Misná (*BB* 2,9) subraya que las tumbas no pueden estar a menos de cincuenta codos (unos veintitrés metros) de una población.

<sup>26</sup> Algunos estudiosos creen que Marcos menciona dos mujeres para con esa doble presencia se cumpla la exigencia de la Ley (Dt 19,15: “Sólo con la declaración de dos o tres testigos se podrá sostener una causa”), pero ello no explica por qué Marcos no conservó la mención de tres mujeres. Aparte de que la actuación de las mujeres como testigos estaba sujeta a limitaciones legales.

gunda con el nombre abreviado: “María de Josés”<sup>27</sup>. Estas dos (más Salomé) también estarán presentes en la escena del sepulcro vacío. Nótese que Marcos no las describe activas en el sepelio<sup>28</sup>, ni lamentándose como solían hacer las mujeres de aquella época en circunstancias similares, ni siquiera mostrando la menor inclinación afectiva: lo único que parece interesarle de ellas es su acción de observar. El pretérito imperfecto “observaban” indica que lo llevaban haciendo un tiempo, quizá desde el comienzo del breve sepelio. Tal acción no debe ser atenuada describiéndola con un imperfecto conativo (B. Weiss): “intentaban/querían observar”, pero no llegaron a hacerlo. (¿Para qué las habría mencionado Marcos, entonces? Él está creando una cadena de testigos con que conectar el lugar de la sepultura con el de la resurrección.) La frase de pasiva con *tithenai*, “dónde era colocado” da relieve a “dónde” precisamente porque esas mujeres volverán al mismo sitio el domingo. Pero no hay que llevar esto hasta el extremo de entender que las mujeres observaron sólo el lugar y no la acción de depositar (15,46: *katatithenai*) el cuerpo. (¿Por qué, entonces, habría empleado Marcos el imperfecto “observaban”?) Nótese que Lc 23,55, que muestra conocimiento de Mc 15,47, describe a las mujeres viendo no sólo *dónde* sino también *cómo* era colocado el cuerpo de Jesús.

## La sepultura de Jesús según Mt 27,59-61

En relación con Marcos, el relato mateano cambia sensiblemente por efecto de la presentación de José como alguien que *ya* era discípulo de Jesús y que, por consiguiente, da sepultura a su maestro, no a un reo convicto. Pilato ha ordenado, probablemente a soldados romanos, que entreguen el cuerpo a José (27,58); así pues, éste se limita a tomarlo (*lambanein*) de ellos, no teniendo necesidad de bajarlo de la cruz como en Mc 15,46 (*kathairein*). Respecto a la apresurada adquisición del lienzo que vimos en Marcos, aquí no hay referencia alguna: cabe suponer que el rico José mateano contaba con una respuesta afirmativa de Pilato y tenía el lienzo a mano. La información marcana de que esa tela era recién comprada la ofrece Mateo indirectamente al especificar que era *katharos*. Normalmente, este adjetivo indica limpieza o pureza, y un elemento de mi traducción refleja tal significado. El otro

<sup>27</sup> Véase §44, n. 34, para teorías que explican las formas extensa y breve de la designación de María. Hay muchas lecturas variantes del nombre del hijo aquí, pero “María de Josés” es la mejor atestiguada (códices Vaticano y algunos testimonios de la koiné).

<sup>28</sup> En mi interpretación, según la cual el José marciano no es discípulo, las seguidoras de Jesús no habrían podido tener una participación activa. De todas formas, su actitud general en el relato tal como ha llegado hasta nosotros es de no-intervención.

elemento, “blanco” se debe a influencia de un cuidadoso estudio realizado por Joüon (“Matthieu XXVII”), quien concluye que aquí *katharos* alude a la pura blancura del lienzo, resultante de un intenso proceso de decoloración<sup>29</sup>.

Mateo refiere también de una manera más reverencial lo que se hizo con el cuerpo de Jesús (en vez de emplear sólo la forma pronominal, como Marcos). El uso de *entylissein* (“envolver”) por Mateo es una de sus famosas coincidencias con Lucas (23,53), en este caso frente a *eneilein* de Marcos. El verbo *entylissein* se encuentra también en Jn 20,7, quizá porque en la última parte del siglo I figuraba ya en el lenguaje empleado habitualmente para hablar del entierro de Jesús. Independientemente, Mateo y Lucas eligieron ese verbo en sustitución del marciano *eneilein*, que también significa “envolver” pero más bien en el sentido de “atar” o “liar”. Mateo y Lucas (y Juan 19,42) también coinciden en el empleo del normal *tithenai* (“colocar”), en lugar del raro *katatithenai* de Marcos. ¿Acaso encontraban un tono peyorativo en este verbo, una de cuyas connotaciones es desembarazarse de una carga?

La principal innovación en Mateo respecto al sepulcro es que él habla de una tumba propiedad de José y nueva. La primera de ambas circunstancias, que se aviene muy bien con la imagen de un discípulo generoso en el entierro de su maestro, puede ser fruto de una deducción de Mateo: si José podía utilizar libremente la tumba y era rico, esa tumba tenía que pertenecerle<sup>30</sup>. ¿O era un recuerdo basado en una realidad? (Antes, al considerar el tipo de sepulcro que Marcos podía tener en la mente, vimos los puntos fuertes y débiles de esta suposición.) ¿O sucedió más bien que, después de hacerse cristiano, este rico judío compró la tumba en que había sepultado a Jesús? La respuesta al origen de la presentación de José como el propietario podría hallarse en otra dirección. *EvPe* 6,24 muestra el desarrollo del nombre de lugar “el Huerto de José”. ¿No es posible que, análogamente, de una primera asociación del sepulcro con José sólo su acción de sepultar en él a Jesús (“la tumba [de la actividad] de José”), se hubiese llegado la época de Mateo a entender el vínculo como de posesión (“la tumba [propiedad] de José”)?<sup>31</sup>

En cuanto al dato de que la tumba era nueva, Jn 19,41 coincide con Mateo: “Había... en el huerto una tumba nueva en la que aún no había

<sup>29</sup> Cf. Ap 15,6; 19,8,14; el verbo *katharizein* es usado en Sal 51,9 en paralelismo con la acción de lavar y producir una blancura mayor que la de la nieve.

<sup>30</sup> Sobre un uso imaginativo de este dato para obtener una tumba distinta de aquella en la que las mujeres vieron colocar a Jesús, véase §46, n. 2; sobre un propósito eco de Is 53,9, cf. §46, n. 49.

<sup>31</sup> Respecto a la posibilidad de que el sepulcro fuera recordado y venerado por los primeros cristianos, véase C en el ANÁLISIS de esta misma sección.

sido puesto nadie". Curtis ("Three", 443) ve en esto una prueba de la dependencia de Juan con respecto a Mateo. En cambio, yo lo interpreto como un indicio de que ambos evangelistas están influidos por una tradición en desarrollo relativa a José<sup>32</sup>, dado que Lc 23,53 y Jn 19,41 transmiten la misma idea al hablar de una sepultura/tumba en la que aún había sido puesto nadie. El relato del sepulcro vacío y el anuncio de la resurrección afectan a lo narrado sobre la sepultura de Jesús. Así como en los evangelios posteriores el relato del sepulcro vacío muestra la influencia de apología dirigida a refutar argumentos contra la resurrección presentados por los adversarios, lo mismo sucede con el relato de la sepultura: el cuerpo de Jesús no pudo ser confundido con otro de la tumba y luego hecho desaparecer, porque la tumba era nueva<sup>33</sup>.

La descripción mateana del cierre de la tumba no difiere sensiblemente de la marcana. Mateo, como Marcos, denomina *lithos* la piedra que cierra la entrada y que el ángel rodará nuevamente para retirarla, en conexión con el gran terremoto del domingo (28,2). No emplea la palabra *petra* como hizo al referir el temblor de tierra y el hendimiento de las "rocas" conducente a la resurrección de los santos tras la muerte de Jesús (27,51-52), donde utilizó material de su fuente popular y no-marcana. Al relato de Marcos, Mateo añade aquí el dato de que la piedra era grande (información retenida por Marcos hasta narrar la apertura del sepulcro en 16,4)<sup>34</sup>. Com-

<sup>32</sup> De manera similar, independientemente uno de otro, ambos parecen haber sido influidos por una tradición sobre la aparición posresurreccional de Jesús a María Magdalena.

<sup>33</sup> Shea ("Burial", 102) pasa por alto el factor apologético y, utilizando históricamente el dato de que la tumba era nueva, intenta probar que Jesús fue sepultado en un lugar suntuoso. Por otro lado, poco apoyo tiene en los evangelios la idea de Bultmann (*John*, 680) de que, siendo nuevo, el sepulcro no había sufrido aún profanación, lo cual lo hacía adecuado para la santidad del cuerpo de Jesús. Como he señalado en n. 24, *supra*, algunos autores relacionan el hecho de que aún no hubiera sido sepultado allí nadie con la preocupación judía por la impureza que podrían contraer los antepasados de quien introdujese un criminal crucificado en su tumba familiar. Pero los dos evangelios que hablan de una "tumba nueva" (Mateo y Juan) presentan a José como discípulo de Jesús; por lo cual, aun en el caso de una tumba familiar ya en uso, difícilmente él habría creído volverla impura o deshonrarla con el cuerpo del venerado maestro.

<sup>34</sup> R. H. Fuller (*Formation*, 54) atribuye la retirada de esta piedra a la forma más primitiva de la tradición sobre la resurrección. Pero eso no justifica el intento de otros estudiosos de utilizar el tamaño de la piedra como información histórica que constituye una prueba más de que el sepulcro de Jesús era suntuoso. No corresponde a una metodología recomendable desentenderse de la finalidad con que fueron descritos los detalles y emplear éstos para crear una imagen histórica que nunca estuvo en la mente de los evangelistas. La razón de mencionar el tamaño de la piedra es potenciar el elemento milagroso en la retirada de la piedra cuando las mujeres visiten la sepultura en la mañana del domingo.

prensiblemente, la tumba de un hombre rico tendría unas dimensiones que requerirían una gran piedra para cerrarla. Mateo añade también que José "se fue", con lo cual da a entender que las mujeres seguidamente mencionadas se quedaron allí solas<sup>35</sup>. Como antes con Marcos, ahora que nos ocupamos de Mateo conviene echar una ojeada al cuadro 8 de §41 para ver la conexión entre las tres escenas en que aparecen las mujeres galileas: a la muerte de Jesús, observando desde lejos (27,55-56, con tres mujeres nombradas); aquí (donde son nombradas dos), y en la visita al sepulcro el domingo (28,1: nombradas estas dos nuevamente). Siguiendo el ejemplo de Marcos, Mateo menciona en la escena de la sepultura sólo a las dos primeras mujeres nombradas en la escena inicial (27,56: "María Magdalena, y María madre de Santiago y de José") y abrevia la designación de la tercera en "la otra María". La diferencia consiste en que Mateo no dice, como Marcos, que ellas estaban observando dónde era colocado Jesús. ¿Se debe a que Mateo tenía una percepción judía del escaso valor legal del testimonio femenino? ¿O debemos buscar la razón en que como las mujeres "estaban" (imperfecto) allí, sentadas frente al sepulcro, era obvio que observaban el desarrollo de la acción de sepultar a Jesús? En cualquier caso, ellas parecen haberse ido cuando (en una escena peculiarmente mateana) se procede a asegurar el sepulcro con una guardia y a sellar la entrada (27,65). Conviene señalar que, en la referencia a las mujeres, Mt 27,61 introduce *taphos* ("sepulcro"), en vez de *mnēmeion* ("tumba"), palabra esta última que él ha utilizado en relación con José. La presencia de *taphos* se prolongará a lo largo del relato sobre la guardia (27,64.66) hasta la visita de las mujeres al sepulcro en la mañana del domingo (28,1).

## La sepultura de Jesús según Lc 23,53-56a

La versión lucana de esta escena se encuentra dividida en dos partes de casi la misma extensión: la sepultura de Jesús por José y la actividad de las mujeres, a las que Lucas presta más atención que Marcos/Mateo.

*Sepultura de Jesús por José (23,53-54)*. En Lucas, a diferencia de Mateo, José no era ya discípulo de Jesús antes de la presente escena; simplemente, no había estado de acuerdo con la decisión del sanedrín. Por tanto, más allá

<sup>35</sup> La idea de que "se fue" tiene la función de desviar la atención de los lectores hacia las mujeres es mucho más verosímil que la tesis de Schreiber ("Bestattung", 160) de que Mateo establece un contraste entre la marcha de José para guardar el sábado y la prolongada actividad de las autoridades judías, que emplean tiempo del sábado en conseguir que se ponga una guardia en el sepulcro (27,62-66). En realidad, Mateo no habla de "sábado" al referir una acción o la otra.

de la devoción (perspectiva de Mateo), en la acción del José lucano tuvo que haber un componente de respeto y piedad. Como Mateo, Lucas omite la frase marcana “habiendo comprado un lienzo”, seguramente por una razón similar: consciente de que se estaba cometiendo una injusticia, en cierto modo José ya había empezado a repararla haciendo preparativos para la sepultura. Pero a diferencia de Mateo (donde José recibe el cuerpo que le es dado por orden de Pilato), y en coincidencia con Marcos, Lucas atribuye al mismo José el descendimiento. Como expliqué en relación con Mateo, Lucas también prefiere el utilizar verbo *entylissein*, más habitual que el marcano *eneilein*, para referir cómo el cuerpo de Jesús fue envuelto en una *sindōn*. También converge con Mateo en la utilización del más frecuente *tithenai* frente a *katatithenai* (“depositar”) para designar la acción de *colocar* el cuerpo de Jesús en su lugar de descanso. Pero, al igual que Marcos, emplea para ese lugar el término *mnēma* (“sepultura”), no *mnēmeion* (“tumba”) como Mateo, aunque acompañándolo del elegante e inusitado adjetivo *la-xeutos* (“excavado en roca”). A diferencia de Mateo, Lucas no califica explícitamente de “nueva” la sepultura; pero lo hace de manera implícita con la frase “donde aún no fue puesto nadie”, similar a Jn 19,41: “en la que aún no había sido colocado nadie”<sup>36</sup>. Hay quien relaciona esta frase final de 23,53 con la fuente lucana especial (cf. Fitzmyer, *Luke II*, 1523); pero el desacostumbrado número de peculiares coincidencias menores (Mateo y Juan, Lucas y Juan, Mateo y Lucas, siempre frente a Marcos) en esta sección lo veo yo más bien como una señal de que el uso apologético del relato de la sepultura había producido el desarrollo de una narración comúnmente utilizada, la cual influyó en los evangelistas a la hora de escribir sobre el asunto. (En el caso de Mateo y Lucas, ello los indujo a sustituir, independientemente uno del otro, lo encontrado en Mateo.) Más allá de la apologética, Lucas pudo haber favorecido esta frase particular, “donde aún no fue puesto nadie”, como un eco de la que había empleado para referir la entrada de Jesús como rey en Jerusalén en un pollino “sobre el que nadie se sentó jamás” (19,30.38). Más adelante señalaré lo que puede haber de regío en la sepultura narrada por Juan; y quizá Senior (*Passion... Luke*, 151-52) no ande errado al encontrar un aspecto similar en Lucas cuando “el rey de los judíos” es colocado en una tumba.

Lucas omite la información marcana de que José cerró la tumba rodando una piedra contra la puerta y no mencionará la piedra hasta el episodio del domingo por la mañana (24,2), cuando vuelvan las mujeres y la encuentren rodada a un lado. En lugar de esa información, Lucas inserta

<sup>36</sup> El participio lucano “puesto” procede de *keisthai* (Lucas, 6 veces; Marcos, 0; Mateo, 3; Juan, 7); el joánico “colocado” es *tithenai*.

aquí, inmediatamente después de la acción de sepultar a Jesús, una parte de la indicación temporal<sup>37</sup> que Marcos había ofrecido antes (15,42b: “como era día de preparación, esto es, víspera de sábado”). En Marcos, esta indicación, acompañada de “siendo ya el atardecer”, explicaba la urgencia de bajar de la cruz el cuerpo de Jesús y darle sepultura. Con la inserción de la indicación temporal (“era día de preparación, y despuntaba el sábado”), Lucas persigue dos fines. En primer lugar, quiere asegurar a los lectores que se ha actuado con arreglo a la Ley, puesto que se ha terminado de dar sepultura a Jesús antes del sábado. Luego, trata de explicar por qué las mujeres que él está a punto de mencionar no pudieron seguir junto a la tumba, sino que volvieron para preparar especias y mirra: tenían que guardar el descanso del sábado, que estaba a punto de comenzar (23,56b). Lucas emplea *epiphōskein* en imperfecto: “despuntaba el sábado”. Este verbo griego deriva de *phōs* (“luz”) y sugiere una concepción del día cuyo inicio coincide con la salida del sol; por eso parece extraño en el contexto del calendario judío, donde el día comienza con la llegada de la oscuridad. Pese a esfuerzos por explicar la presencia de *epiphōskein* en relación con otras luces de la noche<sup>38</sup>, seguramente esta palabra funciona como un simple modismo, que, como tal, no tiene un significado siempre preciso. (En Mt 28,1 se emplea el mismo verbo para el “despuntar” del primer día de la semana, pero haciendo referencia no a la salida del sol en la mañana del domingo, sino a la llegada de la noche, tras ponerse el sol del sábado, que es cuando comienza el domingo y la semana en el calendario judío.)

*Lo que vieron e hicieron las mujeres (23,55-56a)*. Como en las otras versiones sinópticas del relato, conviene que los lectores consulten el cuadro 8 de §41 para ver la interrelación de las tres escenas en que aparecen las mujeres galileas: primero, a distancia y viendo las cosas que pasaban a la muerte de Jesús (23,49: ninguna mujer mencionada por su nombre<sup>39</sup>); aquí (tampoco ninguna nombrada), y yendo al sepulcro con especias el

<sup>37</sup> También Jn 19,42 contiene una indicación temporal (“porque era día de preparación de los judíos”) al final del relato de la sepultura. Pero Juan la ofrece antes de referir la colocación de Jesús en la tumba, mientras que en Lucas figura *después*. Además, muy a diferencia de Lucas, Juan incluyó una indicación temporal antes de referir el descendimiento (19,31: día de preparación precedente al sábado), detalle en el que Juan está más cerca de Marcos.

<sup>38</sup> Fitzmyer (*Luke II*, 1529) enumera estas posibilidades: la luz de la primera estrella, o la del planeta Venus, o la de la vela sabática.

<sup>39</sup> Al examinar 23,49 expliqué que Lucas no necesitó nombrar a “las mujeres que lo habían seguido desde Galilea” porque (a diferencia de los otros evangelistas) durante el ministerio en Galilea ya las había presentado como María Magdalena y Juana, a las que en el presente contexto no mencionará hasta 24,10, al final de sus actividades.

domingo por la mañana (24,1, con tres nombradas en 24,10). En la presente escena, con la frase “las mujeres que habían salido con él de Galilea”, Lucas repite casi la referencia de la primera escena a estas seguidoras de Jesús<sup>40</sup>, recordándonos que lo acompañaron en el gran viaje desde Galilea hasta Jerusalén iniciado en 9,51. Mientras que en Marcos/Mateo hay una simple identificación de las mujeres como galileas, Lucas da un paso más con su repetición, asegurando (opina Talbert, *Reading*, 225) la continuidad de las escenas de la muerte, la sepultura y la resurrección con el ministerio de Jesús en Galilea y así la cohesión de su vida entera. Un detalle interesante es que los varones “conocidos de él”, y sólo mencionados por Lucas, que en la escena de la muerte “estaban a distancia” (23,49), ahora han desaparecido por completo de la narración. La conexión de las mujeres con las dos escenas se encuentra, en cambio, acentuada: ellas no sólo están presentes en ambas, sino que han “ido detrás” (23,55), i. e., supuestamente detrás de José cuando bajó el cuerpo de la cruz y lo colocó en la sepultura (23,53)<sup>41</sup>. En el v. 55, Lucas es también más específico que Marcos respecto a lo que vieron las mujeres<sup>42</sup>: además del lugar de la tumba, cómo fue colocado en ella el cuerpo de Jesús. Esto último significa que vieron que era envuelto en un lienzo (23,53) pero no ungido, por lo cual no permanecieron junto a la tumba, sino que “volvieron” con objeto de preparar lo necesario para la unción<sup>43</sup>.

¿Adónde volvieron? Presumiblemente, al lugar de Jerusalén en que se alojasen. Un lugar donde dispondrían de especias y mirra, puesto que, a diferencia de Mc 16,1, Lucas no refiere la compra de esas sustancias. (De hecho, con el sábado ya despuntado, no habría habido tiempo para adquirir las.) Son inútiles los ingeniosos intentos de armonizar Lucas, donde las mujeres tienen las especias antes de que empiece el sábado, con Marcos, donde no los compran hasta que el sábado ha pasado<sup>44</sup>. Lucas, ha-

<sup>40</sup> Pese a que Lc 23,55 repite prácticamente la referencia a las mujeres de 23,49, Taylor (*Passion*, 96, 103-3), que reconoce una dependencia de Marcos en 23,49, asigna 23,55, así como 23,56a, a la fuente lucana especial.

<sup>41</sup> Literalmente, *katakolouthein* significa “seguir abajo”; pero no parece probable que Lucas quisiese decir pendiente abajo del Lugar de la Calavera; en Hch 16,17 se emplea para el seguimiento a Pablo.

<sup>42</sup> Lucas utiliza *theasthai* (“mirar”), no *theōrein* (“observar”) como Mc 15,47.

<sup>43</sup> La construcción participial enlaza estrechamente 23,55 y 23,56a, con lo cual la gramática confirma la conexión lógica entre lo que las mujeres vieron y lo que hicieron. El verbo *hypostrephein* (“volver”) es muy lucano: se encuentra treinta y dos veces en Lucas-Hechos y ninguna en los otros evangelios.

<sup>44</sup> Por ejemplo, la tesis de que lo que ellas tenían el viernes (Lucas) no era bastante, y necesitaron comprar más el domingo (Marcos). Pero Lc 24,1 especifica que las especias que las mujeres llevaron al sepulcro el domingo por la mañana eran las que ellas habían preparado (el viernes) y, por tanto, no unas que acabasen de comprar. No

biendo leído el relato marcano, cambió deliberadamente la secuencia, en congruencia con su plan de ofrecer una “narración más ordenada” (1,3). Al parecer pretendía señalar que las mujeres, en su amorosa previsión, ya habían adquirido lo necesario para ungir el cuerpo. En 8,2-3, al presentarlas por primera vez, Lucas dijo que ellas proveían o “servían (*diakonein*) de sus bienes” a Jesús en su ministerio público. Ahora muerto, le servían no menos que en vida.

Lo que prepararon las mujeres es referido en el v. 56a con la forma plural de las palabras griegas *arōma* y *myron* (“especias y mirra”). El plural de *arōma* se encuentra en el relato joánico de la sepultura (19,40), como sucede con *smyrnon* (19,39), otra designación de la mirra. Voy a posponer hasta el estudio del relato joánico de la sepultura una detallada consideración de estas fragantes sustancias, porque existe el problema de si Juan se refiere a especias pulverizadas o a aceite aromatizado con ellas. Puesto que *myron* prácticamente siempre indica líquido, lo más probable es que se tratase de aceite aromatizado o ungüento que iba a ser aplicado al cadáver (¿derramándolo sobre él?). Lucas ha leído en Mc 16,1 que las mujeres fueron al sepulcro el domingo por la mañana llevando especias (*arōma*) con intención de ungir (*aleiphein*) a Jesús, y, aunque no especifica tanto en Lc 24,1, seguramente quiere que sus lectores entiendan que el propósito es el mismo.

Algunos estudiosos, dudando de que las mujeres pudieran tener preparadas las especias y la mirra (23,56a) antes del ocaso, se preguntan si Lucas se confundió respecto al modo judío de contar el tiempo y pensó que la noche que seguía a la tarde del viernes pertenecía al día de preparación y no al sábado. (Según esta tesis, las mujeres habrían podido trabajar hasta medianoche para preparar las especias antes de que empezase el descanso obligatorio.) Pero Lc 22,13-14 refleja la idea de que la hora de la cena marcaba el comienzo del nuevo día (el siguiente al del sacrificio del cordero pascual: 22,7). La misma indicación en 23,54 de que “despuntaba” el sábado sugiere una atmósfera de urgencia; y piensen o no los especialistas modernos que había tiempo suficiente para preparar las especias antes del sábado, Lucas quería que sus lectores notasen la premura. De la dirección opuesta viene otra objeción a lo narrado por Lucas en relación con las

es permisible argumentar que la construcción “de [56a: ‘Pero’]... men [56b: ‘luego’]” no se debe ver como indicativa de una sucesión en el tiempo y que, por consiguiente, Lucas se puede leer a la inversa: guardaron el sábado (56b) y luego prepararon especias (56a). La causa de esta supuesta inversión sería que Lucas quería terminar de narrar la escena de la sepultura antes de empezar con la secuencia del sepulcro vacío (Vander Heeren, “In narrationem”). Pero, como Lucas conecta la preparación de las especias con la vuelta del entierro, esa inversión implicaría que las mujeres habían estado en la tumba todo el sábado, sin volver a su alojamiento hasta el domingo (!).

especias. ¿Qué necesidad había de terminar la preparación de ellas antes del sábado, cuando la Misná (*Sab.* 23,5) establece que en sábado “se puede preparar todo lo necesario para un cadáver, ungirlo y lavarlo, con tal que no sea movido ninguno de sus miembros”? Aparte la posibilidad de que la reglamentación sabática fuera más estricta en tiempos neotestamentarios, esa norma de la Misná no era aplicable al cuerpo de Jesús, porque prevé una situación en que no se ha podido enterrar antes del sábado el cadáver, que, por tanto, está aún a disposición de quienes le van a dar sepultura. Una norma misnaica más pertinente sería *Sab.* 8,1, que prohíbe transportar en sábado “aceite suficiente para ungir el más pequeño miembro”.

### La sepultura de Jesús según Jn 19,38b-42

Al comienzo de esta sección señalé que el relato joánico difiere mucho del marcano, porque en Juan recibe Jesús una sepultura digna. Ya Mateo (por haber modificado Marcos convirtiendo a José en discípulo de Jesús) había ofrecido una descripción algo menos escueta: el lienzo era “blanco puro” y la tumba “nueva”. Ningún sinóptico, sin embargo, menciona la utilización de sustancias para el cadáver de Jesús entre la muerte y la sepultura, a diferencia de Juan, donde se habla de unas cien libras de ellas. Al mismo tiempo, Juan respeta la tradición relativa a José, quien *individualmente* no hace en 19,38b más de lo que hizo en Marcos. Valiéndose del permiso otorgado por Pilato en 19,38a, el José joánico “vino [*erchesthai*, como en Mc 15,43a]... y se llevó [*airein*, mientras que Mc 15,46 tiene *kathairein*] su cuerpo”.

Lo que marca la diferencia en el relato de Juan, empezando por el v. 39, es la presencia de Nicodemo. Él es quien vino “trayendo una mezcla de mirra y áloe, como cien libras”. De hecho, esa presencia vuelve más positiva la actuación de José, si el verbo *lambanein* de la acción conjunta (“tomaron... el cuerpo”) en 19,40 tiene un tono más favorable que *airein* de la acción individual de José (“se llevó su cuerpo”) en 19,38b<sup>45</sup>. Juan no especifica si José y Nicodemo colaboraron en otra cosa aparte de la preparación y sepultura del cadáver. ¿Compró Nicodemo esa gran cantidad de especias tan pronto como supo que Jesús había muerto, o las tenía ya<sup>46</sup>,

<sup>45</sup> Así Hemelsoet (“Ensevelissement”, 54-55), quien apunta hacia 1,12, donde todos los que “reciben” (*lambanein*) a Jesús devienen hijos de Dios.

<sup>46</sup> En unos cuantos testimonios textuales, incluido el código Sinaiticus, se lee “teniendo” una mezcla de mirra y áloe, en lugar de “trayendo”. El hecho de que ya haya una mezcla (*migma*) ¿sugiere preparación? La variante *heligma*, que se encuentra en los

habiendo previsto que los romanos no iban a dejar a Jesús con vida? La-grange (*Jean*, 503) supone que José y Nicodemo habían acordado dividirse el trabajo: mientras José se presentó ante Pilato, Nicodemo fue en busca de las especias. Gaechter (“Zum Begräbnis”, 221-23), con su tendencia a la armonización, supone que ambos fueron a comprar: José, el lienzo (Mc 15,46); Nicodemo, las especias. Toda esta especulación tiene poco que ver con la intención de Juan: hay espontaneidad e impremeditación en “Pero vino también Nicodemo”. Los efectos de la muerte de Jesús encuentran expresión independiente en las reacciones de varias personas: en un José que hasta entonces había sido sólo un discípulo oculto por miedo a los judíos, y ahora en un Nicodemo “que primero había ido a él [Jesús] de noche”. El hecho de que, como con sucede con José en todos los evangelios, se diga de Nicodemo que “vino” (al lugar de la ejecución después de la muerte de Jesús) significa que no había estado presente durante la pasión. Como el José marcano, Nicodemo era un sanedrita, “un maestro de Israel” (3,10); pero, aunque estaba interesado en el reino (3,1-5), sólo tenía valor para visitar a Jesús de noche, como recuerda Juan a sus lectores. Al igual que el José lucano, Nicodemo se mostró en desacuerdo con los otros sanedritas en su condena de Jesús; pero no lo hizo declarando su inocencia, sino esgrimiendo un aspecto técnico de la Ley (7,50-52). Implícitamente era rico como el José mateano, porque tenía los medios para traer una gran cantidad de especias. Y finalmente, como el José joánico, tiene un gesto público en favor de Jesús dando prueba de más valor que el mostrado hasta entonces.

Pero nuestro estudio tiene que entrar en más detalles, porque el relato de Juan suscita muchas preguntas. ¿Cómo debemos entender el simbolismo de las cien libras? ¿Qué quiso decir Juan con “mirra y áloe”? ¿Qué con los “lienzos” en que fue envuelto el cuerpo de Jesús junto con las especias? ¿Cómo pretendió el evangelista que juzgásemos el gesto de Nicodemo? Procedamos a examinar estas cuestiones una por una.

“Como unas cien libras” (19,39b). La *litra* o libra romana, como unidad de peso, equivalía a 327,453 gramos<sup>47</sup>. Nicodemo trajo, pues, la extraordinaria cantidad de casi treinta y tres kilos de especias. Trituradas o reduci-

códices Sinaiticus y Vaticanus (y que es considerada original por Barrett), significa “rollo” o “paquete”; pero arroja poca luz sobre esta cuestión, puesto que probablemente representa el esfuerzo de un escriba por dar razón de cómo eran llevadas las especias. Otra variante menor es *smigma*, una forma de *smēgma* (“ungüento”), una conjetura escrital sobre la naturaleza de las especias. Bernard (*John* II, 653) explica *heligma* como una corrupción de *smigma*.

<sup>47</sup> Josefo (*Ant.* 14.7.1; §106) asigna un menor valor a la libra, que daría a las especias un peso total de unos veintidós kilogramos.

das a polvo, ocuparían en el sepulcro un espacio considerable, formando un montón que cubriría el cadáver. La perplejidad respecto a cómo tantas libras pudieron ser obtenidas en tan poco tiempo y traídas por Nicodemo ha impelido a los estudiosos a buscar explicaciones sobre la cantidad. Por ejemplo, A. N. Janaris (*Exp Tim* 14 [1902-1903] 460) cree que debe leerse *hekaston* en lugar de *hekaton*, entendiendo “mirra y áloe, como una libra de cada”. De Kruijf (“More”, 236-38) interpreta *litra* no como una medida de peso sino de capacidad; y, por analogía con Jn 12,3, donde *litra myrou* hace referencia a un líquido contenido en un recipiente de alabastro, calcula para la *litra* una capacidad de seis a diez onzas y acaba dando un total aproximado de dieciocho litros de aceite perfumado<sup>48</sup>. De Kruijf sostiene esta interpretación porque resta exorbitancia a la cantidad indicada; pero no tiene en cuenta que Juan no emplea aquí *myron*, palabra que implica aceite, sino, como veremos más adelante, términos que más probablemente hacen pensar en polvo. Otros (p. ej., Lagrange, *Jean*, 503) aceptan el sentido de “libra”, pero se preguntan si el número no se debe a un error de escriba (¿error del que no ha quedado indicio en ninguna copia!). A mi juicio, es más razonable reconocer que en diversas escenas joánicas se emplean simbólicamente grandes números para sugerir abundancia mesiánica. Por ejemplo, en 2,6, las seis vasijas, cada una de las cuales contenía dos o tres medidas (con un total, de 550 a 825 litros), y en 21,11 los 153 peces. ¿Qué se estaría simbolizando específicamente en el presente pasaje? De Kruijf (“More”, 239) cree que una fe reverente. Otros apuntan a las grandes cantidades de especias empleadas en sepelios reales. Quinientos sirvientes se necesitaron para transportar las especias (pl. de *arōma*) cuando murió Herodes el Grande (Josefo, *Guerra* 1.33.9; §673; *Ant.* 17.8.3; §199). Fuentes rabínicas posteriores (Talmud babilónico [A.Z. 11a]; Semahot [’*Ebel Rabbati*] 8.6[47a]) hablan de setenta u ochenta minas quemadas a la muerte (¿ca. 50 d. C.?) de Rabán Gamaliel el Viejo, que “valía más que cien reyes inútiles”. El origen bíblico está en Jr 34,5, donde el Señor promete al rey Sedecías, próximo a ser desterrado, que “así como se quemaron especias por tus padres, los reyes que te precedieron, también se quemarán por ti”. La idea de que se dio a Jesús una sepultura digna de un rey podría estar en consonancia con la solemne proclamación en la cruz de que él era “el rey de los judíos” (Jn 19,19-20) y a la referencia de que fue sepultado en un huerto, *kēpos*, palabra que puede tener la connotación de “jardín” (19,41; véase *infra*). Cuando María, la hermana de Marta, empleó una libra de mirra (*myron*) para ungir los pies a Jesús, Judas Iscariote, “uno de los discípulos”, se quejó del derroche que

<sup>48</sup> Trabajando con medidas misnaicas, O’Rahilly (“Burial”, 310) calcula unos cuatro litros.

ello suponía (Jn 12,3-5); ahora se da la irónica circunstancia de que Nicodemo, quien acaba de emerger como discípulo, emplea cien libras de mirra (*smyrna*) en el cuerpo de Jesús.

“Una mezcla de mirra [*smyrna*] y áloe [*aloe*]... junto con especias [pl. de *arōma*], como es costumbre entre los judíos para sepultar” (19,39b-40)<sup>49</sup>. Los judíos no evisceraban el cadáver, como hacían los egipcios en las operaciones de momificación. Por lo que sabemos de las costumbres de la época (p. 1464, *supra*), en la preparación de un cadáver para la sepultura entraba su lavado, su unción con aceite y/o la colocación de especias en el lienzo o lienzos destinados a envolverlo<sup>50</sup> y su amortajamiento propiamente dicho. ¿Debemos entender que el cuerpo de Jesús fue ungido por José y Nicodemo? Juan utiliza el verbo griego equivalente a “ungir” (*aleiphein*), como hizo en 12,3 al referir la acción de María la de Betania. Esa acción apareció asociada de algún modo a la muerte y sepultura de Jesús (12,7) y en Marcos/Mateo fue entendida como la única unción (Mc 14,8 [*myrizein*]; Mt 26,12) anterior al sepelio<sup>51</sup>. En parte, la respuesta a si Juan se refiere aquí a una unción depende del significado de *arōma*, siempre empleado en los relatos de la sepultura de Jesús. ¿Significa “especias”, i. e., sustancias vegetales aromáticas molidas o en grano, o acaso “aceite aromatizado con especias”?<sup>52</sup> En Mc 16,1 se compra *arōma* claramente para ungir y, por tanto, implica aceite. (Esto es probablemente cierto también en el caso de *arōma* de Lc 23,56a; 24,1.) En la sepultura, sin embargo, las especias secas podían ser esparcidas sobre el cadáver y en el lugar donde era depositado para contrarrestar el olor de la descomposición. Esto es lo que parece dar a entender la descripción del sepelio del rey Asá (2 Cr 16,14): “Lo pusieron sobre un lecho y lo llenaron [i. e., el lecho] con especias y mirra”. (Véase también Prov 7,17, donde una cama es rociada con diferentes especias.) En Jn 19,40, al narrar que Jesús es envuelto “con lienzos junto con especias”, el evangelista no parece pensar en un líquido derramado sobre los lienzos. Pero ésta es una cuestión sobre la que no podemos decidir hasta haber examinado la relación entre el plural de *arōma* y la “mi-

<sup>49</sup> Aunque en los RP canónicos sólo el mateo tiene la palabra *taphos* (“sepulcro”), Juan utiliza un verbo derivado de ella, *entaphiazerein* (“poner en un sepulcro, sepultar”; también Mt 26,12), que incluye la preparación para la sepultura.

<sup>50</sup> Así Liebowitz, “Jewish”, 108. Ungir no consistía necesariamente en aplicar y extender el aceite, porque éste podía ser derramado sobre el cuerpo de la cabeza a los pies. En cuanto a las especias, se ponían para contrarrestar el hedor del cadáver y quizá incluso para retardar su descomposición.

<sup>51</sup> Mc 16,1 presenta a las mujeres comprando especias (pl. de *arōma*) después del sábado para ir a ungir (*aleiphein*) a Jesús.

<sup>52</sup> Véase O’Rahilly, “Jewish”, 128-32. Una fórmula de óleo para ungir hecho con especias mezcladas con aceite de oliva se encuentra en Ex 30,23-25.



rra y áloe” del versículo anterior (“Mirra y áloe”, que debió de ser una combinación frecuente, se encuentra también en Cant 4,14) ¿Es aquí *arōma* una tercera sustancia, o funciona como un término que resume las otras dos? Y si las resume, ¿se emplea en este caso la mezcla de mirra y áloe como partículas secas o como una preparación untuosa? Voy a intentar responder a estas preguntas, lo cual, desafortunadamente, entraña cierta complejidad

SMYRNA. Para designar la mirra hay dos términos en la Biblia griega *myron* y *smyrna*, y los dos son utilizados en relatos de la sepultura de Jesús, el primero por Lucas, el segundo por Juan<sup>53</sup> *Myron* es la traducción que los LXX suelen ofrecer del hebreo *šemen* (“aceite”), y *myrizein* se encuentra en Josefo (*Ant* 19 9 1, §358) para designar la acción de perfumar con unguento<sup>54</sup> Las mezclas de aceite con elementos aromáticos conocidas como unguentos tenían aplicación en la cosmética, en el culto y en el embalsamamiento de cadáveres La Biblia no contiene ningún ejemplo claro de alusión a especias mediante *myron* Éste es el nombre empleado para la mirra en la escena de Betania (Mc 14,3-8, Mt 26,6-12, Jn 11,2, 12,3-5, también Lc 7,37-38), donde parece designar un aceite perfumado. Se emplea asimismo en la escena lucana de la sepultura (23,56) en combinación con *aroma*, y contribuye a que nos hagamos la idea de que Lucas se refiere a una sustancia líquida

En la versión de los LXX, *smyrna* (la palabra que Juan utiliza aquí) traduce el término hebreo *mōr* (procedente de la raíz *mrr*, “amargo”)<sup>55</sup> Esta mirra es un polvo seco obtenido de la resina que exuda la *Commiphora abyssinica*, un arbusto que crece en el sur de Arabia y en el norte de Somaliland (noroeste de Somalia) Aparte de sus propiedades medicinales, y dada su intensa fragancia, la mirra fue usada como incienso (con el que es mencionada en Mt 2,11), como sustancia cosmética y como aromatizador (véase el empleo del verbo *smyrnizein* para el vino aromatizado en Mc 15,23, cf p 1119, *supra*) Como ha quedado dicho, en su utilización funeraria tenía la función de contrarrestar olores desagradables Podía ser amontonada como polvo (Cant 4,6 “montes de mirra” y “colinas de incienso”) o derramada en estado líquido (Cant 5,5)

<sup>53</sup> Sobre esta cuestión son útiles los artículos de W Michaelis en *TDNT*, ‘*myron*, *myrizo* (IV, 800-1), y ‘*smyrna smyrnizo*’ (VII, 457-59) También G W Van Beek, ‘Frankincense and Myrrh’, *BA* 23 (1960) 70-95

<sup>54</sup> Con el mismo significado que *šemen* se emplea *elaion* (‘aceite de oliva, unguento oleoso’) *Myrizein* (poet., *smyrizein*) conecta con la raíz indoeuropea *smur* (ingl., *smear*, untar, manchar), *aleiphein* es un sinónimo

<sup>55</sup> La forma griega podría haber sido asimilada a *Smyrne*, el nombre de la ciudad de Esmirna Este toponimo no está relacionado etimológicamente con *myron*

ÁLOE Los botánicos modernos no siempre coinciden en la clasificación y/o en el lugar de origen de las plantas más a menudo propuestas como el aloe de las referencias bíblicas, por lo cual parte de la información ofrecida al respecto en diccionarios y enciclopedias de la Biblia es objeto de debate<sup>56</sup>. Los esfuerzos por discernir qué quiso designar Juan como “áloe” se han centrado en dos sustancias diferentes. La primera, a veces llamada “lináloe” (del latín *lignum*, “madera”), es un polvo de madera, intensamente aromático, elaborado con la médula de la *Aquilaria agallocha*, la madera de agar, árbol nativo del sudeste de Asia y similar al sandalo, era importado por países bíblicos y utilizado como incienso y perfume Algunas referencias veterotestamentarias (Sal 45,9, Prov 7,17, Cant 4,14)<sup>57</sup> asocian el “áloe” con sustancias fragantes como la casia, la canela o el nardo, mientras que Juan lo asocia con la mirra. En consecuencia, muchos optan por considerar ésta como la sustancia a que se refiere Juan, aunque no tengan nada que ver con ella no sólo las descripciones modernas del áloe, sino incluso las menciones de él que, fuera de la Biblia, se encuentran en los escritos antiguos. El segundo candidato es el áloe medicinal. el jugo desecado de un género de plantas suculentas de la familia de las liliáceas, llamadas *Aloe officinalis* o *Aloe vera* L., del que hay numerosas especies El *Aloe succotrina* aparece frecuentemente como la más probable, porque el nombre indica origen en Socotora, isla situada en el mar Rojo frente a la costa del Yemen y punto importante en las rutas comerciales hacia Palestina<sup>58</sup> El jugo desecado de esta planta, a veces llamado *áloe amargo*, desprendía un acre y desagradable olor a medicina<sup>59</sup> y podía ser utilizado para embalsamar Pero Jesús, claro está, no fue embalsamado. Objetando que la planta es rara en Socotora y que nunca se ha cultivado abundantemente, Hepper propone una especie distinta, el *Aloe vera* (L.) *Burm f.*, ampliamente cultivado, que crece en el suroeste de Arabia De él derivan un gel mucilaginoso y un exudado amarillo amargo, productos ambos que pue-

<sup>56</sup> Véase Hepper, ‘Identity’ Hay unas trescientas sesenta especies del género aloe Algunas, que ya se cultivaban en la antigüedad, fueron transportadas por mercaderes y así transplantadas a otras zonas

<sup>57</sup> El árbol que produce aloe fragante no crece en Palestina, por eso Nm 24,6 plantea un problema, puesto que (si no se trata de un error textual, como a menudo es postulado) en ese pasaje el árbol parece crecer en el valle del Jordán Calleri Damonte (‘Aloe’, 51-52) muestra lo ampliamente conocido que era el linaloe en la antigüedad

<sup>58</sup> En textos de la antigüedad se menciona Oman y Socotora como fuentes tradicionales de aloe Sin embargo, Hepper (‘Identity’) sostiene que se da un nombre equivocado a la planta en cuestión, porque lo que es llamado correctamente *Aloe succotrina* Lam. tiene un origen sudafricano El nombre correcto, afirma, es *Aloe perryi* Baker

<sup>59</sup> Plinio (*Historia natural* 27 5, §14-20) trata sobre los usos del aloe como astringente, laxante y remedio para dolores de cabeza, hemorragias y hemorroides

den ser solidificados y reducidos a polvo, uno para uso medicinal en afecciones de la piel y el otro para su posible utilización en cadáveres.

Aunque no hay posibilidad de certeza, el hecho de que a la par se mencione la *smyrna* invita a pensar que Juan se refiere a dos sustancias aromáticas<sup>60</sup>. Además, puesto que la mayor parte de las referencias bíblicas a áloes fragantes parecen sugerir una sustancia pulverizada, la combinación hace más probable que “mirra y áloe” de Jn 19,39 no aluda a ninguna sustancia untuosa sino a especias secas<sup>61</sup>. Por eso he traducido *arōma* (pl.) de 19,40 como “especias”: en vez de una tercera sustancia, una referencia genérica a la “mirra” y el “áloe”, fragantes y pulverizados, de los que antes se ha hecho mención y que habrían sido rociados entre y/o sobre los lienzos que envolvían el cuerpo de Jesús. Aunque Juan ofrece un relato de la sepultura más detallado que los sinópticos, ninguno de los cuatro evangelios da a entender que Jesús fuera ungido con aceite entre la muerte y la sepultura<sup>62</sup>. Pero esta conclusión no debe llevar a una armonización de los relatos. Dado que no se ungió a Jesús el viernes, si fueron sepultadas con él cien libras de especias (mirra y áloe), no tenía sentido que las mujeres comprasen o preparasen nuevas especias para utilizarlas el domingo, como hacen en Marcos y Lucas<sup>63</sup>.

“*Lo envolvieron [dem] con lienzos [pl. de othonion]” (19,40)*. Una vez más es difícil determinar exactamente qué trata de decir Juan. *Dem* fue utilizado en Jn 11,44 en relación con unas manos y pies atados posiblemente con tiras de tela fuertemente enrolladas alrededor de ellos. Allí, en otras palabras, todo parecía indicar una sujeción con vendajes; ¿habla aquí

<sup>60</sup> Vardán, un escritor armenio del siglo XII, cita a Papías: “El áloe es una especie de incienso” (F X Funk, *Patres Apostolici*, 2 vols [Tübinga. Laupp, 1901] I, 375)

<sup>61</sup> Plinio (*Historia natural* 13.3, §19) da el nombre técnico (griego) de *diapasma* a una mezcla seca de sustancias aromáticas y denomina *magma* al unguento espeso. Véase Calleri Damonte (“Aloe”, 49, 55), que habla del uso en Roma de sustancias aromáticas por los judíos al enterrar a sus muertos. Cree que se ponía polvo aromático en el fondo y en los lados del lugar destinado a recibir el cuerpo envuelto en lienzos y que, una vez descendido cadáver a la sepultura, se rociaban sobre él desde arriba más especias pulverizadas

<sup>62</sup> Es decir, no de la manera en que fue ungido antes de Pascua (Mc 14,3, Mt 26,7; Jn 12,3). En parte por el motivo bautismal de la primera aparición de Nicodemo (Jn 3,5), Mercurio (“Baptismal”, 50-54) cree encontrar un elemento bautismal también en las especias destinadas a Jesús en el relato joánico de la sepultura. Pero esta imaginativa tesis queda sin base si no se pretendía realizar una unción

<sup>63</sup> Ya he rechazado la tesis de que las mujeres en Marcos observaron solamente el lugar donde Jesús fue puesto, no el procedimiento seguido al sepultarlo, tesis que utilizan Lagrange y otros para armonizar Marcos y Juan, alegando que las mujeres marcanas no habían visto las especias de Nicodemo. La armonización con Lc 23,55 es aún más increíble, porque allí ellas miraron “cómo era colocado su cuerpo”.

Juan de lo mismo?<sup>64</sup> Por otro lado, en la presente escena hemos visto los verbos *eneleim*, de Marcos, y *entylusseim*, de Mateo/Lucas (ambos traducidos como “envolver”), los cuales nos permiten imaginar el cuerpo de Jesús cubierto con un amplio lienzo (*sindōn*) que lo rodea más o menos apretadamente. Nada en las descripciones sinópticas sugiere una mortaja compuesta de varias piezas. ¿Qué intenta decir Juan con su forma plural *othonia*? (Además menciona otra pieza en el relato del sepulcro vacío: un *soudarion*, que había estado sobre la cabeza de Jesús [20,7].<sup>65</sup>) Aunque algunos autores (p. ej., Bulst) han pensado en tiras de tela o vendas similares a las de las momias, no hay noticia de que, en la época de Jesús, los judíos vendasen de esa manera a los muertos. Además, cuando Juan quiso describir bandas de tejido utilizadas para vendar las manos y los pies de un cadáver (11,44) empleó el plural de *keiria*, no el de *othonion*. Y luego está el hecho de que la traducción “tiras” (o “bandas”, o “vendas”) no es tradicional<sup>66</sup>. El plural de *othonion* acaso designaba categoría o tamaño (BDF, 141) en vez de una pluralidad de piezas. Por ejemplo, un papiro del siglo IV d. C. (catálogo de Rylands, vol. 4, §627, pp. 117-22) parece indicar que *othonion* es una categoría general y *sindonion* (una prenda hecha con el material llamado *sindōn*) una especie. Vaccari (“*edēsan*”) considera que esta relación entre el término genérico *othonia* y el específico *sindōn* se puede aplicar a los evangelios; pero Blinzler (“*Othonia*”) cree que *sindōn* es el material genérico del que se hacen *othonia* o piezas. En el texto griego de Jue 14,12-13 del código Vaticanus, el plural de *sindōn* y el plural de *othonion* son designaciones intercambiables para las mismas treinta prendas; y Gar-

<sup>64</sup> Ghilberti (*Sepultura*, 50-54) apunta que, en los papiros, *dem* tiene el sentido de impedir el movimiento. Se podría responder a Feuillet y Lavergne que atribuirle un sentido simbólico (un prisionero atado que será liberado con la resurrección; cf Prete, “E lo legarano”, 192) no impide que también tenga sentido literal

<sup>65</sup> En el relato del sepulcro vacío aparece doblado *soudarion*. Este término es la adaptación griega del latino *sudarum*. Tal palabra está relacionada etimológicamente con “sudor”, porque enjugarlo era la función primigenia. Presumiblemente se trataba de un paño de tamaño mediano. Lázaro tenía la cabeza envuelta en uno (11,44), y algunos piensan que se colocaba al cadáver para sujetarle la mandíbula, como describe la Misná (*Sab* 23,5). En Lc 19,20, un sirviente tiene dinero envuelto en un *soudarion*, Hch 19,12 refiere que un paño de ese tipo tocado por las manos de Pablo era aplicado a los enfermos

<sup>66</sup> Hasta la década 1870-1880 no empezaron a aparecer las “tiras de lienzo” y las “vendas” en las Biblias vernáculas como traducción de *othonia*, sustituyendo a los “lien-zos” tradicionales. En parte, esta nueva traducción es consecuencia de interpretar *othonion* como un diminutivo funcional en vez de como una forma de *othonē* (“lien-zo, sabana”; Hch 10,11; 11,5). Pero la vaga connotación de formas diminutivas en ese período (BDF, 111<sup>3</sup>) podría significar que la única diferencia entre *othonē* y *othonion* es que la primera de estas dos palabras designa el material y la segunda la prenda hecha con él. Para detalles, cf. Bartuna, “*Othonia*”, Blinzler, “*Othonia*”, y Vaccari, “*edēsan*”.

cía García (“Lienzos”) opina que *othonia* de Juan hace referencia a lo mismo que *sindōn* de Marcos. (En una variante, Ducatillon, “Linceul”, señala que *othonia* incluye no sólo la *sindōn* sino además el *soudarion* o paño de cabeza del que se habla en el relato del sepulcro vacío y las *keiriai* o vendas, también mencionadas en esa escena.) Estas interpretaciones, que varían tanto en el contenido como en la verosimilitud, sirven cuando menos de aviso de que no se deben presentar demasiado a la ligera como contradictorios el término marcano (y sinóptico en general) y el término joánico para mortaja de Jesús<sup>67</sup>. Ahora bien, en lo que atañe a la impresión producida en los lectores, los sinópticos parecen describir una mortaja consistente en un solo lienzo, mientras que Juan habla de varios. No es fácil decidir si la pluralidad joánica tiene como objeto realzar la idea de una sepultura honorable. Para imaginar y describir en qué fue envuelto Jesús, más que servirse de tradición histórica, los diferentes autores pudieron haber utilizado la idea de mortaja que les era más familiar.

¿Cómo valorar el gesto de Nicodemo? Para ello es importante la historia pasada de este personaje. Primero, había venido a Jesús *de noche*. Pese a la atracción que sentía por Jesús como maestro enviado por Dios (3,2), no estaba dispuesto a manifestar en público (de día) ese interés. En el plano del simbolismo joánico, Nicodemo pertenecía aún al reino de las tinieblas cuando vino a la luz del mundo (8,12; 9,5). Más tarde protestó por la ilegalidad del proceso al que las autoridades del sanedrín (de las que él formaba parte) intentaban someter a Jesús (7,50-51). Esto era ya un paso adelante, puesto que había abandonado el secreto, pero aún no hizo saber a los adversarios de Jesús que él lo respetaba como maestro. Tales acciones no situaban a Nicodemo significativamente por encima de las autoridades criticadas en Jn 12,42-43. Eran magistrados que creían en Jesús; pero, por miedo a los fariseos y para no ser expulsados de la sinagoga, no declaraban públicamente su fe en él: “amaban la gloria [= alabanza] de los hombres más que la gloria de Dios”. Para Juan, esa fe pusilánime no era mucho más estimable que la falta de fe; porque, como dice Jesús en 5,44, “¿Cómo podéis vosotros creer, cuando aceptáis gloria [= alabanza] los unos de los otros y no buscáis la gloria que viene del único Dios?”.

<sup>67</sup> No veo razón para pensar que Juan conociese el empleo por Marcos de *sindōn* y hubiese decidido introducir en su lugar *othonia*, porque esta palabra no tiene un claro significado teológico. La diferencia puede reflejar tradiciones distintas subyacentes a Marcos y Juan. Ya fuera el texto de Lc 24,12 (sobre el que hay un problema textual) escrito por el mismo Lucas o añadido por un escriba posterior, quien lo compuso no vio contradicción en que Pedro encontrara sólo *othonia* en la sepultura donde Lc 23,53 colocó a Jesús envuelto en una *sindōn*; y ciertamente Lc 24,12 procede de una fuente distinta de Marcos, de la que Lc 23,53 tomó *sindōn*.

La cuestión debatida es si la conducta de Nicodemo en la sepultura de Jesús es un nuevo ejemplo negativo de fallo, fe insuficiente y falta de entendimiento, o si representa un cambio positivo a la expresión de una fe más adecuada. Dilucidar este asunto reviste la máxima importancia, porque la conclusión alcanzada orientará toda la interpretación del relato joánico de la sepultura. La posición positiva es la mayoritaria, y yo mismo la comparto<sup>68</sup>; sin embargo, para aclarar la cuestión necesitamos examinar la posición negativa, de la que Sylva y de Jonge son valedores. Sylva (“Nicodemus”) afirma que llevar especias en tal cantidad manifiesta falta de entendimiento de que Jesús vive más allá de la muerte, como también lo revelan el verbo *dein* (que, en 11,44, empleado para Lázaro, tiene el sentido de “atar”) y la utilización de prendas de amortajar que habrá de abandonar Jesús en su resurrección (20,6-7). De Jonge (“Nicodemus” 34) presenta a José y Nicodemo como “llegados a un callejón sin salida”, porque conciben la sepultura como definitiva y no son capaces de ver más allá de ella. Según de Jonge, Juan nos invita a comparar a estos dos hombres, carentes de fe y de entendimiento, con el discípulo amado, cuyo testimonio (19,35) fortalecerá la fe de los cristianos en un período posterior a la resurrección.

En el debate con esas tesis sostengo la opinión de que su visión negativa de las acciones de Nicodemo obedece a una confusión respecto a tipos de fe. Una constante en Juan es que el discípulo amado, cuando aparece junto con otro personaje en una escena, resulta ser de los dos el que tiene una fe más perceptiva; pero esto no significa que el otro personaje no crea, como queda de manifiesto las varias veces que el discípulo amado y Pedro son presentados juntos en implícito contraste. Ya vimos cómo el testimonio prestado por el discípulo amado sobre la efusión de agua y sangre del costado de Jesús (19,34-35) constituía en cierto modo una analogía con el testimonio de los apóstoles sobre Cristo resucitado (Hch 10,40-42), aunque, claramente, la fe del discípulo no era todavía una creencia plena en Jesús resucitado (la cual sólo llegará a partir de 20,8). La fe de Nicodemo no llega a esa altura, porque él no da testimonio, y nada indica que esperase el acontecimiento de la resurrección (recordemos que en el evangelio joánico Jesús no predice claramente la resurrección, a diferencia de lo que sucede en los sinópticos). La preocupación de Juan en la escena de Nicodemo no es preparar para la resurrección (no presenta aquí mujeres testigos), sino llevar el

<sup>68</sup> Aparte los comentarios de carácter normal, para la evolución general de Nicodemo cf. K. Stasiak, “The Man Who Came by Night”, *TBT* 20 (1982) 84-89; J. N. Suggit, “Nicodemus—the True Jew”, *Neotestamentarica* 14 (1981) 90-110. Entre los defensores de la posición negativa, además de a sí mismo y a de Jonge, Sylva menciona solamente a P. W. Meyer y G. Nicholson. Pero podríamos incluir también a W. A. Meeks (*JBL* 91 [1972] 54-55).

triunfo representado por la crucifixión a su punto culminante. No hay nada negativo en dar sepultura a Jesús, porque, una vez que murió, tenía que ser sepultado. La convicción de Juan de que Jesús es “la resurrección y la vida” (11,25) no hacía la sepultura innecesaria, sino irrelevante. La cuestión es si Juan quería que el modo en que fue sepultado Jesús se entendiese como algo positivo que glorificaba a Jesús o como algo negativo que lo falseaba. El hecho de que parte del vocabulario empleado en la escena de Lázaro sea reutilizado aquí no tiene una connotación negativa, habiendo indicado Juan (19,40) que describe algo conforme a la costumbre<sup>69</sup>.

Antes, en el evangelio de Juan, se estableció un contraste entre a) los creyentes que se adhirieron a Jesús y fueron identificados como sus discípulos y b) los que creían pero tenían miedo de ser reconocidos como seguidores suyos. En esta “hora” de la muerte y sepultura de Jesús, el discípulo amado es en 19,31-37 el ejemplo por excelencia del primer grupo de creyentes. José y Nicodemo en 19,38-42 han mostrado pertenecer al segundo grupo; pero ahora aparecen transformados por la victoria de Jesús en la cruz y constituyen una nueva categoría, ya no contrapuesta al primer grupo, sino complementaria de él. Se puede esperar que la acción de José y Nicodemo los lleve a dar testimonio de Jesús después de la resurrección. Si el anterior fallo de José mencionado por Juan es que no manifestaba su condición de discípulo por miedo a los judíos, en la presente escena eso ha dejado de ser cierto. Su petición de “retirar el cuerpo de Jesús” (19,38a) es presentada como rival de la petición de “los judíos” para hacer exactamente lo mismo (19,31) y triunfa sobre la de ellos. Seguramente ha logrado superar el temor a “los judíos”. Si el anterior fallo de José mencionado por Juan es que había venido a Jesús de noche y, por tanto, en privado, ahora lo ha hecho antes de la puesta del sol y, por implicación, públicamente. Hasta ahora había sido uno de esos magistrados que anteponían la gloria de los hombres a la gloria de Dios; pero ha cambiado su prioridad. Trae una cantidad de especias que honraría a un rey y que, como opina Bacon (“Exegetical”, 424), atestigua la sinceridad de su tardía muestra de veneración. Nada en el relato sugiere que alguno de los dos hombres considere la sepultura como el destino definitivo de Jesús. De hecho, aunque Juan sabe de una piedra colocada a la entrada del sepulcro (20,1) no habla de que José y Nicodemo lo cierren o sellen. Además, sólo pasando por alto todo el sentido del relato joánico de la sepultura se puede ver

<sup>69</sup> La especificación de que era costumbre “entre los judíos” no tiene un sentido peyorativo: simplemente indica que Nicodemo hizo lo que cabía esperar. Desde el punto de vista del lenguaje podría revestir más importancia que, en vez de retirar (*airein*) el cuerpo de Jesús, como habían pedido los judíos (19,31) y como hizo José (19,38b; véase §46, n. 65), una vez venido Nicodemo, él y José “toman” o “aceptan” (*lambanein*) el cuerpo de Jesús.

la llegada al “callejón sin salida” del que habla de Jonge. Juan hizo de la crucifixión el triunfo de Jesús y ahora transforma en triunfo la sepultura. El que reinó en la cruz recibe una sepultura digna de su condición de rey.

Es importante recordar la estructura de este relato, bosquejada en la p. 1083. Los dos primeros episodios mostraron cómo los enemigos de Jesús contribuyeron involuntariamente a su victoria en la cruz. En 19,19-22, tras la petición de los jefes de los sacerdotes y como consecuencia de ella, Pilato proclamó solemnemente que Jesús era “el rey de los judíos”, y en 19,23-24, los soldados romanos cumplieron lo que estaba escrito de Jesús en las Escrituras. Los dos últimos episodios muestran cómo diferentes tipos de creyentes glorifican a Jesús señalando las implicaciones de su muerte. En 19,31-37, el discípulo amado, a quien fue entregado el Espíritu al morir Jesús (19,30), da testimonio de que una petición hecha a Pilato por los judíos ocasionó que los soldados romanos produjeran la realización de la promesa de Jesús del agua viva (así como el cumplimiento de las Escrituras en relación con otros detalles de la muerte de Jesús). Ello tiene como finalidad hacer creer a otros. En 19,38-42, José y Nicodemo se han revestido de valor para glorificar a Jesús públicamente con una dádiva regia de especias y con el lugar en que le dan sepultura. Éste es el cumplimiento de las palabras de Jesús: “Cuando yo sea levantado de la tierra, *atraeré a todos hacia mí*” (12,31-34). José y Nicodemo son los dos primeros atraídos entre los que hasta entonces no se habían adherido abiertamente a Jesús como debían hacer los creyentes. Esto está dirigido a animar aún a otros dentro de la sinagoga a seguir la misma ruta.

*“Un huerto, y en el huerto una tumba nueva en la que aún no había sido colocado nadie. Allí, pues, porque era día de preparación de los judíos, y dado que la tumba estaba cerca, colocaron a Jesús” (19,41-42)*<sup>70</sup>. Aunque Juan comparte desarrollos de la tradición que se encuentran en Mateo (27,60: “tumba nueva”) y Lucas (23,53: “donde aún no fue puesto nadie”), tiene también desarrollos no atestiguados en ninguna otra parte. Que la tumba estaba cerca del lugar de la crucifixión representa probablemente una deducción comparable a la que estaba implícita en los otros evangelios (n. 21, *supra*)<sup>71</sup>. Lo

<sup>70</sup> Esta vez Juan no indica si el día de preparación precede a la Pascua (19,14) o al sábado (19,31). Taciano y algunos manuscritos siríacos optaron por lo segundo, añadiendo: “porque había empezado el sábado”.

<sup>71</sup> Encuentro exagerado el intento (p. ej., de A. Loisy) de ver aquí un eco del motivo del cordero pascual de Ex 12,46, que especifica que el cordero se ha de comer dentro de casa, sin llevar fuera nada de la carne. Aún más exagerado es el intento (Price, “Jesús”, 17) de relacionar la “tumba nueva en la que aún no había sido colocado nadie” con 1 Sm 6,7, donde se dispone el transporte del arca de la alianza por vacas “que nunca hayan llevado yugo”.

que es más significativo y peculiar de Juan entre los evangelios canónicos es que la tumba estaba en un huerto (*kēpos*)<sup>72</sup>, tradición que aparece, quizá independientemente, en *EvPe* 6,24 como “el Huerto de José”<sup>73</sup>. Este nombre se explica en *EvPe* porque el mismo José era el propietario del sepulcro. Juan, sin embargo, parece ignorar tal propiedad, puesto que la razón que ofrece para la sepultura de Jesús en ese sepulcro particular es que estaba junto al lugar de la crucifixión. Si luego el sitio fue conocido popularmente como “el Huerto de José”, el cuarto evangelista podría haberse basado en la tradición de que José utilizó para sepultar a Jesús una tumba que había en ese huerto. Vamos a examinar primero hasta qué punto es posible o verosímil la sepultura en un huerto y luego intentaremos determinar el significado de ella en el pensamiento joánico.

*Posibilidad/verosimilitud.* Los judíos solían enterrar fuera de la ciudad, y esto significa fuera de las puertas de la ciudad. Muy probablemente, Jesús fue crucificado y sepultado al norte de Jerusalén. Un importante punto de unión en la muralla norte (donde la sección oriental de ella giraba más hacia el norte para incluir la zona de la fortaleza Antonia) era llamado *Gennat* (Josefo, *Guerra* 5.4.2; §146), nombre relacionado con la puerta del Jardín (hebreo *gan*, arameo *gannā* = “jardín”), una de las cuatro de la muralla norte. De hecho, el camino desde el más probable emplazamiento del

<sup>72</sup> Este término, que ya fue utilizado en 18,1 con el significado de “huerto” para un lugar del monte de los Olivos, incluía en su campo semántico lo que denominamos “jardín”. Igualmente, el supuesto *kēpouros* (Jesús resucitado) a quien en 20,15 María Magdalena atribuye haber sacado del sepulcro el cuerpo de Jesús podía ser un “hortelano” o un “jardinero”. También en un huerto (o jardín) estaba el sepulcro del innominado hermano de la mujer a que se refiere el *Evangelio secreto de Marcos* en 2,26, pasaje que bien podría reflejar una combinación de los relatos joánicos de las sepulturas de Lázaro y de Jesús.

<sup>73</sup> Como demuestra Price (“Jesus”), la tradición del huerto tuvo una rica historia posterior. Tertuliano, *De Spectaculis* 30 (CC 1.253), refiere la afirmación polémica de que el hortelano de ese terreno sacó del sepulcro el cuerpo de Jesús y se lo llevó por temor a que las multitudes de visitantes arruinaran sus lechugas y coles. *El libro de la resurrección de Cristo del apóstol Bartolomé* 1.6-7 (texto copto datado entre los siglos V y VII; *JANT*, 183) nos dice que el hortelano se llamaba Filógenes y que Jesús había curado a su hijo. Viendo que los judíos buscaban dónde sepultar a Jesús, Filógenes les ofreció una tumba junto a su huerto, con la intención de llevarse luego el cuerpo y darle una sepultura honorable. Pero, habiendo regresado al lugar a medianoche para realizar su plan, encontró la tumba rodeada de ángeles y vio cómo el Padre resucitaba a Jesús. El apologista anticristiano musulmán Abd al-Jabbār, escribiendo hacia el año 1000 (cf. p. 1295, *supra*), refiere que Jesús fue crucificado en un campo de melones y hortalizas, un tema que él podría haber tomado de ataques judíos contra la adoración de Jesús, expresados en el lenguaje de Jr 10,3-5 (un ídolo de palo como espantajo clavado en campo de pepinos; Price, “Jesus”, 24). En la polémica de los *Toledoth Yeshu* (i. e., orígenes o historia de Jesús), Judas enterró a Jesús en un huerto por el que pasaba un arroyo (*ibid.*, 27).

pretorio de Pilato (el palacio herodiano; cf. §31 C2) hasta el más probable emplazamiento del Gólgota debió de conducir a Jesús en dirección este a lo largo de la parte interior de la muralla norte hasta salir por la puerta del Jardín. Una razón inteligible de tal designación es que por esa zona septentrional hubiera jardines o huertos. Ciertamente había enterramientos importantes al norte de las murallas: por ejemplo, los de los reyes-sacerdotes Juan Hircano y Alejandro Janeo (*Guerra* 5.6.2 y 5.7.3; §259, 304). Krauss (“Double”, 8) apunta que no era inusitado entre los judíos enterrar a sus muertos en campos, huertos o jardines (especialmente cuando pensaban dar luego a los huesos “sepultura” definitiva en un osario); y el Talmud babilónico (*Yeb.* 86b) menciona un huerto y una tumba en estrecha proximidad<sup>74</sup>. Hacia el año 350 d. C., Cirilo de Jerusalén (*Catequesis* 14.5; PG 33.829B) daba noticia de que todavía eran visibles los restos de un huerto o jardín junto al Martyrion, la basílica que recientemente había construido Constantino para honrar el lugar donde tradicionalmente era situado el sepulcro de Jesús (véase subsección C del ANÁLISIS, *infra*). No hay, pues, nada inverosímil en la referencia joánica sobre la existencia de un huerto en la zona (del norte de Jerusalén) de la crucifixión y sobre la sepultura de Jesús en una tumba de ese huerto.

*Significado.* ¿Pretendió Juan formar una inclusión haciendo que su RP comenzase en 18,1 con la salida de Jesús y sus discípulos hacia un huerto (*kēpos*) situado al otro lado del Cedrón, y que terminase con la sepultura de Jesús en un huerto por dos hombres que sólo entonces se muestran públicamente como discípulos suyos? No se puede descartar tal posibilidad. Algunos estudiosos han intentado también encontrar un paralelo entre el huerto al otro lado del Cedrón y el paraíso (*paradeisos*) de Gn 2,8 donde Dios puso al primer ser humano y donde se pecó por primera vez. Dada la disimilitud del vocabulario, no me parece convincente esa propuesta; tampoco acepto tal paralelo aquí, pese al intento de reforzarlo con el paralelismo de Adán que Pablo encontró en la muerte de Cristo (Rom 5,12-21) y/o con la tesis de que el Gólgota debía su nombre al cráneo de Adán (§40, n. 9).

Ya quedó dicho que en la sepultura de Jesús, como en las de los reyes, se empleó una enorme cantidad de especias. ¿Forma parte de la imagen de tratamiento regio el hecho de que los reyes de Judá fueron sepultados en tumbas situadas en jardines (2 Re 21,18.26)? Por los LXX de Neh 3,16 sabemos que el sepulcro del rey David estaba en un jardín, y Hch 2,29 muestra que en los primeros tiempos del cristianismo ese sepulcro aún

<sup>74</sup> Los entierros en huertos parecen haber sido también costumbre griega; así M. Smith, *Clement*, 105.

subsistía y era ampliamente conocido. ¿Se recordaba la sepultura de Jesús en un huerto (asimilable a jardín) por considerarse simbólicamente apropiada para el Hijo de David? ¿Fue recogida la tradición particularmente en el cuarto evangelio por el énfasis de Juan en un Jesús de Nazaret triunfante en la cruz y proclamado como “el rey de los judíos”? Si bien no hay suficientes indicios para establecer tal tesis, ese simbolismo sería la conclusión más adecuada para el RP de Juan.

#### ANÁLISIS

Como he subrayado, simplemente por facilitar el comentario ofrezco dividido en tres partes (secciones 46, 47 y 48) mi estudio de la sepultura de Jesús, dado que los correspondientes relatos son bastante breves y unificados. En el ANÁLISIS de §46 he examinado su composición y reconstruido una tradición preevangélica de la sepultura de Jesús por José que Marcos (influyendo a Mateo y Lucas) y Juan podrían haber compartido. Sobre la base de las conclusiones allí alcanzadas voy a centrarme aquí en la preparación y sepultura del cuerpo (la última parte de la intervención de José) y en la actividad de otros personajes (la adición a esa parte). Para cerrar el ANÁLISIS veremos la historia de la iglesia del Santo Sepulcro y del lugar donde se alza, en un resumen que representa cuanto la tradición jerosolimitana puede decirnos sobre el sitio en que fue depositado el cuerpo de Jesús.

### A. Preparación y sepultura del cuerpo

Marcos es lacónico al narrar el final de la intervención de José: éste bajó el cuerpo, lo envolvió en un lienzo y lo depositó en una sepultura excavada en la roca. (En congruencia con su ennoblecimiento de la figura de José, Marcos y Lucas embellecen la referencia al lienzo y/o la tumba.) En el relato marciano, después de haber dejado en la sepultura el cuerpo de Jesús, José rodó una piedra contra la puerta de la tumba. (Mateo añade que se fue.) La versión joánica se complica al entrar en escena Nicodemo, quien coopera con José, dando al sepelio un estilo más acorde con las costumbres judías. Ahora bien, si tomamos lo que Juan atribuye sólo a José en 19,38b y prescindimos de Nicodemo y sus especias en la acción conjunta de 19,40-42, el final del relato joánico de la sepultura se desarrolla de este modo: Vino José y se llevó el cuerpo, lo envolvió con lienzos y lo colocó en una tumba cercana situada en un huerto, *una tumba nueva en la que aún no había sido colocado nadie*. En este resumen, la frase puesta en cursiva representa un embellecimiento semejante a las adiciones que, con

la misma función, han efectuado Mateo y Lucas en la descripción marcada de la sepultura, por lo cual puede ser asignada a una etapa posterior en la composición joánica. La parte escrita de redondo muestra lo cerca que está Juan de Marcos. Precisamente a la vista de las coincidencias entre Marcos y Juan, en pp. 1459-61, *supra*, sugerí la existencia de una tradición preevangélica relativa a la parte final de la intervención de José, en la que éste bajaba o tomaba el cuerpo, lo envolvía en uno o varios lienzos y lo colocaba en una tumba (implícitamente cercana). Marcos y Juan incorporaron la tradición a sus respectivos relatos, aunque con muy distinto vocabulario<sup>75</sup>. Esta diferencia no sólo ayuda a determinar que Juan no copió de Marcos; indica además que la tradición común se forjó en la etapa semítica de la formación preevangélica, por lo cual ya había diferentes formulaciones en la etapa griega de la tradición premarcana y prejoánica. Esta percepción de un origen temprano, aunque en sí no prueba historicidad, contribuyó a que yo juzgase al final del ANÁLISIS de §46 que “nada hay en el relato básico preevangélico de la sepultura de Jesús que no pueda ser considerado posiblemente histórico”.

Pero ahora, fundándome en algunas diferencias entre Marcos y Juan en la parte final de sus relatos de la sepultura, voy a plantear preguntas sobre otros detalles que podrían haber figurado en la versión preevangélica de esta parte del RP.

EN EL RELATO PREEVANGÉLICO, ¿FUE JOSÉ QUIEN BAJÓ A JESÚS DE LA CRUZ? Los evangelios coinciden en que José necesitó permiso de Pilato; pero discrepan sobre si fueron los soldados del prefecto quienes descolgaron el cuerpo y lo entregaron al peticionario (implícitamente en Mateo, quizá también en Juan; en *EvPe*, los judíos bajan el cuerpo y se lo entregan) o si lo bajó el mismo José (Marcos, Lucas). Ayudaría a resolver la cuestión saber qué solían hacer los romanos una vez que permitían que se diera al crucificado una sepultura discreta. ¿Mostraban ser dueños de la si-

<sup>75</sup> Marcos: *kathairein* (“retirar, bajar [de la cruz]”) *eneilein* (“envolver”), *sindōn* (“lienzo”), *katatithenai* (“depositar”). Juan: *lambanein* (“tomar”), *dein* (“envolver” en el sentido de atar o vendar), *othonion* (pl.: “lienzos”), *tithenai* (“colocar”). Es absurdo teorizar que Juan copió de Marcos el breve núcleo de la acción pero luego cambió casi todas las palabras principales. ¿Por qué? Sólo cabe postular independencia de Juan respecto a Marcos (con ambos sirviéndose de la misma tradición preevangélica), o una remota dependencia basada en haber escuchado o leído Juan el texto de Marcos en el pasado. Esta última tesis se tambalea ante la evidencia de que los detalles marcianos más dotados de fuerza, aquellos que la gente habría tendido a recordar, no se han conservado en Juan: p. ej., que la sepultura estaba excavada en la roca o que la piedra fue rodada contra la puerta de la tumba. Lucas y Mateo, que sí dependen de Marcos (pero no mediante el recuerdo, sino por el uso directo del texto marciano), conservan esos dos detalles: Lucas, el primero; Mateo, el primero y el segundo.

tuación, no dejando que nadie tocara el cadáver hasta que lo entregaban ellos mismos? ¿O se ahorraban ese trabajo adicional y, despectivamente, dejaban que el peticionario se tomara la molestia física de retirar el cadáver de la cruz? No veo modo de decidir, aunque lo primero parece un poco más probable, especialmente cuando eran varios los crucificados y diferentes los modos de disponer de los cadáveres; entonces los mismos romanos tendrían que bajar al menos alguno de la cruz.

¿QUÉ DETALLES RELATIVOS A LA TUMBA FIGURABAN EN EL RELATO PRE-EVANGÉLICO DE LA SEPULTURA? Marcos (seguido por Mateo y Lucas con vocabulario un tanto diferente) especifica que la sepultura estaba excavada en la roca. Juan, por su parte, no habla de roca, sino que sitúa la tumba en un huerto próximo al lugar de la crucifixión. A mi juicio, estos pormenores sobre la tumba no corresponden a la misma etapa de formación que las indicaciones de que era nueva (Mateo, Juan), de que aún no había sido puesto/colocado nadie en ella (Lucas, Juan) y de que pertenecía a José (Mateo, *EvPe*). Estos últimos detalles tienen su origen en intereses apolo-géticos asociados con el sepulcro vacío o en un intento de ennoblecer la figura de José, por lo cual es probable que representen una etapa posterior. (Pero posterioridad no necesariamente indica falta de historicidad.) Ya he mencionado en el COMENTARIO que los sepulcros excavados en roca abundaban en la zona norte de Jerusalén, aquella en que más probablemente se alzaba el Gólgota. A ella se llegaba desde la ciudad a través de la puerta del Jardín, quizá llamada así por los jardines o huertos que por allí había<sup>76</sup>. Si los cristianos guardaban recuerdo del sepulcro de Jesús (lo cual es verosímil), estos detalles, así como la implicación de que el acceso a él era horizontal y se cerraba con una piedra, podrían responder a la verdad histórica. Ello no significaría necesariamente que formaban parte de la tradición preevangélica primitiva de la intervención de José. Podrían haber sido añadidos en una etapa posterior (ya fuera premarcana o marcana, prejoánica o joánica) al ser enriquecido el relato. O podrían reflejar verosimilitud: p. ej., los sepulcros excavados en las rocas y cerrados con una piedra rodada eran frecuentes en la zona de huertos situada al norte de Jerusalén, lo cual indujo a pensar que Jesús fue sepultado en una tumba de ese tipo. Comentarios similares se podrían hacer sobre el dato (explícito en Juan,

<sup>76</sup> Ciertamente, Juan pudo dar un significado teológico a la ubicación de la tumba en un huerto (pp. 1495-96, *supra*), lo cual permitiría argumentar que este detalle no era inmotivado y debe ser incluido en la categoría de los que por razones teológicas fueron introducidos en el relato de la sepultura. Pero, en este caso, el sentido teológico no es tan claro como para permitirnos juzgar fácilmente que dio origen a la mención de un huerto; más probablemente, las posibilidades teológicas surgieron de la mención de un huerto en el relato.

implícito en los otros evangelios) de que la tumba estaba próxima al lugar de la crucifixión. De no haber sido José discípulo de Jesús, difícilmente se habría tomado la molestia de trasladar el cuerpo del crucificado si el lugar de la sepultura se hallaba distante. Y de encontrarse lejos el sepulcro, no habría tenido José tiempo de dar sepultura a Jesús antes de que comenzara el sábado. En conclusión, la tumba (real o verosímilmente) estaba cerca del Gólgota. Una vez más, no veo manera de llegar a un juicio definitivo sobre esta cuestión. Como creo que los cristianos recordaban el lugar donde fue sepultado Jesús, me inclino más por la realidad que por la verosimilitud al explicar el origen de esos detalles. Pero el hecho de que Marcos y Juan no compartan ninguno de ellos hace menos probable que estuvieran incluidos en el relato preevangélico primitivo subyacente a ambos evangelios.

¿CERRABA JOSÉ LA TUMBA CON UNA PIEDRA EN LA TRADICIÓN PREEVANGÉLICA? Marcos, seguido por Mateo (donde la piedra es grande), refiere que el mismo José rodó la piedra hasta la puerta de la tumba. Ni Lucas ni Juan especifican quién llevó a cabo esa operación. *EvPe* la atribuye a los interesados en guardar la tumba: son soldados romanos y autoridades judías los que ruedan una “gran piedra”. Los cuatro evangelios canónicos y *EvPe* coinciden en que el domingo por la mañana, cuando las mujeres llegan a la tumba, la piedra ha sido o es retirada<sup>77</sup>. Hay razón, pues, para pensar que en la tradición preevangélica del descubrimiento por María Magdalena del sepulcro vacío se hacía referencia a la tumba ya abierta porque la piedra de cierre había sido retirada<sup>78</sup>. No habría hecho falta dar un salto grande o ilógico para suponer que la persona que dejó a Jesús en el sepulcro cerró la entrada con una piedra; es posible, por tanto, que el cierre de la tumba por José fuera una derivación regresiva de la tradición del sepulcro vacío. Esa derivación no significaría necesariamente que tal acción de José no fue real desde el punto de vista histórico (lo que se pue-

<sup>77</sup> Marcos: *apokyliein, anakyliein*; Mateo y Lucas: *apokyliein*; Juan: *airein*; *EvPe*: *kylein*. Tengo dudas respecto a la medida en que un eco de la piedra retirada puede encontrarse en 1 Pe 2,4, que invita a ir “a él, piedra viva rechazada por los hombres pero escogida y preciosa a los ojos de Dios”. Mercurio (“Baptismal”, 48-49) ve en la piedra removida uno de los principales motivos bautismales, junto con el agua que brota del costado de Jesús, el lienzo y el huerto (¡jardín del paraíso!).

<sup>78</sup> La especulación sobre cómo fue abierta pertenece a una etapa posterior en el desarrollo del relato. Entonces, con la introducción de uno o más ángeles que explicasen el significado del sepulcro vacío, se quiso convertir el relato en un medio eficaz de predicar la resurrección del Señor. En cuanto a quién retiró la piedra, Marcos, Lucas y quizá Juan indican implícitamente que fueron el ángel o los ángeles que aparecieron en el sepulcro; Mateo habla de un ángel que bajó del cielo a retirar la piedra; en *EvPe* la piedra se mueve por sí misma.



de conjeturar lógicamente como sucedido, las más de las veces ha sucedido en realidad). Tampoco la aceptación de las acciones de José como históricas significaría necesariamente que el cierre de la tumba estaba incluido en la tradición preevangélica del entierro. Juan, con su tradición independiente, no menciona la colocación de la piedra en el relato de la sepultura, sino sólo en el del sepulcro vacío; ello hace pensar que no había cierre de la tumba en la tradición preevangélica del sepelio y apoya la teoría de una derivación regresiva. Pero hay que dar margen a la posibilidad de que Juan omitiese el cierre de la tumba por razones teológicas, puesto que cuanto más intensa la identificación de José como discípulo antes de la sepultura, menos probable la tendencia a describirlo cerrando la tumba como si negase la posibilidad de la resurrección. Ésta es la razón por la que el cierre de la tumba corre a cargo de los enemigos de Jesús en *EvPe*, lo mismo que el sellado en Mt 27,66.

¿SE MENCIONABAN ESPECIAS EN EL RELATO PREMARCANO DE LA SEPULTURA? La cuestión de las especias es más complicada. En conexión con Nicodemo, Juan menciona la introducción de mirra (*smyrna*), áloe y especias como elemento para las operaciones funerarias, en las que coopera José. Lucas habla de especias y mirra (*myron*) preparadas por las mujeres después del entierro en la tarde del viernes, antes del comienzo del sábado. Marcos (16,1) refiere que, pasado el sábado, las mujeres compraron especias antes de ir al sepulcro. El hecho de que ninguno de los tres evangelios que menciona las “especias” (*arōma*)<sup>79</sup> las asocie con la acción personal de José induce a dudar de que se hablara de ellas en la tradición preevangélica. ¿Pertenece la utilización de especias a la tradición preevangélica del sepulcro vacío? ¿O había otras tradiciones de la sepultura de Jesús, aparte de la protagonizada por José que hemos estado examinando? Esta última pregunta nos lleva a abordar el segundo asunto del presente ANÁLISIS: la aparición de otros actores además de José en todos los relatos evangélicos de la sepultura.

## B. Presencia y actividad de otros personajes además de José

Los evangelios sinópticos tienen en común la presencia de mujeres galileas en el sepulcro; y, utilizando Lc 24,10 para aclarar 23,55, podemos

<sup>79</sup> No parece que los evangelistas entiendan las especias de la misma manera. En el COMENTARIO ya he expresado mi opinión de que Juan piensa en mirra y áloe pulverizados, mientras que para Marcos (claramente) y Lucas (probablemente [el *myron* suele ser aceite]) se trata de una sustancia oleosa o ungüento.

ver que coinciden implícitamente en que dos de esas mujeres eran María Magdalena y María la madre de Santiago y Josés/José. Nicodemo aparece solamente en Juan. Según *EvPe* 6.21.23, los judíos “sacaron los clavos de las manos del Señor y lo pusieron en tierra... y dieron su cuerpo a José para que lo sepultase”; y, en 8,32, soldados romanos, escribas, fariseos y ancianos, “habiendo rodado una gran piedra... la colocaron contra la puerta de la sepultura”. (El relato de *EvPe* procede a referir que esas mismas personas sellaron el sepulcro y montaron guardia.) Si, como he especulado, José de Arimatea era originalmente un sanedrita no partidario de Jesús, poco tiene de extraño que la tradición cristiana del entierro lo haya complementado con personajes más favorables a Jesús como las mujeres o Nicodemo<sup>80</sup>. Por otro lado, una vez imaginado que José era cristiano antes de su intervención en el sepelio y creído que Jesús rompió las ataduras de la tumba, parte del carácter negativo la acción de sepultar a Jesús (la intención de librarse de él) tenía que atribuirse a sus enemigos. ¿Se introdujeron en los evangelios otras tradiciones que daban un papel a tales personajes adicionales, quedando éstos mezclados en el relato de la sepultura? ¿O es la presencia de ellos producto de deducción de tradiciones sobre el sepulcro vacío y la resurrección, y/o de creación teológica, y/o (tratándose de enemigos), de apologética? Aparecieran o no en las tradiciones preevangélicas, ¿era histórica su presencia? Éstas son las cuestiones con que tendremos que habérmolas al estudiar por separado los orígenes del papel de las mujeres galileas y de Nicodemo en los relatos de la sepultura. La intervención de los judíos en el cierre de la tumba queda para la próxima sección (§48), donde será tratado el relato mateano de la guardia en el sepulcro, junto con su paralelo de *EvPe*.

1. LAS MUJERES GALILEAS. Conviene que los lectores recuerden nuestro estudio reflejado en el cuadro 8, p. 1205. Dijimos que de las tres apariciones de esas mujeres en el RP (a distancia de la cruz; observando el sepelio; yendo el domingo al sepulcro), aquella en que más coinciden los evangelistas es aquella en que María Magdalena (explícita o implícitamente con otras personas) va al sepulcro el domingo y lo encuentra vacío. Esto, junto con otra tradición primitiva en la que María Magdalena era favorecida con la primera aparición del Señor resucitado, fue el factor principal en la conservación del recuerdo de las mujeres galileas<sup>81</sup>. ¿Qué signi-

<sup>80</sup> Otra reacción, como hemos visto, fue hacer de José una figura más favorable a Jesús.

<sup>81</sup> La subsiguiente vida de María Magdalena fue objeto de un rico desarrollo legendario, no muy diferente del que experimentó la figura de José de Arimatea. Pero como María Magdalena es principalmente un personaje de los relatos de la resurrección, entrar en detalles sobre esas leyendas queda fuera de lugar en un libro sobre el RP.

fica el desacuerdo entre los evangelistas, sobre todo entre Marcos y Juan, respecto a la presencia de estas mujeres en las anteriores escenas del RP? En pp. 1208, 1411, *supra*, estudié su aparición en la crucifixión y expuse mi idea de que Jn 19,25 y Mc 15,40 hacían pensar en la posibilidad de una tradición que hablase de tres mujeres presentes (a distancia) en la escena de la cruz: María Magdalena, otra María (identificada de diversos modos) y una tercera mujer.

Más difícil es presentar argumentos convincentes sobre la existencia de una tradición común que hablase de su presencia en el sepelio. Indicios negativos son que las mujeres no figuran en la versión joánica de esa escena; que en Marcos, el relato sinóptico básico, no participan activamente en ella, y que observan dónde es sepultado Jesús y cómo se desarrolla esa acción, a fin de poder volver al sepulcro el domingo llevando lo que haya podido faltar. Resulta muy tentadora, pues, la teoría de una derivación regresiva, como la que expongo a continuación. Del papel de María Magdalena y sus compañeras en la tradición sobre el sepulcro vacío y de la tradición primitiva sobre la presencia de las mujeres galileas en la crucifixión, se llegó a la conclusión lógica de que ellas habían estado en el sepelio. Marcos (seguido por Mateo y Lucas) las incluyó en el relato del sepelio para realzar en éste la función de nexo entre la crucifixión y la resurrección. Si en un principio la acción de José de Arimatea ponía broche a la pasión y crucifixión, ahora la observación de las mujeres deja el relato abierto a los próximos acontecimientos del sepulcro. La versión joánica del entierro, que no menciona a las mujeres, sirve de remate a la crucifixión (en el esquema quiástico de la crucifixión [p. 1083] es el último episodio [6], pero no prepara para la visita de María Magdalena al sepulcro). Marcos, en cambio, utiliza la presencia de las mujeres en la crucifixión, en el entierro y en el sepulcro vacío para interconectar estas tres escenas.

En §44, n. 34 pasé revista a ingeniosos intentos de utilizar las variaciones en los nombres de las mujeres (especialmente en el de la otra María) para determinar en qué escena era más original su presencia. No sorprendentemente, esa técnica ha sido empleada también aquí. Por ejemplo, según Gnllka (*Marcus* II, 331), mientras que la lista marcana de nombres en el relato del sepulcro vacío (16,1) es secundaria y procede de la ofrecida en la crucifixión (15,40), la que encontramos en el relato de la sepultura es una tradición más antigua, porque sólo contiene dos nombres. Blinzler (*Grablegung*, 61) opina que tanto la lista de la sepultura como la del sepulcro vacío son originales. Aunque este enfoque basado en nombres me parece en el mejor de los casos complementario de otra argumentación, creo que las dos tradiciones antiguas de nombres señalaban la presencia de tres mujeres en la crucifixión (María Magdalena, otra María y una tercera), y de María Magdalena (y, vagamente, de otras dos muje-

res<sup>82</sup>) en el sepulcro vacío. Por último, los nombres de las visitantes del sepulcro vacío fueron armonizados con los de las observadoras en la escena de la cruz, pero de una forma abreviada, ya que habían sido mencionados<sup>83</sup>. Así pues, si miramos una vez más el cuadro 8 veremos que, en Marcos, “María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé”, de 15,40, se convierten en “María Magdalena, María de Santiago, y Salomé” en 16,1<sup>84</sup>. Según la tesis de que la referencia a las mujeres en el relato de la sepultura es una derivación regresiva de su mención en la escena del sepulcro vacío, la abreviación ha continuado: sólo “María Magdalena y María de José”, con la voluntad de nombrar mediante la segunda María al hijo de ella que, tras su mención en 15,40, fue omitido en 16,1<sup>85</sup>. Mateo ha ido más allá en su simplificación, empleando en el relato de la sepultura (27,61) la misma forma abreviada (“María Magdalena y la otra María”) que utilizará en la escena del sepulcro (28,1). Hay que reconocer, no obstante, el carácter altamente especulativo de tales conjeturas sobre la manera de proceder de los evangelistas en esta compleja cuestión.

2. NICODEMO. Este personaje adicional en el relato de la sepultura es exclusivo del evangelio de Juan, donde ha aparecido en dos escenas anteriores (3,1ss; 7,50-52). Para explicar su presencia aquí, dada su ausencia de los correspondientes textos sinópticos, se ha elaborado un asombroso número de hipótesis. Entre ellas, la de que Nicodemo existió realmente e hizo lo referido por Juan, pero fue olvidado en la tradición de la Iglesia. (Juan muestra un conocimiento de Jerusalén y de los seguidores de Jesús allí mejor que el de los otros evangelistas.) Ya hemos visto la posibilidad de que, al desarrollarse la tradición, José fuera transformado de piadoso sanedrítico observante de la Ley, que antes de la sepultura de Jesús no era seguidor suyo, en discípulo o simpatizante. Pero el cuadro podría ser más complejo, con varios miembros del sanedrín que, en su celo por la Ley, querían

<sup>82</sup> Dudo que la tercera mujer fuera identificada en la tradición preevangélica, porque cada evangelio le aplica un nombre diferente; véase §44, n. 139.

<sup>83</sup> Esa armonización no se produjo en Juan, donde, al ser nombrada sólo María Magdalena (que emplea un “nosotros” implícito) se conserva la situación anterior.

<sup>84</sup> Si comparamos los textos mateanos correspondientes encontraremos que “María Magdalena, y María madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo”, de 27,56, deviene “María Magdalena y la otra María” en 28,1. Lucas, con su propio sentido del orden, una vez que ha nombrado a las mujeres galileas durante el ministerio (8,1-3) prefiere referirse a ellas de modo general en la cruz y en la sepultura, y sólo vuelve a nombrarlas (de forma abreviada) cuando concluye el relato del sepulcro vacío (24,10).

<sup>85</sup> Este último paso habría sido dado en el nivel literario; los pasos anteriores corresponderían a la etapa de formación oral de las tradiciones evangélicas. La explicación que he ofrecido da respuesta a muchas de las objeciones que opuse a otras teorías sobre los nombres en §44, n. 34.

a Jesús sepultado antes de la puesta del sol. Entre ellos habrían estado José, que no era discípulo de Jesús, y Nicodemo, que se le mostró favorable ya durante el ministerio público. Luego, ambos habrían sido amalgamados en José por necesidades de una predicación simplificada que acabó influyendo en los relatos sinópticos. (La principal dificultad de las propuestas que presentan a estos dos personajes como históricos es que, en Marcos, la sepultura de Jesús por José es apresurada y reducida a lo mínimo; y en Juan, con la presencia de Nicodemo y sus especias, pasa a ser más que honorable: si se argumenta que la tradición olvidó a Nicodemo, habrá que admitir que también olvidó la misma naturaleza de la sepultura.) Otra teoría es que aunque Nicodemo figuraba originalmente en las escenas joánicas del ministerio de Jesús, fue añadido aquí con fines simbólicos. Por ejemplo, con el recordatorio de que antes Nicodemo había venido de noche (19,39, reflejando 3,1-2), ¿quería Juan traer a la memoria de su público el diálogo inicial entre Jesús y Nicodemo sobre “agua y espíritu”, cuando esos lectores reflexionasen sobre el significado del agua salida del costado de Jesús en 19,34? También se ha barajado la posibilidad de que Nicodemo sea enteramente una creación joánica. Se ha subrayado, por ejemplo, lo mucho que tiene en común con José: ambos son miembros del sanedrín, ambos se sienten inclinados hacia Jesús, ambos mantienen ocultas sus simpatías hacia él. Y se ha apuntado la posibilidad de que José fuera en la tradición una figura demasiado establecida –poco apta, en consecuencia, para la dramatización–, por lo cual Juan hubiese considerado necesario crear un doble que pudiera funcionar también fuera del relato de la sepultura<sup>86</sup>. Asimismo se ha planteado la pregunta de si al lado de José, quien en vida de Jesús había ocultado su condición de discípulo por miedo a los judíos, quiso poner Juan una figura como Nicodemo para personificar a los dirigentes judíos que, en época posterior, eran amigos de los cristianos joánicos y acabaron mostrando públicamente su simpatía por Jesús sólo después de un momento de gran dificultad (superando finalmente el temor de que habla Jn 12,42).

Ninguna de estas tesis tiene grandes probabilidades de acierto. Por lo pronto, los dos episodios implicados en el relato de la sepultura, Jn 19,31-37 y 19,38-42, son de los que más dificultades presentan para discernir la historia de la composición joánica. Pese a ello se pueden hacer con seguridad unas cuantas afirmaciones (aunque no permitan llegar a una deci-

<sup>86</sup> La supuesta dificultad para mover en escena el personaje de José encuentra una objeción en lo que sucede en *EvPe*, donde José aparece como un amigo de Pilato (2,3) “que había visto cuántas cosas buenas él hizo” (6,23). Allí José pasa a ser como “muchos de los judíos” en el ministerio del Jesús joánico: “Habiendo visto lo que Jesús hizo, creyeron en él” (Jn 11,45, en contraste con lo que sucede en Jn 12,37).

sión): Nicodemo no figuraba en el relato preevangélico de la sepultura; con la incorporación de este personaje, el estilo del entierro pasó de mínimo a decoroso; el papel de Nicodemo es muy joánico en la orientación triunfal que da a la sepultura como culminación de la crucifixión glorificadora. En este episodio, por tanto, como en el anterior con el testigo ocular de 19,35 (el discípulo amado de 19,26-27), encontramos un personaje importante y muy joánico, no mencionado en los sinópticos, que establece el simbolismo teológico de la escena.

Al igual que muchos otros comentaristas de Juan (Barrett, Dodd, Schnackenburg, etc.), creo que no hay que precipitarse a concluir que los personajes exclusivamente joánicos no son históricos porque su papel se ajusta a la teología del evangelio. Después de todo, Juan hace un similar uso teológico de personajes cuya existencia está confirmada por los otros evangelios, p. ej., de Simón Pedro. En cuanto a los peculiarmente joánicos, estoy convencido de que Juan no inventó el discípulo al que describe como amado por Jesús; creo que fue un discípulo relativamente insignificante, en comparación con los nombrados en la tradición común, p. ej., los Doce, pero que alcanzó gran importancia dentro de los límites de la tradición joánica, donde su cercanía a Jesús fue percibida como el modelo para la conducta de la comunidad. Tampoco veo razón para negar a Nicodemo una posible historicidad; pero este juicio no garantiza que él desempeñase un papel en la sepultura de Jesús, del mismo modo que la historicidad del discípulo amado no garantiza que apareciera realmente en cada escena en que es descrito. Para llegar a una decisión sobre ese punto hay que considerar otros factores, p. ej., no sólo si el personaje joánico está ausente de los sinópticos (lo que en sí no es concluyente<sup>87</sup>), sino si la presencia del personaje joánico entra en conflicto con lo referido en ellos. La presente situación está cerca de tal eventualidad.

### C. La iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén

Voy a cerrar este análisis de lo que podría ser antiguo en el relato de la sepultura con la luz arrojada por lo que sabemos sobre el lugar de Jerusalén donde tradicionalmente han sido venerados el Gólgota y el sepulcro y sobre

<sup>87</sup> No es verdaderamente significativo que Lc 24,12 (suponiendo que sea auténtico) presente sólo a Pedro corriendo hacia el sepulcro, mientras que en Jn 20,2-4 acompaña a Pedro el discípulo amado (aunque esta combinación es puramente joánica y simbólica). Como muestra Lc 24,24, estaba en la tradición lucana que “algunos de los nuestros [i. e., más de uno] fueron a la tumba”.

las iglesias allí construidas<sup>88</sup>. Sin duda, el sitio tradicional es verosímil, porque ya hemos visto que su ubicación resulta compatible con lo que los evangelios nos dicen sobre el lugar de la ejecución y sepultura de Jesús. Estaba al norte de la segunda muralla septentrional de la época de Jesús, cerca de la puerta del Jardín. Las excavaciones han puesto de manifiesto que había allí una cantera, que había empezado a ser rellenada y servía para el cultivo de cereales y de árboles (higueras, algarrobos, olivos) y para enterramientos, en su mayor parte del tipo *kōkîm* (cf. COMENTARIO, *supra*). Pero aparte de la verosimilitud, predicable de varios lugares, ¿qué hizo que la iglesia del Santo Sepulcro se alzara primero con el honor de contener dentro de sus muros tanto el Gólgota como la tumba? (Al parecer, en el primer milenio, ninguno de ambos de ambos sitios estaba *dentro* de la iglesia-basílica allí erigida: el lugar de la crucifixión se hallaba en un patio, y el de la tumba en una rotonda separada de la iglesia por un jardín.) El nombre mismo de la iglesia indica ya que en el terreno donde fue construida se suponía ubicado sobre todo el sepulcro. En éste, pues, se va a centrar ahora nuestra atención.

Empecemos por considerar la posibilidad de que se recordase correctamente dónde fue sepultado Jesús, aunque hay pocos indicios de que ya en esa época temprana los cristianos conservasen memoria precisa de otros sitios importantes relacionados con él. Los evangelios muestran claros signos de interés teológico por el sepulcro. Reconociendo la existencia de una antigua tradición según la cual en la mañana del domingo María Magdalena encontró vacío el lugar donde había sido depositado el cuerpo de Jesús, muchos estudiosos postulan que en la época evangélica esa tradición fue desarrollada en relatos completos con presencia de uno o más ángeles que servían para interpretar el significado del sepulcro vacío como indicador de la resurrección. Pero el interés en el simbolismo de la tumba no necesariamente iba acompañado de un conocimiento exacto de su ubicación. El dato ofrecido por Marcos —que había sido excavada en la roca— apenas ayudaba a identificar el lugar; sólo la información joánica de que se hallaba en un huerto, cerca del Gólgota, y la indicación mateana (¿conjetural?) de que era propiedad de José podían ser útiles para ese fin. Es preciso, sin embargo, que examinemos indicios no pertenecientes a los evangelios para conocer mejor si se recordaba el sitio de manera precisa.

En aquella época era creciente entre los judíos la veneración por las tumbas de los mártires y de los profetas<sup>89</sup>. Se veneraban, por ejemplo, las su-

<sup>88</sup> En la BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN de §37, parte 2ª (Geografía), véanse especialmente los artículos de Bahat, Kretschmar, Ross y Wilkinson ("Church"), que reflejan los estudios fundacionales de Coüasnon y Corbo. Soy deudor de Bahat y Wilkinson en mucho de lo que resumo en esta sección.

<sup>89</sup> Véase Jeremías, *Heiligengräber*, esp. 145.

puestas tumbas de los Macabeos, al ser éstos considerados mártires por la adoración del Dios verdadero (cf. p. 1426, *supra*); y, de hecho, hacia el siglo IV, cristianos de Antioquía las habían tomado de los judíos como lugares de oración y peregrinaje<sup>90</sup>. Las *Vidas de los Profetas*, una obra con una historia complicada pero que puede tener raíces en el judaísmo del siglo I, es cuidadosa en la mayor parte de sus narraciones al indicar dónde está enterrado el correspondiente profeta. De particular interés es 1,9, donde se dice que el sepulcro de Isaías, en Jerusalén, estaba "cerca del sepulcro de los reyes, al oeste del sepulcro de los sacerdotes, en la parte sur de la ciudad" (el valle del Cedrón). Sobre la sepultura de Ageo (14,2) ofrece la indicación siguiente: "Cuando murió fue enterrado cerca del sepulcro de los sacerdotes, con gran honor, lo mismo que ellos". Y Zacarías, como era hijo de sacerdote, cuando murió martirizado fue tomado por los sacerdotes y sepultado con su padre (23,1). El valle del Cedrón y la zona norte de Jerusalén están salpicados de enterramientos monumentales de esa época, que guardan (con precisión o no) memoria de profetas, santos, sabios, sacerdotes y soberanos. Ya he mencionado las "Tumbas de los Reyes" (en realidad, el complejo funerario de la reina Helena de Adiabene, muerta unos veinticinco años después de Jesús), que en muchos aspectos proporcionan un excelente paralelo para estudiar la clase de lugar en que Jesús pudo recibir sepultura (excavado en una cantera; dotado de nichos tanto del tipo *kōkîm* como de arcosolios; cerrado con una piedra rodable). Una razón especial para recordar el sepulcro de Jesús pudo ser la fe cristiana en que quedó vacío por su resurrección de entre los muertos. Si se puede apelar a actitudes misnaicas posteriores, *Berakot* 9,1 induce a pensar que los seguidores judíos de Jesús no olvidaron el lugar de tan extraordinario suceso: "Cuando veas un lugar de Israel donde ocurrieron prodigios, di: 'Bendito el que obró prodigios para nuestros antepasados en este lugar'". Por desdicha, *EvPe* no muestra conocimiento fiable de la Palestina del siglo I; de lo contrario se podría recurrir a 6,24, con su topónimo "el Jardín de José", como prueba de que los cristianos conocían la ubicación del sepulcro.

Algunos factores históricos podrían haber afectado al recuerdo del lugar. Un familiar de Jesús, Santiago "el hermano del Señor", era un miembro principal de la comunidad cristiana de Jerusalén (Gál 2,9) desde inmediatamente después de la resurrección (1 Cor 15,7: "Se apareció a Santiago") hasta el año 62, en que fue ejecutado por el sumo sacerdote Anano II (Josefo, *Ant.* 20.9.1 §200). En aquella época, el sepulcro bien

<sup>90</sup> Crisóstomo, *De Maccabeis* 1.1 (PG 50.617); *Homilía* 11, *De Eleazaro* 1.1. (PG 63.523-24).

podría haber sido para la familia objeto de un interés que acaso constituyó una tradición viva entre los parientes de Jesús, los cuales tuvieron al parecer un papel prominente en el cristianismo palestino hasta entrado el siglo II (Eusebio, *HE* 3.19-20). A los quince años de la muerte de Jesús cesaron los enterramientos en la cantera convertida en huerto, ya que el lugar fue incorporado a Jerusalén cuando Herodes Agripa I (41-44 d. C.) llevó las murallas de la ciudad más al norte. Más difícil pudo ser conservar memoria de la ubicación del sepulcro tras el gran cambio ocurrido después de la segunda rebelión judía, cuando Adriano reconstruyó Jerusalén como la ciudad romana de Elia Capitolina. A los judíos no se les permitió residir en la nueva ciudad; pero la comunidad cristiana pudo continuar allí porque el obispado había pasado a manos de cristianos gentiles (*HE* 4.6.3-4). En 135, en la parte donde estaba el sepulcro se construyó una plataforma inmensa: una zona rectangular que, rellena, fue la base sobre la que los romanos levantaron un templo a Afrodita (aunque algunos estudiosos, valiéndose de Jerónimo, hablan de un templo a Júpiter). La decisión de erigir un templo pagano justamente sobre el sepulcro de Jesús pudo haber sido accidental y no una deliberada afrenta a la que, a fin de cuentas, era sólo una pequeña secta<sup>91</sup>. Pero también pudo servir para señalar durante los doscientos años siguientes el emplazamiento del sepulcro sobre el que se asentaba (Kretschmar, "Kreuz", 424). Por lo que respecta al Gólgota, según referencia de Jerónimo, se elevaba sobre la plataforma y servía de base a la estatua de Afrodita. Al parecer, en un viaje realizado a Jerusalén en la última parte del siglo II, Melitón de Sardes tuvo ocasión de ver el soterrado sepulcro y lo describió como situado en medio de las anchas calles de la ciudad romana (p. 1088, *supra*).

En 325, la tradición local sobre el lugar de la crucifixión y la sepultura guió a los constructores enviados por el emperador Constantino, quien deseaba exponer a la veneración los santos lugares y honrarlos con una iglesia. Esta noticia procede de Eusebio y Cirilo de Jerusalén, contemporáneos de ese acontecimiento (véase L. E. C. Evans, "Holy", 123). Cuando demolieron las construcciones de la época de Adriano y extrajeron el material de relleno empleado entonces, encontraron la cueva del sepulcro, des-

<sup>91</sup> L. D. Sparty (*BA* 54 [1991] 28-35) piensa más bien en una afrenta al judaísmo. Si desde el monte de los Olivos se miraba a lo largo de una imaginaria línea este-oeste que pasase por lo que habían sido la Puerta Dorada del templo y el santo de los santos, en el extremo oeste de esa línea, en su punto más elevado, la vista tropezaba con el templo de Afrodita, descollante sobre las ruinas de las construcciones religiosas judías, como señal del triunfo de Roma sobre el judaísmo. Una vez que los arquitectos de Constantino derribaron el templo de Afrodita y edificaron en ese lugar su iglesia, la misma línea este-oeste podía marcar el triunfo del cristianismo sobre el paganism romano y la religión judía.

cubrimiento descrito por Eusebio en su *De vita Constantini* (3.30-32; GCS 7.91-93); cf. S. Heid, *Römische Quartalschrift* 87 [1992] 1-28). Cirilo de Jerusalén, que predicó en la basílica constantiniana hacia 350, también señala que la cámara sepulcral era una concavidad o cueva<sup>92</sup>. Además de levantar una basílica muy alargada en sentido este-oeste, el *Martyrion* (terminado de construir en 336), los arquitectos de Constantino trabajaron en el sepulcro y en el Gólgota, creando así un conjunto de tres lugares sagrados principales. En cuanto a la cueva, la cámara sepulcral interior con el nicho quedó intacta; pero los arquitectos eliminaron gran parte de la antecámara de la cueva, así como la cara exterior rocosa, hasta dejar sólo una estructura en forma de bloque sobre el suelo. A su alrededor se construyó un edículo dotado de columnas de mármol y de una cúpula decorada con oro, a modo de templete o capilla. Finalmente, el edículo pasó a ser el centro de una rotonda con columnas llamada la *Anástasis* (Resurrección)<sup>93</sup>, todo lo cual se encontraba en un patio ajardinado al oeste de la basílica del *Martyrion*. El Gólgota o montículo del Calvario se hallaba en el ángulo sur del patio, lindante con el extremo occidental de la basílica.

En 614, los invasores persas despojaron al edículo de parte de sus valiosos adornos; pero no despertó su interés el sepulcro de roca que albergaba y que afortunadamente no resultó dañado por el fuego que acompañó la depredación. Al parecer, tampoco otro gran incendio sucedido en el siglo X dañó la tumba propiamente dicha. La catástrofe llegó en 1009 cuando el califa fatimí de El Cairo, al-Hakim, como parte de su intento de acabar con el cristianismo, destruyó todo el complejo. El sepulcro acabó literalmente arrasado, y de las paredes de roca originales sólo quedaron vestigios en sus lados norte y sur (por fortuna, suficientes para que posteriormente los investigadores pudieran llegar a deducir el plano del edículo). En una reconstrucción efectuada cuarenta años después se hizo una réplica del sepulcro y se restauró parcialmente la rotonda de la Anástasis, pero la basílica de Constantino ya no fue reedificada.

Cuando los cruzados llegaron en 1099 se pusieron a construir una iglesia que albergase la Anástasis y el Calvario. Quedó acabada en 1149. En conjunto, su forma era la que todavía se puede ver hoy, y tenía arcos apuntados y otras características que empezaban a aparecer en las iglesias

<sup>92</sup> *Catechesis* 14.9 (PG 33.833B); en 14.22 (PG 33.853A) declara que la piedra que cerraba el sepulcro estaba todavía allí.

<sup>93</sup> Bahat ("Does", 40) apunta la interesante posibilidad de que la rotonda imitase la forma del templo de Afrodita situado en el foro de la Elia Capitolina de Adriano; y, de hecho, probablemente utilizaron algunas columnas de ese templo. Señala también Bahat la forma de rotonda de otros templos dedicados a Afrodita, incluido el de Roma.

europas de la época. El Gólgota fue labrado a escuadra y recubierto de mármol (si bien todavía es visible por detrás la roca original del montículo), con lo cual quedó dentro de la iglesia en una alta capilla no lejos del edículo que cubría la tumba reconstruida. Nuevamente, la zona del santo sepulcro se convirtió en lugar de enterramiento, ahora para los reyes cruzados del reino latino de Jerusalén. Los cruzados fueron expulsados en 1187. Con el paso de los siglos, incendios y movimientos sísmicos deterioraron y restaron solidez a su gran iglesia, y los apuntalamientos con que se procuró mantenerla en pie dejaron una fea maraña de tirantes y vigas. Sólo con la reconstrucción iniciada en 1959 quedó de manifiesto la larga historia de las estructuras subyacentes a ella. Y debajo de casi mil setecientos años de esfuerzos arquitectónicos se hallan todavía, no visibles a los ojos del peregrino, que ve un recubrimiento de mármol, los escasísimos restos de las paredes del lugar que más posibilidades tiene de haber sido el sepulcro excavado en la roca dentro del cual un sanedrita piadoso depositó el cuerpo de Jesús muerto en la cruz.

*(La bibliografía para este episodio se encuentra en §45, parte 1ª.)*

## §48

### La sepultura de Jesús, parte 3ª: El sábado; la guardia en el sepulcro (Mt 27,62-66; Lc 23,56b)

TRADUCCIÓN

LUCAS 23,56b: <sup>56</sup>Y luego, el sábado, descansaron según el precepto.

MATEO 27,62-66: <sup>62</sup>Pero al día siguiente, que es después del día de preparación, se reunieron los jefes de los sacerdotes y los fariseos ante Pilato, <sup>63</sup>diciendo: “Señor, recordamos que aquel embaucador dijo cuando aún vivía: ‘Después de tres días soy resucitado’”. <sup>64</sup>Por eso ordena que sea asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que, habiendo venido, los discípulos lo roben y digan al pueblo: ‘Fue resucitado de entre los muertos’, y sea el último engaño peor que el primero”. <sup>65</sup>Les dijo Pilato “[Ahí] tenéis una guardia. Id, aseguradlo como vosotros sabéis”. <sup>66</sup>Habiendo ido, aseguraron el sepulcro con la guardia, habiendo sellado la piedra.

[28,2-4 (después del sábado, en el sepulcro): <sup>2</sup>Y he aquí que hubo un gran temblor de tierra; porque un ángel del Señor, habiendo bajado del cielo y habiéndose acercado, rodó la piedra y se sentó en ella. <sup>3</sup>Y era su aspecto como el relámpago, y su vestido blanco como la nieve. <sup>4</sup>Pero, de miedo a él, los que hacían guardia temblaron y quedaron como muertos.]

[28,11-15 (después de haberse aparecido Jesús resucitado a las mujeres y de haberles dado un mensaje para sus hermanos, los discípulos): <sup>11</sup>Pero mientras ellas iban, he aquí que algunos de la guardia, habiendo entrado en la ciudad, contaron a los jefes de los sacerdotes todas las cosas que habían pasado. <sup>12</sup>Y habiéndose reunido con los ancianos y habiendo tomado una decisión, dieron muchas monedas de plata a los soldados, <sup>13</sup>diciendo: “Decid que ‘sus discípulos, habiendo venido de noche, lo robaron mientras nosotros dormíamos’”. <sup>14</sup>Y si esto llega a oídos del gobernador, nosotros [lo] convenceremos y os libraremos de preocupaciones”. <sup>15</sup>Y ha-

biendo tomado las monedas de plata, actuaron según las instrucciones. Y esta palabra ha estado circulando entre los judíos hasta este día.]

*EvPe* 8,28-9,34: <sup>8</sup>28 Pero los escribas y los fariseos y los ancianos, habiéndose reunido en asamblea, habiendo oído que todo el pueblo murmuraba y se golpeaba el pecho diciendo: “Si a su muerte han ocurrido tales señales, ved cuán justo era”, <sup>29</sup>temieron (especialmente los ancianos) y fueron ante Pilato, rogándole y diciéndole: <sup>30</sup>“Entrégnanos soldados para que guardemos su sepultura durante tres días, no sea que, habiendo venido, sus discípulos lo roben, y el pueblo acepte que ha sido resucitado de entre los muertos y nos haga algún daño”. <sup>31</sup>Pero Pilato les entregó al centurión Petronio con soldados para guardar el sepulcro. Y, con ellos, los ancianos y los escribas fueron a la sepultura. <sup>32</sup>Y habiendo rodado una gran piedra, todos los que estaban allí, junto con el centurión y los soldados, [la] colocaron contra la puerta de la sepultura. <sup>33</sup>Y [la] sellaron con siete sellos de cera; y, habiendo montado una tienda, [la] guardaron. <sup>9</sup>34 Pero temprano, cuando despuntaba el sábado, llegó una multitud de Jerusalén y sus alrededores para ver la tumba sellada.

[9,35-11,49: <sup>9</sup>35 Pero la noche en que despuntó el día del Señor, cuando los soldados estaban guardando (el sepulcro) por turnos de dos, hubo una gran voz en el cielo; <sup>36</sup>y vieron que los cielos se abrían y que dos hombres con mucho resplandor descendían de allí y se acercaban al sepulcro. <sup>37</sup>Pero aquella piedra que había sido empujada contra la puerta, habiendo rodado sola, quedó a distancia, a un lado; y el sepulcro se abrió, y entraron los dos jóvenes. <sup>10</sup>38 Y entonces aquellos soldados, habiendo visto, despertaron al centurión y a los ancianos (pues también estaban presentes, guardando). <sup>39</sup>Y mientras referían lo que habían visto, de nuevo vieron tres hombres, que habían salido del sepulcro, con los dos sosteniendo al otro y una cruz siguiéndolos, <sup>40</sup>y con la cabeza de los dos llegando hasta al cielo, pero la del conducido por ellos en brazos yendo más allá de los cielos. <sup>41</sup>Y oían una voz de los cielos que decía: “¿Has predicado a los que dormían?” <sup>42</sup>Y una respuesta se oyó desde la cruz: “Sí”. <sup>11</sup>43 Y la gente buscaba una perspectiva común para ir a explicar estas cosas a Pilato; <sup>44</sup>y aún estaban deliberando cuando se abrieron de nuevo los cielos y cierto hombre, habiendo bajado, entró en el sepulcro. <sup>45</sup>Habiendo visto estas cosas, los que estaban con el centurión se apresuraron de noche a presentarse ante Pilato (habiendo abandonado el sepulcro que guardaban) y refirieron todo lo que en realidad habían visto, con gran angustia y diciendo: “Verdaderamente era Hijo de Dios”. <sup>46</sup>En respuesta dijo Pilato: “Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios, pero fue a vosotros a quienes esto os pareció (lo que había que hacer)”. <sup>47</sup>Entonces todos, habiéndose acercado, le rogaban y suplicaban que mandase al centurión y a los soldados no decir a nadie lo que habían visto. <sup>48</sup>“Porque –dijeron– es mejor para nosotros estar en deu-

da del mayor pecado a ojos de Dios que caer en manos del pueblo judío y ser lapidados”. <sup>49</sup>Y entonces Pilato ordenó al centurión y a los soldados no decir nada.]

#### COMENTARIO

En esta última sección de mi comentario al RP he presentado juntos medio versículo de Lucas y una escena de Mateo. Aunque son totalmente dispares en cuanto al contenido, desempeñan una función similar. Marcos no ha narrado ninguna actividad entre la sepultura de Jesús en presencia de María Magdalena y María de Josés, cuando ya era el atardecer de la víspera del sábado (15,42), y la visita de María Magdalena y María de Santiago y Salomé al sepulcro cuando el sábado ya había pasado (16,1-2). Mateo y Lucas, que se han servido de Marcos, complementan el texto de éste narrando lo que sucedió el sábado transcurrido entre las dos referencias marcadas<sup>1</sup>.

Lucas lo hace de manera breve y sencilla, porque ha interpretado el silencio de Marcos sobre las mujeres el sábado en el sentido de que descansaron ese día. Especificando esto y relacionándolo con la observancia del “precepto”<sup>2</sup> (“Acuérdate de santificar el sábado... en el que no harás ningún trabajo” [Ex 20,8-10]), Lucas presenta a las mujeres como cuidadosas cumplidoras de la Ley. Así, al final del evangelio, la descripción lucana de la sepultura y resurrección de Jesús tiene personajes devotos, observantes de la Ley similares a los retratados al comienzo, durante las visitas de Jesús a Jerusalén en los relatos de la infancia (2,22-24.25.37.41-42). Esa inclusión

<sup>1</sup> Ningún teólogo se ha interesado tanto por el significado de lo sucedido ese Sábado Santo como Hans Urs von Balthasar; pero sus reflexiones (guiadas por las experiencias místicas de Adrienne von Speyr) no se han centrado en lo que los evangelistas canónicos relacionan con ese día. Para von Balthasar (*Mysterium Paschale* [Edimburgo: Clark, 1999; orig. alemán 1969]) el crucificado, condenado como un pecador y completamente abandonado por Dios, descendió entre los muertos el sábado, a fin de mostrar solidaridad con los que habían abandonado a Dios en pecado: un “sí” divino que derriba las puertas del infierno abrazando el “no” de los pecadores impenitentes y llevando a todos esperanza de salvación. Una visión espléndida, mas paradójicamente incompatible con el interés de Mateo en mostrar que el pecado continuó en el sábado. Es *EvPe*, no Mateo, quien refiere que, entre el sellado de la entrada a la sepultura al despuntar el sábado (9,33-34) y la salida de ella del Señor al despuntar el domingo (9,35; 10,39-40), el crucificado ha predicado a los que dormían (10,41). La resurrección de éstos fue situada por Mateo (27,52) en la tarde del viernes, antes de la sepultura de Jesús.

<sup>2</sup> La frase lucana “según el precepto” es omitida en el código Bezae, quizá para evitar dar la impresión de que los creyentes en Jesús estaban obligados a observar la prescripción sabática.



sirve a Lucas para dar voz a su teología de que toda la vida de Jesús, desde el principio hasta el final, estuvo marcada por el respeto a la Ley y de que esa misma era la actitud de los seguidores que atrajo entre los judíos.

Mateo forma también una inclusión mediante los elementos con que llena el vacío del sábado marcano. Como veremos en el ANÁLISIS, subsección A, *infra*, ha dispuesto cinco episodios, desde 27,57 hasta 28,20, de tal manera que constituyen un paralelo con la estructura de su relato de la infancia. La narración sobre la guardia en el sepulcro, que nos sitúa inicialmente en el sábado, es un elemento esencial en ese conjunto de cinco episodios. A interpretarlos estará dedicado todo el COMENTARIO. Antes de entrar en él puede ser útil, seguramente, que el lector conozca por adelantado algunas de las conclusiones a que llegaré en el ANÁLISIS correspondiente a los elementos básicos. Mateo dispuso de un relato consecutivo sobre la guardia en el sepulcro, procedente de la misma colección de tradiciones populares que él utilizó para anteriores adiciones efectuadas en el RP marcano, como el suicidio de Judas y el dinero que es precio de sangre (27,3-10); el sueño de la mujer de Pilato (27,19); el lavado de manos de Pilato como rechazo de culpa por la sangre de Jesús mientras que el pueblo acepta responsabilidad por ella (27,24-25), y los fenómenos extraordinarios en la tierra y en el cielo a la muerte de Jesús (27,51b-53). Asimismo concluiré que el autor de *EvPe* se sirvió no sólo de Mateo, sino también de una forma, independiente, del relato sobre la guardia en el sepulcro, y que en *EvPe* 8,28-11,49 se encuentra lo básico de ese relato de nuevo consecutivamente (aunque modificado en sus detalles por acontecimientos posteriores). Mateo, en cambio, dividió el relato de la guardia para constituir el segundo episodio (27,62-66, antes de la resurrección) y el cuarto episodio (28,11-15, después de la resurrección) al narrar la sepultura-resurrección de Jesús<sup>3</sup> de manera similar a como había dividido el material correspondiente a Herodes para constituir los episodios segundo y cuarto del relato de la infancia. El relato de la guardia en el sepulcro, cuando era narrado como una unidad en círculos populares, seguramente no era relacionado con el del sepulcro vacío (la visita de las mujeres a la tumba) que encontramos en Marcos; pero tanto Mateo como *EvPe* han interconectado los dos relatos, Mateo entrelazándolos, *EvPe* narrándolos uno detrás del otro (véase 12,50-13-57 para el de las mujeres). Como la enumeración de los fenómenos extraordinarios\* de Mt 27,51b-53, el relato de la guardia estaba dirigido sobre todo a poner de relieve una milagrosa confirmación divina del triunfo de Jesús, por lo cual el desarrollo del ele-

<sup>3</sup> Un pequeño segmento está insertado en el tercer episodio (28,2-4 como parte de 28,1-10); un fenómeno similar ocurre en el relato de la infancia, donde Herodes es mencionado en el tercer episodio.

mento apologético (que el cuerpo no fue robado) vino después lógicamente y (parece probable) temporalmente. Las cuestiones de la historicidad y de cuáles son los componentes más antiguos en el relato de la guardia serán dejadas también para el ANÁLISIS.

Procedamos ahora a comentar detalladamente la *primera parte* de lo referido por Mateo sobre la guardia en el sepulcro, es decir, lo que pertenece al relato de la sepultura. Para su estudio, voy a dividir esa parte en dos subsecciones: la petición hecha a Pilato y la concesión y ejecución de lo solicitado. A ellas seguirá una tercera subsección, en la que simplemente echaremos una mirada a la *segunda parte* del relato de la guardia tal como es continuado en la narración mateana sobre la resurrección. La mucho más extensa narración de *EvPe* no será objeto de un comentario detallado, sino que servirá para complementar las percepciones sobre Mateo<sup>4</sup>.

## La petición hecha a Pilato (Mt 27,62-64)

*Indicación temporal.* Puesto que la petición es relativa a vigilar la tumba para que no se haga desaparecer el cuerpo, lógicamente tuvo que ser efectuada antes de que el sepulcro fuera (encontrado) abierto en la mañana subsiguiente al sábado<sup>5</sup>. *EvPe* opta por presentarla antes de despuntara el sábado (cf. 9,34). Si el autor calculaba el tiempo al modo judío, la petición debió de hacerse al final de la tarde del viernes; si no, habría sido formulada en las primeras horas del sábado, antes del amanecer. Pero nada se puede concluir a este respecto, dadas las confusas indicaciones de *EvPe* acerca del sábado<sup>6</sup>. Mateo opta por el sábado mismo. Esa variación entre *EvPe* y Mateo sugiere que tal vez no había una indicación temporal precisa en la tradición de la guardia, ausencia que permitió a cada escri-

<sup>4</sup> Tal decisión está dictada por la naturaleza de esta obra, que es un comentario a los evangelios *canónicos*. A veces no he dudado en añadir una subsección sobre un breve fragmento de *EvPe*; pero los veintidós versículos del relato de la guardia representan más de una tercera parte de lo que se conserva de este evangelio apócrifo.

<sup>5</sup> En las narraciones canónicas de la sepultura de Jesús, sólo Mateo emplea *taphos* ("sepulcro"), y dos de sus cuatro usos de esta palabra corresponden al relato de la guardia, con el cuarto en 28,1, ya en relación con la visita de las mujeres a ese lugar el domingo por la mañana. En el relato de la resurrección, *mnēmeion* ("tumba") es la designación más frecuente en los canónicos (Marcos, 4 veces; Mateo, 1; Lucas, 5; Juan, 7); por lo que respecta a *mnēma*, sólo Marcos y Lucas la emplean, y una sola vez.

<sup>6</sup> Por ejemplo, en 7,27, después de la muerte y sepultura de Jesús, el autor nos dice que los discípulos estaban "sentados haciendo duelo y llorando, noche y día, hasta el sábado", aunque en 2,5, cuando Jesús fue condenado a muerte, "el sábado estaba ya despuntado" (!).

tor situar la petición donde consideró más oportuno dentro del espacio entre el viernes y el sábado. De hecho, en la indicación temporal de Mt 27,62 (“después del día de preparación”, un modo muy indirecto de referirse al sábado) se percibe redacción mateana. Al examinar los indicadores temporales en el relato marcano de la sepultura (15,42: ya el atardecer, día de preparación, víspera de sábado) señalé que Mateo, en el pasaje correspondiente, utilizó sólo uno de los indicadores marcanos (el atardecer) y reservó los otros para después: “día de preparación” para la presente escena (27,62) y “sábado” para la escena siguiente, la del sepulcro vacío (28,1, donde convierte en una sola mención del sábado las de Mc 15,42 y 16,1).

*Personas que intervienen.* En Mc 27,62 refiere que “se reunieron los jefes de los sacerdotes y los fariseos”<sup>7</sup>. *Synagein* (“reunirse”) refleja otros pasajes del RP mateano (26,3.57; 27,17.27) donde se reunieron los que eran o iban a ser adversarios de Jesús. (En su versión de la guardia en el sepulcro, *EvPe* emplea el mismo verbo [8,28], indicio de que aunque el autor utilizase una forma independiente de ese relato, también conocía Mateo y fue influido por expresiones mateanas que le eran familiares.) Si combinamos la presente alusión a “los jefes de los sacerdotes” con su reaparición en 28,11-12, donde son asociados con los “ancianos”, nos damos cuenta de que estamos ante los tradicionales adversarios de Jesús del RP mateano, donde la designación “jefes de los sacerdotes” se encuentra quince veces y “ancianos”, otras siete. Gnllka (*Matthäus* II, 487) acierta al ver aquí los componentes del sanedrín. La sorprendente excepción es la referencia a “los fariseos”, nunca mencionados en todo el resto del RP mateano<sup>8</sup>. En otras palabras, este relato sobre la guardia en el sepulcro pasa por alto el recuerdo tradicional (e incluso histórico) de que los fariseos no estuvieron activos en la muerte de Jesús. Su aparición sólo en este momento de *EvPe* (8,28: ¿independientemente o con utilización de Marcos?) indica que no podemos llegar hasta una forma del relato de la guardia que no los mencione. Kratz (*Auferweckung*, 57-59) no ve un significado especial en la aparición aquí de los fariseos; otros especialistas, en cambio, la interpretan como una señal de que el relato de la guardia en el sepulcro era narrado en una época en que los fariseos habían pasado a ser los principales oponentes

<sup>7</sup> El correspondiente pasaje de *EvPe* (8,28) tiene a “los escribas y los fariseos y los ancianos” reunidos en asamblea. Posteriormente, Mateo volverá a introducir a “los ancianos” en su relato, a la vez que *EvPe* 8,29 reiterará que “los ancianos” estaban presentes.

<sup>8</sup> Fuera de aquí, los RP canónicos sólo los mencionan en Jn 18,3. Mateo unió por última vez a “los jefes de los sacerdotes y los fariseos” en 21,45-46, cuando trataron de arrestar a Jesús al sentirse amenazados por sus parábolas.

tes de los cristianos (¿después de año 70?), tuviera o no antecedentes más tempranos<sup>9</sup>.

Algunos estudiosos se han preguntado si una reunión de los jefes de los sacerdotes y los fariseos ante Pilato no habría constituido una violación del precepto sabático. Lo cierto es que Mateo parece estar lejos de pensarlo, porque ni siquiera se refiere directamente al sábado, sino que habla del “día siguiente, que es después del día de preparación”<sup>10</sup>. Verdaderamente inverosímil es lo que *EvPe* presenta como sucedido alrededor de la hora en que “despuntaba el sábado” (9,34). Después de haber ido a sellar el sepulcro, los ancianos y los escribas montaron allí una tienda y, junto con los soldados, lo custodiaron todo el sábado hasta la noche en que “despuntó el día del Señor [i. e., el domingo]” (*EvPe* 8,33-10,38). El sábado se unió a ellos una multitud llegada de Jerusalén para ver la tumba sellada (9,34). La imagen de tantos judíos observantes de la Ley pasando el sábado junto a un sepulcro es otro factor (junto con la confusión cronológica sobre el calendario judío) que nos hace dudar de que *EvPe* fuera escrito por un judeocristiano informado.

*Recuerdo de Jesús y de lo que dijo.* En Mt 27,63 las autoridades judías se dirigen al prefecto llamándolo “señor”, tratamiento nunca empleado para Pilato antes en el RP. Al referirse a Jesús utilizan la palabra “embaucador” (*planos*), y se adelantan a calificar de “engaño” (27,64: *planē*) la explicación que pueden dar los discípulos acerca de su resurrección. Ninguna de esas palabras se encuentra en otro lugar de Mateo. En cuanto al verbo correspondiente, “engañar, embaucar” (*planan*), nunca es usado en los RP sinópticos, y sólo en el evangelio de Juan (7,12.47) se aplica a Jesús. Ya he señalado (tomo I, 653) que la identificación polémica de Jesús con el profeta embaucador de Dt 13,2-6; 18,20, atestiguada en el Talmud y en otros escritos judíos, no parece pertenecer a los estratos del NT anteriores al año 70. Ello representa, pues, otro indicio de que la formulación del relato de la guardia puede ser relativamente tardía<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Pero debemos tener en cuenta que, después de ser mencionados al comienzo en Mateo y *EvPe*, los fariseos no vuelven a hacer acto de presencia; en cambio, los jefes de los sacerdotes y los ancianos en Mateo y los ancianos y los escribas en *EvPe* siguen siendo hostiles a lo largo del relato.

<sup>10</sup> Más lejos aún parece estar del pensamiento mateano, en este momento, la idea de que ese día pertenecía al período festivo de los Ázimos, pese a anteriores indicaciones cronológicas de Mateo.

<sup>11</sup> Hay que notar que en el relato de la guardia de *EvPe* no son recordadas las palabras de Jesús sobre su resurrección. Quizá, en la lógica de la narración de *EvPe*, como el pueblo ha estado diciendo que Jesús era justo (8,28), cabe imaginar que sus adversarios consideraron prudente no atacarlo de manera directa.

En Mt 27,63, los adversarios de Jesús le atribuyen ante Pilato la frase: “Después de tres días soy resucitado”. Sin embargo, en ningún lugar de Mateo (ni de cualquier otro evangelio) ha pronunciado Jesús esas palabras. En las tres predicciones de la pasión (16,21; 17,22-23, y 20,18-19; véase APÉNDICE VIII) habló de la resurrección del *Hijo del hombre al tercer día*. La expresión “tres días” se empleó en el pasaje de la señal de Jonás (12,40: “El Hijo del hombre estará en el corazón de la tierra tres días y tres noches”), una señal dirigida a los escribas y fariseos (12,38)<sup>12</sup>, así como en la declaración atribuida a Jesús en el proceso judío (26,61: “y en tres días [lo] construiré”) y luego en la crucifixión. Pero ni siquiera allí encontramos “después de tres días”, sintagma que podría situar la resurrección en el cuarto día, el lunes<sup>13</sup>. Mas no debemos llevar al extremo la cuestión de las palabras exactas<sup>14</sup>, porque la indicación temporal ha sido efectuada desde la perspectiva de la narración entera, no desde el momento histórico del sábado en que hablan las autoridades judías. En la secuencia de la sepultura-resurrección, los textos de Mt 27,57.62 y 28,1 señalan días distintos, el último de los cuales es “el primer día de la semana”: después de esos días indicados se habría producido la resurrección de Jesús. De hecho, con la frase “porque ha sido resucitado, como dijo”, Mateo subrayará en 28,6 la verdad de una predicción que las autoridades judías describieron en 27,63 como proveniente de un embaucador. Lo que realmente sorprende de la presente escena ante Pilato es que los jefes de los sacerdotes y los fariseos no sólo conocen en líneas generales el dicho de Jesús, sino que lo entienden correctamente como relativo a su resurrección. Aunque en los relatos evangélicos los discípulos han oído muchas más predicciones de la resurrección de Jesús que los jefes de los sacerdotes y los fariseos, ninguno de los evangelios les atribuye tanta percepción antes de ese acontecimiento y, a veces, ni siquiera después de haber visto a Jesús resucitado<sup>15</sup>. Claramente, el presente

<sup>12</sup> Gibling (“Structural”, 414-19) se extiende en argumentos para postular el pasaje de Jonás como el antecedente del dicho de Jesús que los jefes de los sacerdotes y los fariseos refieren a Pilato. Allí se sitúa al Hijo del hombre “en el corazón de la tierra”, que es donde las autoridades judías quieren mantener a Jesús en respuesta a la advertencia que les hizo en el proceso (26,64): “Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes del cielo”.

<sup>13</sup> Walker (“After”) hace notar que las autoridades judías citan esas palabras el sábado y piden que el sepulcro sea asegurado “hasta el tercer día”, que correspondería al lunes. En opinión de Walker, algunas de las expresiones tradicionales referentes a los tres días son calculadas desde el jueves.

<sup>14</sup> En otros pasajes de los evangelios, incluso cuando Jesús refiere sus propias palabras, la cita no es necesariamente literal (véase Jn 18,9).

<sup>15</sup> En esto tropiezan los intentos de basar la historicidad en interpretaciones literales. Lee (“Guard”, 63) arguye que los jefes de los sacerdotes conocían palabras de Jesús, incluida una declaración sobre la destrucción del santuario del templo en tres días,

relato se formó en un contexto en que los cristianos anunciaban la resurrección y sus oponentes entendían el contenido del anuncio.

*Una petición derivada de recelo hacia los discípulos de Jesús.* Al comienzo de 27,64, las autoridades judías piden a Pilato que dé una orden con efecto hasta el tercer día. El verbo *keleuein* (“ordenar”) fue utilizado por Mateo unos versículos antes (27,58) sustituyendo el marciano *dōreisthai* (15,45: “conceder”) en relación con la entrega del cuerpo de Jesús a José por Pilato. Si antes éste dio una orden que favorecía a un discípulo de Jesús, ahora recibe la petición de que ordene algo que destila prevención y, en definitiva, hostilidad hacia los discípulos. La limitación en el tiempo de lo solicitado, aunque determinada por la predicción de Jesús, tiene el efecto psicológico de favorecer una respuesta afirmativa: un gobernador romano no enviaría fuerzas a una misión por tiempo indefinido. En cuanto al qué y el para qué de lo pedido a Pilato, Mt 27,64 y *EvPe* 8,30 coinciden en líneas generales. La esencia –aunque no las palabras– de la petición es la misma: Pilato debe disponer que (con “soldados”, especifica *EvPe*) se asegure (Mateo: *asphalein*; *EvPe*: *phylassein*) el sepulcro/sepultura (Mateo: *taphos*; *EvPe*: *mnēma*). La razón de la petición es formulada de un modo casi idéntico: “No sea que, habiendo venido, los/sus discípulos lo roben”<sup>16</sup>. También hay una variación de vocabulario pero no de pensamiento en la manifestación del temor a que el robo del cuerpo sea utilizado por los discípulos para hacer que “el pueblo” (*ho laos* en ambos escritos) crea en la resurrección (forma pasiva de *egeirein* en Mateo; activa de *anistanai* en *EvPe*). Mateo finaliza la petición con una frase sentenciosa: “Y sea el último engaño peor que el primero” (expresada en el lenguaje utilizado en 12,45: “Y el estado último de ese hombre resulta peor que el primero”). Si por un lado esta declaración señala de modo implícito que todo el minis-

porque Judas se las había revelado. ¡Pero así se da por supuesto que Judas llegó a entender este o los otros dichos como una referencia a la resurrección!

<sup>16</sup> *EvPe* tiene “sus discípulos” lo mismo que la tradición textual koiné de Mateo (probablemente por contaminación con Mt 28,13, donde en la mentira propuesta a los soldados se habla de que “sus discípulos” robaron el cuerpo); esa expresión está ausente de los códices Vaticanus y Sinaiticus. (La tradición koiné de Mateo añade también “de noche”, pero nuevamente a imitación de 28,13.) Aunque creo que el autor de *EvPe* conocía el texto mateano, no debe deducirse demasiado de la dependencia en esta frase, que viene a ser la más larga coincidencia literal entre *EvPe* y un evangelio canónico. La idea de que los discípulos fueron al sepulcro y se llevaron el cuerpo de Jesús (repetida en Mt 28,13; véase Jn 20,2.15) devino una acusación establecida en las discusiones polémicas, como atestigua Mt 28,15 (también Justino, *Diálogo* 108.2); y la formulación fija de esa acusación podría haber sido conocida por el autor de *EvPe* sin dependencia directa de Mateo. Pero la mayor parte del vocabulario encaja perfectamente en Mateo, y el empleo de “habiendo venido” más un verbo de movimiento es muy mateano (27 veces).

terio de Jesús ha sido un engaño, por otro, irónicamente, plantea el problema lógico de por qué las autoridades judías han tomado tan en serio lo anunciado por semejante embaucador. *EvPe* termina la petición poniendo una nota diferente. En conformidad con su imagen de “todo el pueblo” que tras la muerte de Jesús murmura y dice que él era justo (8,28), *EvPe* describe a las autoridades temerosas de que el pueblo pueda hacerles daño (*poein kaka*). Aquí el lenguaje es irónico, porque *EvPe* 4,10 (como Lucas) presentó a Jesús crucificado en medio de *kakourgoi* o “malhechores”.

Las cuestiones de historicidad las reservo para el análisis; la verosimilitud, en cambio, quizá convenga considerarla sin más dilación. ¿Se podía considerar verosímil este relato en su referencia al temor de que fuera robado el cuerpo de Jesús? Y si se admitía tal posibilidad, ¿era verosímil que Pilato tomase medidas para evitar ese robo? Las violaciones de tumbas no eran infrecuentes en la antigüedad y solían tener como fin la sustracción de objetos valiosos; pero en el presente caso se habría tratado de sacar un cadáver. Esto se hacía ocasionalmente por razones respetables (p. ej., trasladar un muerto reciente a una tumba mejor) o con fines perversos (hechicería o magia), y la supuesta motivación de los discípulos (el engaño) entraba en la segunda categoría. Una inscripción, de fascinante historia, hace creíble que Pilato accediese a evitar una violación de tumba destinada a crear una devoción supersticiosa. Precisamente lo sucedido al lugar donde fue sepultado Jesús fue, según conjeturan algunos, lo que dio origen a la inscripción.

En el siglo XIX, entre diversas antigüedades adquiridas en Nazaret (pero no necesariamente de ese origen) había una placa de mármol de aproximadamente sesenta por treinta y ocho centímetros en la que aparecían grabadas veintisiete líneas de texto griego. Enviada en 1878 a París, a la Bibliothèque Nationale, su texto fue publicado por F. Cumont en *Revue d'Histoire* 163 (1930) 241-66. Lleva el título *Diatagma Kaisaros*. Dado lo infrecuente de tal designación para una decisión imperial, los estudiosos se han sentido intrigados respecto a qué clase de disposición era ésta y qué César la dictó<sup>17</sup>. La opinión más general es que se trata de una traducción del latín, pero hay discrepancias a la hora de clasificarla como una de las resoluciones jurídicas rigurosamente definidas que se conocen desde periodos imperiales posteriores: *edictum*, *rescriptum*, *decretum*, *mandatum*. Podemos estar ante el extracto de un edicto promulgado sólo para una par-

<sup>17</sup> La inscripción ha originado una cantidad ingente de bibliografía. En 1958, cuando Schmitt escribió sobre la cuestión, había ya unas setenta entradas, y la cuenta había subido a noventa en 1975, a la aparición del artículo de Metzger (“Nazareth”, 91-92).

te del Imperio<sup>18</sup>, y no hay modo de determinar si fue en respuesta a una petición de Roma. En cuanto al “césar”, como señala Metzger (“Nazareth”, 86-87), el abanico de sugerencias va desde Augusto, llegado a emperador en 30 a. C., hasta Septimio Severo, muerto en 211 d. C. La imprecisión del título *Diatagma Kaisaros* induce a pensar, sin embargo, en el período 50 a. C.-50 d. C. Por eso, los nombres de Augusto, Tiberio y Claudio han sido los propuestos más a menudo<sup>19</sup>. Augusto frecuentemente se designaba a sí mismo como “césar”; y si no fuera por el deseo de ver aquí una aplicación a Jesús (que requiere un emperador posterior a Augusto), su candidatura habría encontrado un apoyo convincente.

Lo que dice en sustancia la inscripción<sup>20</sup> es que hay que respetar perpetuamente los sepulcros y demás lugares de enterramiento. Quienes contravengan el carácter inviolable de las sepulturas serán juzgados y castigados severamente. Entre esos criminales será incluido quienquiera que saque cuerpos de donde estaban enterrados y/o que “con ánimo de engaño los traslade a otros lugares”. El principio que rige esta disposición es: “Se debe especial respeto a los que están enterrados: que nadie, por ninguna razón, los mueva de donde están”. Se puede entender por qué el hecho de que la inscripción fuera conocida primero en Jerusalén y prohíba mover los cadáveres ya sepultados ha llevado a algunos a pensar que ésa fue la respuesta del emperador al conocer que el descubrimiento del sepulcro de Jesús vacío desencadenó un conflicto entre sus seguidores y los judíos que no creían en él, al sostener ambos grupos ideas encontradas respecto a la desaparición del cuerpo. La noticia de que en 49 d. C. (?) Claudio “expulsó a los judíos de Roma por los continuos tumultos a causa de Cresto” (Suetonio, *Claudio* 25.4) ha sido interpretada a menudo como un intento de ese emperador de poner fin a una lucha en las sinagogas de Roma entre los judíos que creían que Jesús era el Cristo y los que rechazaban tal creencia. La “Inscripción de Nazaret” ha sido vista como otra intervención imperial, quizá nuevamente por Claudio, en una situación similar. Tal idea refleja más imaginación que datos válidos. No hay el menor indicio de que Pilato hubiera informado de un enfrentamiento de ese tipo, de que Roma se interesase por el problema, ni de que se produjera tal debate poco después

<sup>18</sup> F. de Zulueta (“Violation”, 193-94) apunta que la *violatio sepulchri*, aunque castigada con multas en el Imperio, no llegó a ser tratada como un delito grave hasta el siglo II.

<sup>19</sup> Si la inscripción se copió durante los reinados de Augusto o de Tiberio, la placa no fue fijada originalmente en Nazaret, porque Galilea no estaba en esa época bajo el gobierno directo de Roma.

<sup>20</sup> Véase la transcripción y traducción en F. de Zulueta (“Violation”, 185) y Metzger (“Nazareth”, 76-77).

de la resurrección de Jesús. Pero la inscripción complementa el relato del sepulcro vacío. Por un lado muestra que la profanación de una tumba era una acción muy grave y que el gobernador romano podría haber mandado soldados para evitar que fuese robado el cuerpo de alguien cuya muerte había revestido notoriedad pública. Y, por otro lado, el conocimiento común de que los romanos tenían reservado un severo castigo a quienes robasen un cuerpo podía contribuir a que los lectores vieran como ridícula la acusación judía de que los discípulos —que huyeron al ser arrestado su maestro— habían crecido en coraje hasta el punto de osar llevarse el cuerpo de Jesús.

### Pilato accede a la petición (Mt 27,65-66)

En *EvPe* 8,30, las autoridades judías piden a Pilato: “Entréganos soldados para que guardemos su sepultura”. Este vocabulario es reutilizado al referir la reacción del prefecto: “Pilato les entregó [*paradidonai*] al centurión Petronio con soldados para guardar el sepulcro” (8,31). El verbo *paradidonai*, tan relacionado en el RP con la entrega de Jesús, se emplea ahora de modo distinto y quizá irónicamente. Hasta estos dos versículos no habían aparecido soldados romanos, ya que en *EvPe* fueron judíos los que crucificaron a Jesús. No sorprendentemente, aquí hace acto de presencia el centurión (*kentyriōn* como en Mc 15,39, no *hekatonarchēs* como en Mt 27,54) que intervino en los relatos sinópticos de la crucifixión. Pero es sólo un recuerdo transferido; porque, pese a llevar el nombre de Petronio<sup>21</sup> y ser mencionado cinco veces en el relato de la guardia (*EvPe* 8,31.32; 9,38; 11,45.47), el centurión no hace ni dice nada por sí mismo.

En Mt 27,65, Pilato responde en discurso directo: “*Echete koustōdian*. Id, aseguradlo como vosotros sabéis”. He dejado en griego las dos primeras palabras a causa de su controvertido significado. La mayor parte de las veces se han interpretado de este modo: “Vosotros tenéis vuestra guardia”. En otras palabras, Pilato rechaza la petición y recuerda a los jefes de los sacerdotes y a los fariseos que disponen de efectivos propios con que asegurar el sepulcro. Numerosos argumentos de distinto peso militan contra tal

<sup>21</sup> Véase §44, n. 15. Éste es un conocido nombre romano; p. ej., un Petronio fue gobernador de Siria en 39-42 d. C. Algunos intérpretes, sin embargo, han visto aquí un juego con el nombre del autor de *EvPe*, el *Petros* de 14,60, o incluso con el Petronila, una hija atribuida al cabeza de los Doce. Metzger (“Names”, 95) señala que el *Libro de la abeja*, escrito siríaco del siglo XIII, da los nombres de todos los soldados enviados a custodiar la tumba: “[Eran] cinco, y se llamaban Isacar, Gad, Matías, Bernabé y Simón; pero otros dicen que eran quince: tres centuriones romanos y sus soldados judíos”.

interpretación, según la cual quienes guardaron el sepulcro eran soldados judíos al servicio de las autoridades judías: 1) *EvPe* 8,31 ha entendido claramente que Pilato dio soldados romanos para asegurar la tumba. 2) Si las autoridades judías disponían de efectivos propios para montar la guardia, ¿por qué fueron a pedir ayuda a Pilato en primer lugar? 3) Mateo se refiere a la guardia del sepulcro con el término *koustōdia*, un préstamo latino que, entre toda la literatura cristiana primitiva en griego, sólo se encuentra en este relato (27,65; 28,11). Este latinismo concuerda con la imagen de un prefecto romano que asigna una fuerza romana<sup>22</sup>. 4) Mt 28,12 llamará “soldados” a los hombres de guardia en el sepulcro, utilizando el plural de *stratiōtēs*, y 28,14 designará a Pilato con el nombre de *hēgemōn* (“gobernador”). Antes, Mt 27,27 utilizó estos dos términos para hablar de “los soldados del gobernador”, y seguramente aquí está pensando en los mismos soldados. En 22 de sus 26 apariciones en el NT, *stratiōtēs* se refiere a soldados romanos; en otras 3 (Hch 12,4.6.18), a soldados a las órdenes del rey Herodes Agripa, pero nunca a soldados controlados por las autoridades de Jerusalén. 5) Si los soldados en cuestión dependían de las autoridades judías, ¿por qué tenían que responder ante el gobernador romano de haberse quedado dormidos durante la guardia, como implica 28,14?<sup>23</sup>

Mucho más probablemente, Mateo quiere decir que Pilato dio a las autoridades judías soldados romanos para asegurar el sepulcro<sup>24</sup>. La palabra clave *echete* no debe traducirse, pues, como “vosotros tenéis”, sino como

<sup>22</sup> Imaginativamente, Lee (“Guard”, 173) sostiene que Caifás oyó la palabra *custodia* de los mismos labios de Pilato cuando éste habló en latín al sumo sacerdote (!). En el arameo talmúdico, *qūsōdyā* aparece como un préstamo del latín; por tanto, si lo que tenemos en el presente pasaje fuera reflejo de un antiguo uso arameo, perdería fuerza el argumento utilizado aquí.

<sup>23</sup> Craig (“Guard”, 274) opina que se trata de una guardia judía, porque en Mt 28,11 algunos de ella avisan de los acontecimientos a los jefes de los sacerdotes (de ser soldados romanos, como en *EvPe*, habrían avisado a Pilato). Encuentro poco convincente este argumento por dos razones. La primera es que los soldados romanos que concede Pilato en Mateo son puestos a las órdenes de los jefes de los sacerdotes y los fariseos en 27,65 (“[Ahí] tenéis una guardia. Id, aseguradlo como vosotros sabéis”); por lo cual, naturalmente, los soldados dan la novedad a los jefes de los sacerdotes. Además, acto seguido, éstos les aseguran en sustancia que, si cooperan con ellos en la mentira de que se dejaron vencer por el sueño, les evitarán el papel de chivos expiatorios, no quejándose a Pilato de que los soldados que les dio no eran fiables. La segunda razón es que, en *EvPe*, los soldados son claramente romanos y consultan primero con los ancianos judíos, a los que han despertado (10,38; 11,43), sobre lo que deben decir a Pilato, antes de ir juntos a informarle (11,45), todo lo cual indica que se sabían directamente al mando de las autoridades judías.

<sup>24</sup> El códice 1424 en minúsculas, datado en el siglo IX, tiene una interesante adición interpretativa en 27,65: “Y les entregó hombres armados para que se sentaran frente a la cueva y la guardaran día y noche”.

“[ahí] tenéis”, o “se os concede”, o “tomad” (una guardia). El verbo *echein* es utilizado en el sentido de una respuesta afirmativa a una petición<sup>25</sup>. Así pues, tanto en Mateo como en *EvPe*, Pilato da soldados a las autoridades judías para permitir que esas autoridades aseguren el sepulcro del modo que ellas saben. Simbólicamente, esto es importante: cuando la resurrección demuestre la inutilidad del intento, los lectores se darán cuenta de que Dios ha prevalecido sobre el poder de los romanos y el de los judíos.

Mateo y *EvPe* coinciden en que una medida de seguridad fue sellar la piedra usada para cerrar el sepulcro. En Mateo (27,60), antes de que empezara el sábado, José de Arimatea había rodado una gran piedra hasta la puerta de la tumba, y fue esa piedra la que (ellos) sellaron<sup>26</sup>. No está claro si las autoridades formaban parte de “ellos” y trabajaron en sábado, o si fueron los soldados romanos quienes, bajo su dirección, pusieron los sellos. Antes del comienzo del sábado, en *EvPe* 8,31-33 van los ancianos y los escribas a la sepultura y, junto con el centurión y los soldados (romanos) y todos los que allí estaban, ruedan una gran piedra contra la puerta de la sepultura y la sellan. Tanto en Mateo como en *EvPe* se sobrentiende que el sellado se efectuó de manera tal que el movimiento de la piedra rompería la cera sobre la que los sellos habían dejado su impronta. Un elemento destacable en *EvPe* es la referencia a siete sellos. El número siete suele tener un carácter simbólico en la Biblia; pero es difícil determinar si aquí el siete es fruto de la imaginación popular o encierra un simbolismo concreto<sup>27</sup>. Se podría apelar a Ap 5,1-5, donde hay un rollo sellado con siete sellos que nadie puede abrir, ni en el cielo ni en la tierra, salvo el león de la tribu de Judá, la raíz de David, que ha triunfado. Ello reforzaría el obvio significado de este pasaje de *EvPe* de que se hizo todo lo posible por dificultar la apertura del sepulcro (pero el poder de Dios hará ver la inutilidad de todas esas precauciones humanas).

<sup>25</sup> Véase BAGD, p. 33, I,7b; también Smyth, “Guard”, 157-58. Ambos citan el papiro Oxyrhynchus (vol. 1, papiro 33, col. 3, línea 4), donde el magistrado Apiano pide un favor especial, y el emperador (¿Marco Aurelio?) responde *eche*, i. e., “Toma” o “Ahí lo tienes”. También se puede apuntar a las *Actas de los mártires escilitanos* 13 (MACM, 88), donde el procónsul Saturnino hace una concesión a Esperato diciéndole: *Moram... habete* (“tenéis [i. e., contad con] una demora”).

<sup>26</sup> El griego de Mt 27,66 es algo torpe; algunos escribas de la tradición textual occidental trataron de mejorar el sintagma “con la guardia” (*meta tēs koustōdias*) convirtiéndolo en “con los guardias” (*meta tōn phylakōn*).

<sup>27</sup> En cuanto al simbolismo hay varias propuestas. Como en el relato intervienen los jefes de los sacerdotes, algunos comentaristas citan Zac 3,9; 4,10, donde delante del sumo sacerdote Josué es puesta una piedra con siete facetas, las cuales representan los ojos del Señor, que recorren el universo entero. Y, dado que el sepulcro está en la tierra, se piensa también en 4 Bar 3,10, donde Dios ha sellado la tierra con siete sellos en siete épocas diferentes.

## La guardia en el sepulcro: conclusión en el relato de la resurrección (Mt 28,2-4.11-15)

*EvPe* conserva el relato de la guardia como una unidad, por lo cual la parte de la resurrección correspondiente a él (9,35-11,49) sigue de inmediato al sellado de la tumba; además, todo el relato precede a la narración sobre la visita de las mujeres al sepulcro el domingo por la mañana (12,50-14,60). Mateo, en cambio, opta por entrelazar en alternancia las dos narraciones (véase ANÁLISIS). Ni una ni otra solución puede ocultar el hecho de que relato de la guardia y el de la visita de las mujeres al sepulcro son diferentes. Para distinguir lo que pertenece al relato mateano de la guardia es preciso echar un vistazo a lo que Mateo ha añadido a lo referido por Marcos sobre la visita a la tumba. En Marcos, María Magdalena y las otras mujeres van allí muy temprano el primer día de la semana y encuentran la gran piedra retirada, el sepulcro abierto y un joven (un ángel) sentado dentro. En Mateo, las mujeres van a la llegada de la noche del sábado (“cuando despuntaba [i. e., comenzaba] el primer día de la semana”); a su llegada al sepulcro hay un gran temblor de tierra; un ángel del Señor –cuyo aspecto era como de relámpago<sup>28</sup>– baja y rueda la piedra, abriendo la sepultura. Estos acontecimientos extraordinarios son causa de que los que hacen guardia (*tērein*, como en Mt 27,36) tiemblen y queden como muertos. Hay aquí una considerable carga de ironía: el temblor de tierra que ha acompañado la venida del ángel ha provocado el temblor de los guardias; aquellos cuya presencia debía certificar que Jesús sigue muerto quedan como muertos ellos mismos. En cuanto al tiempo, la escena correspondiente de *EvPe* 9,35-37 también tiene lugar la noche en que termina el sábado y comienza el “día del Señor”<sup>29</sup>. Una voz suena en los cielos, que se abren (en fenómeno comparable al temblor de tierra de Mateo), y dos jóvenes varones (los ángeles tienen atributos varoniles en el pensamiento judío) descienden de allí y se acercan al sepulcro. La piedra rueda sola hacia un lado, y ambos entran en el sepulcro. Los soldados que están de guardia despiertan al centurión y a los ancianos para contarles lo que han visto. Entonces *EvPe* ofrece una escena que no tiene paralelo en Mateo. Los dos ángeles, cuyas cabezas llegan hasta el cielo, sacan del sepulcro a Cristo, que

<sup>28</sup> En el relato marcano de la visita de las mujeres al sepulcro, el joven aparece vestido con un ropaje blanco (16,5), y Lucas presenta en 24,4 a los dos hombres (ángeles: cf. 24,23) con atuendos resplandecientes. Esto corresponde a la segunda parte de la descripción mateana del vestido angélico: “blanco como la nieve” (28,3b). La parte de la descripción con el símil del relámpago (28,3a) pertenece al relato de la guardia en el sepulcro.

<sup>29</sup> Por la época en que fue escrito *EvPe*, el primer día de la semana (Mateo) se había convertido en “el día del Señor”.

es aún más alto, y son seguidos por una cruz que habla, asegurando a los cielos haber predicado a los que estaban dormidos (véase, Mt 27,52)<sup>30</sup>.

El siguiente fragmento significativo del relato de Mateo (28,11-15) presenta a algunos de la guardia entrando en Jerusalén para contar (*apaggellein*) todas las cosas que habían pasado (*ta genomena*). Una vez más, nos encontramos con una ironía: *apaggellein* ha sido usado en 28,8.10 para anunciar la buena noticia de la resurrección, y la visión de las “cosas que pasaban” (*ta ginomena*) produjo una confesión de fe en el Hijo de Dios (27,54). Los jefes de los sacerdotes se reúnen (*synagein*) con los ancianos y toman la decisión (*symbolion lambanein*) de dar monedas de plata (pl. *argyriom*) a los soldados para que mientan. Aquí utiliza Mateo un lenguaje que crea inclusiones con anteriores pasajes del RP. En 26,3, los jefes de los sacerdotes y los ancianos se reunieron (*synagein*), y el resultado de la reunión fue que pagaron monedas de plata (pl. *argyriom*) a Judas para que les entregase a Jesús. En 27,1, los jefes de los sacerdotes tomaron una decisión (*symbolion lambanein*) contra Jesús, la de darle muerte, en razón de la cual fue Judas a devolverles las monedas recibidas (27,3), siendo tratado desconsideradamente por las autoridades. Así pues, para Mateo, las autoridades judías son siempre las mismas en su identidad y manera de proceder.

La mentira que se pide de los soldados es formulada en los términos empleados por las autoridades judías cuando se dirigieron a Pilato para que fuera asegurado el sepulcro (27,64): los discípulos de Jesús vinieron y lo robaron. El robo ficticio tuvo lugar de noche, mientras los soldados dormían. Y si tan grave incumplimiento del deber llegase a oídos de Pilato, las autoridades se encargarían (presumiblemente con otro embuste) de que los soldados no sufriesen las iras del gobernador. Un recurso a la mentira poco sorprendente para los lectores de Mateo, habida cuenta de 26,59: “Los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín estaban buscando testimonio contra Jesús para darle muerte”. En la imagen polémica descrita, con mentiras se buscó la muerte de Jesús y con mentiras se intentará eliminar su memoria. Los soldados toman las monedas de plata, como hizo Judas en 26,15, y siguen las instrucciones que se les dan<sup>31</sup>, por lo cual la falsa “palabra ha

<sup>30</sup> Ya he dicho que no es mi intención escribir un comentario sobre *EvPe*; pero, como la cruz que habla puede parecer una ocurrencia estrambótica a los lectores modernos, quiero recordar otras dramatizaciones primitivas de la cruz como la señal del Hijo del hombre (Mt 24,30) o como una señal cósmica del árbol de la vida: cf., p. ej., *Epistola apostolorum* 16; *Apocalipsis de Pedro* 1; homilía anónima *Sobre la Pascua* 51.9-10 (SC 27.177-79); véase Mara. *Évangile*, 188-89; Schmidt, *Kanonische* 71.

<sup>31</sup> Pesch (“Alttestamentliche”, 95) llama la atención sobre una pauta fija mateana en el cumplimiento de las órdenes; véase 1,24-25; 21,6-7; 28,15, y 28,19-20. Mateo

estado circulando entre los judíos hasta este día” (28,15), a modo de anti-evangelio. En sinópticos, el presente caso es uno de los pocos en que se emplea la expresión “los judíos” de esta manera, para designar un grupo ajeno y hostil (cf. Mc 7,3), como reflejo de una época en que los seguidores de Jesús ya se no consideraban judíos, ni siquiera los nacidos tales.

Una vez más, el relato tiene una mayor riqueza de detalles en *EvPe* (11,43-49). En respuesta a la milagrosa apertura de la tumba por los dos ángeles y a su salida de ella llevando a Jesús, acompañados los tres por una cruz que habla, los que han estado observando (entre quienes figuran los soldados y los ancianos), buscan una perspectiva o modo común de entender los fenómenos (*syskeptesthai*) para ir a explicar (*emphanizein*) esas cosas a Pilato. Es entonces cuando se abren nuevamente los cielos y otro ser celestial<sup>32</sup> baja y entra en el sepulcro. Este nuevo suceso extraordinario los ayuda a tomar una resolución: aun siendo de noche, se hacen recibir por Pilato y le refieren todo lo que han visto, así como su temor de que ello prueba que Jesús era Hijo de Dios. (Nótese que mientras que en Mateo declararon esto el centurión y los que con él custodiaban a Jesús, en *EvPe* la confesión de fe es atribuida no sólo a los guardias, sino también a las mismas autoridades judías<sup>33</sup>.) La reacción de Pilato, “Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios, pero fue a vosotros a quienes esto os pareció [lo que había que hacer]”, constituye una aceptación de lo que dicen sobre Jesús sus visitantes, mas también una puntualización de que ellos son los principales responsables de la muerte (“sangre”) de aquel cuya condición de Hijo de Dios ahora reconocen a regañadientes. Esa atribución de responsabilidad impulsa a las autoridades judías a manifestar su miedo a ser lapidados si el pueblo llega a saber la verdad. (Adviértase que en *EvPe* esas autoridades admiten implícitamente que no era Jesús merecedor de lapidación, sino ellos mismos.) Por eso Pilato, pese a haber reconocido la filiación divina de Jesús, manda al centurión y a los soldados que guarden silencio. Si según Mateo se ha difundido una mentira entre los judíos, según *EvPe* la ocultación de la verdad por los romanos y por los dirigentes judíos ha equivocado al pueblo.

volverá a emplear el verbo *didaskein* de 28,15 en el mandato de Jesús a los Once: “Yendo, pues, haced discípulos de todas las naciones... enseñándoles a cumplir todas las cosas que yo os he mandado” (28,19-20). Las autoridades judías enseñan a los soldados a mentir; Jesús dispone que sus discípulos enseñen a la gente a cumplir los mandamientos. En la mente de Mateo no hay duda sobre quién observa realmente la Ley.

<sup>32</sup> Aquí, en 11,44 hay un *anthrōpos*, mientras que en 9,36 y 10,39 se utilizó *anēr*. A este ser celestial se hará referencia en la próxima sección con la palabra *neaniskos*, “joven” (13,55).

<sup>33</sup> La forma de la confesión del centurión en Lc 23,47, “Ciertamente este hombre era justo” tiene su paralelo en la reacción del pueblo en *EvPe* 8,28: “Ved cuán justo era”.



## ANÁLISIS

Puesto que la contribución de Lucas a este episodio es de solo medio versículo que ayuda a la transición al relato del sepulcro vacío, nos vamos a centrar aquí en Mateo (y en los correspondientes pasajes de *EvPe*). En §46 (ANÁLISIS A) examiné la estructura de los relatos evangélicos de la sepultura de Jesús, pero alerté a los lectores de que la complicada cuestión de la estructura mateana quedaba reservada para esta parte de la presente sección, puesto que la guardia en el sepulcro representa un segmento importante del relato mateano de la sepultura. Después de examinar en este último la estructura y composición concluiré abordando la cuestión de su historicidad.

### A. Estructura de la narración mateana de la sepultura y orígenes del relato sobre la guardia en el sepulcro

Algunas teorías acerca de la estructura. Como hemos visto, los relatos marcano y lucano de la sepultura constan de dos partes: una que, centrada en José de Arimatea, pone broche a la crucifixión de Jesús, y la otra que, protagonizada por las mujeres galileas, conduce al relato del sepulcro vacío y de la resurrección<sup>34</sup>. Mateo (27,57-61) tiene esas mismas dos partes y sigue a Marcos muy de cerca. Por eso un autor como Senior, quien raramente reconoce para Mateo ninguna otra fuente que Marcos, cree que lo que viene a continuación sobre la guardia en el sepulcro (27,62-66) es simplemente una creación mateana añadida al relato de la sepultura. De ahí que en "Matthew's Account" II, 1446-48, proponga una estructura consistente en un relato de la sepultura bipartito (27,57-61 y 27,62-66) y un relato del sepulcro vacío compuesto también de dos partes (28,1-10 y 28,11-15). El principal problema con esto es que deja fuera la aparición de Jesús en Galilea, pese a que ha sido anunciada en el primer fragmento de la narración sobre el sepulcro vacío (28,7).

Una propuesta mucho más desarrollada es la ofrecida por Heil, primero en "Narrative", un artículo dedicado a Mt 27,55-28,20, y luego en un libro (*Death*) que trata del conjunto de Mt 26-28, con reflexiones sobre la estructura del evangelio en general. Utilizando su propia forma de crítica narrativa, percibe una estructura literaria extremadamente complicada, basada en un "modelo de alternancia" o "intercambio" en que cada escena enmarca y

<sup>34</sup> Juan carece del segmento correspondiente a las mujeres, y la totalidad de su relato de la sepultura (incluido, por tanto, lo protagonizado por Nicodemo) concluye el de la crucifixión poniendo de manifiesto el triunfo de Jesús. Es parte de la estructura quiástica de la crucifixión expuesta en p. 1083, *supra*.

es enmarcada a su vez por escenas que contrastan con ella" ("Narrative", 419-20). Divide la sepultura/resurrección en tres partes de extensión desigual: 1) 27,55-61; 2) 27,62-28,4, y 3) 28,5-20, con cada una ulteriormente dividida en tres subsecciones (en total, pues, nueve segmentos). Un ejemplo del enmarcado en la primera parte es que hay una subsección sobre las mujeres de Galilea en 27,55-56 y otra en 27,61 que sirve de marco para la acción del discípulo José en 27,57-60. Pero, como quedó señalado en §44, n. 27, para crear esta estructura Heil tiene que pasar por alto la trama del relato, puesto que las mujeres de 27,55-56 están relacionadas con la crucifixión, específicamente con la observación de la muerte de Jesús y los acontecimientos subsiguientes a ella, no con la sepultura. Encuentro, en conjunto, muy artificiales las divisiones de Heil; y aunque ponen de manifiesto algunas pautas mateanas, a menudo se desentienden de otras y de cuestiones más importantes. En una conferencia (no publicada) pronunciada el año 1971 en el salón de actos de la Asociación Bíblica Católica, en Los Ángeles, J. R. Donahue señaló que la división de Heil no respetaba los géneros de los diferentes elementos en las narraciones de la sepultura y la resurrección. Mientras que, en una crítica incisiva, Senior ("Matthew's Account", esp. II, 1439-40) habla del "carácter casi mecánico" de la pauta literaria que cree descubrir Heil; y como éste tiende a extender esa pauta a todo Mateo, muchos comparten la duda de Senior de que el evangelista fuera capaz de escribir con arreglo a un plan tan elaborado. Senior llega a sospechar que, sin darse cuenta, Heil haya adaptado "el texto al lecho procusteano de la supuesta pauta". Tal sospecha, aplicada a los nueve segmentos de Mt 27,55-28,20, se acrecienta en mí ante el subsiguiente descubrimiento por Heil de otros nueve segmentos en Mc 14,53-16,8 (*Biblica* 73 [1992] 331-58).

Lo que propongo más adelante va en una dirección distinta y más sencilla. Ya he señalado mi desacuerdo con la idea de Senior de separar la aparición posresurreccional referida en 28,16-20 de la estructura correspondiente a los relatos de la sepultura y del sepulcro vacío. También con la inclusión por Senior de 27,55-56, un episodio de la crucifixión, en su esquema de los relatos subsiguientes. Mi descripción estructural abarcará la sepultura, el sepulcro vacío y la resurrección, sin adiciones ni exclusiones, comprendiendo, pues, 27,57-28,20. (Tales son también los límites de la unidad mateana aceptada por Giblin, Lai y Turiot en sus respectivos estudios independientes.) Esa descripción tendrá en cuenta el modo en que Mateo ha entrelazado el material procedente de Marcos y el tomado de otras fuentes (material de la guardia en el sepulcro y de la aparición posresurreccional, que él no creó). Voy a utilizar el origen del relato sobre la guardia en el sepulcro como introducción al plan estructural mateano.

ORIGINALMENTE, UN RELATO CONSECUTIVO. En un principio hubo un relato sobre la guardia consecutivo, es decir, no entrelazado con el mate-

rial sobre las mujeres en el sepulcro (como ahora sucede en Mateo), e indicio de ello son dos hechos. Primero: en *EvPe* existe un relato consecutivo, y es realmente difícil suponer que el autor seleccionó los elementos necesarios en el entrelazamiento narrativo mateano, elaboró con ellos una narración consecutiva (8,28-11,49) y luego la utilizó para introducir el relato residual de las mujeres en el sepulcro (12,50-13,57)<sup>35</sup>. Segundo: extrayendo de Mateo todo lo perteneciente al sepulcro que no figura en Marcos obtenemos el relato de la guardia; por tanto, los dos relatos no están en Mateo tan estrechamente entrelazados que produzcan una secuencia integrada susceptible de ser considerada original

Este último punto nos lleva a un análisis de la estructura mateana que, a mi juicio, muestra sin lugar a dudas que el mismo Mateo entrelazó los dos relatos. En *BBM* (51) me mostré de acuerdo con quienes sostienen que, después de una genealogía introductoria, el relato mateano de la infancia está estructurado en cinco episodios, cada uno de los cuales cuenta con una cita formularia de la Escritura. Se encuentran dispuestos en alternancia, de manera que a los favorables a Jesús siguen los que no lo son. Así, José y la madre tienen un papel destacado en los episodios primero tercero y quinto, mientras que los enemigos de Jesús, sobre todo Herodes, tienen protagonismo en los episodios segundo y cuarto. Si designamos con la letra A los episodios favorables a Jesús y con la B aquellos en que se manifiesta hostilidad hacia él, podemos esquematizar esa estructura del relato de la infancia según Mateo como en la parte primera del cuadro 9. La parte segunda ilustra sobre la alternancia que gobierna la composición del relato mateano de la sepultura y resurrección<sup>36</sup>. En él, discípulos y/o las seguidoras de Jesús desempeñan un papel preponderante en los episodios A, en tanto que los jefes de los sacerdotes y los soldados de la guardia protagonizan los episodios B.

<sup>35</sup> El autor de *EvPe* bien podía conocer el relato de la guardia según Mateo (juicio basado en su empleo de vocabulario mateano); pero una hipótesis verosímil es que también conocía una forma consecutiva del relato y le dio preferencia. Para conectarlo con el de las mujeres en el sepulcro, el autor de *EvPe* tuvo que efectuar una adaptación, introduciendo (torpemente) el descenso de los cielos de un tercer ángel en 11,44. Los dos del primer descenso (9,36) pertenecían al relato de la guardia, pero dejaron la tumba sosteniendo a Jesús. Como sabemos por todos los evangelios canónicos, para narrar seguidamente lo sucedido a las mujeres a su llegada al sepulcro, el autor de *EvPe* necesitaba la presencia de un ángel (véase *EvPe* 13,55): de ahí la bajada de ese tercer ser angélico con apariencia de hombre.

<sup>36</sup> Este paralelo estructural entre las dos narraciones, cuya existencia subrayé en *BBM*, 105, fue sugerido antes por J. C. Fenton, "Inclusio and Chiasmus in Matthew", *StEv* I, 174-79. Desde otro punto de vista, Giblin ("Structural") indica correctamente que el relato de la resurrección no empieza en 28,1, sino en 27,57. Señala también que hay una inclusión entre *mathēteuein* ("[había] sido discípulo") de 27,57, al principio, y ese verbo ("haced discípulos") en 28,19, al final.

### Cuadro 9. Comparación de los relatos mateanos de la infancia y de la sepultura y resurrección

#### Parte primera: El relato de la infancia

A <sup>1</sup> 1,18-25	(Is 7,14)	Primera revelación en sueños de un ángel a JOSÉ sobre el niño que iba a nacer de María, su esposa, y que sería el Mesías
B <sup>1</sup> 2,1-12	(Miq 5,1)	Los magos van a donde están Herodes, los jefes de los sacerdotes y los escribas, que les ofrecen información pero en realidad conspiran contra Jesús; los magos encuentran al niño y a su madre en Belén, y lo adoran; luego emprenden el regreso por otro camino
A <sup>2</sup> 2,13-15	(Os 11,1)	Segunda revelación en sueños de un ángel a JOSÉ, que sigue el consejo de tomar al niño y a la madre y huir a Egipto
B <sup>2</sup> 2,16-18	(Jr 31,15)	Herodes manda matar a todos los niños varones de Belén menores de dos años, en un vano intento de acabar con Jesús
A <sup>3</sup> 2,19-23	(¿Is 4,3?)	Tercera revelación en sueños de un ángel a JOSÉ: muertos ya todos los que atentaban contra la vida de Jesús, debe tomar al niño y a la madre y volver de Egipto a Nazaret

#### Parte segunda: El relato de la sepultura y resurrección

A <sup>1</sup> 27,57-61	Sepultura de Jesús por José, un DISCÍPULO suyo, con las SEGUIDORAS observando
B <sup>1</sup> 27,62-66	Los jefes de los sacerdotes y los fariseos obtienen de Pilato una guardia para asegurar el sepulcro, recordando que Jesús había anunciado su resurrección
A <sup>2</sup> 28,1-10	Las SEGUIDORAS van al sepulcro; temblor de tierra; un ángel baja del cielo y retira, rodándola, la piedra; los guardias tiemblan y quedan como muertos; un ángel revela a las mujeres qué tienen que decir a los DISCÍPULOS; las mujeres ven a Jesús
B <sup>2</sup> 28,11-15	La GUARDIA cuenta todas esas cosas a los jefes de los sacerdotes, quienes con los ancianos sobornan a los soldados para que digan que los discípulos robaron el cuerpo
A <sup>3</sup> 28,16-20	En un monte de Galilea, Jesús se aparece a los once DISCÍPULOS y les encarga ir a todas las naciones

Claramente, en ambas partes de Mateo, casos de actitud hostil y de actitud favorable han sido entrelazados con arreglo a la fórmula positivo-negativo-positivo-negativo-positivo. Además, en cada una de esas partes hay un episodio donde confluyen las dos narraciones: hacia el final de B1 en el relato de la infancia, y al comienzo de A2 en el relato de la sepultura y resurrección<sup>37</sup>. Ciertamente, una guía segura como la constituida por las cinco citas formularias del relato de la infancia no se encuentra en la parte segunda<sup>38</sup>; pero conviene señalar que hay un verbo de movimiento al principio de cada uno de sus cinco episodios y que los tres primeros tienen indicaciones temporales<sup>39</sup>. La inclusión estructural formada entre el comienzo y el final del evangelio es, a mi parecer, indicio de que la actual estructura del relato mateano de la guardia en el sepulcro no corresponde a la secuencia original de esa narración (que era en un principio consecutiva). La reordenación con entrelazamiento de la versión mateana de la sepultura y resurrección significa también que Mateo se apartó de Marcos, quien había utilizado el relato de la sepultura principalmente como nexo entre las narraciones de la crucifixión y la resurrección<sup>40</sup>. Aunque con frecuentes ecos de la crucifixión, lo referido por Mateo sobre la sepultura de Jesús es principalmente la parte inicial de una estructura que apunta a los episodios de la resurrección. Finalmente, la estructura en cinco partes indica que el elemento negativo del rechazo de la resurrección por los judíos (dominante en los episodios B, el primero de los cuales resulta ser el que estamos comentando) no es primario. Mayor relieve adquieren los episodios A y lo que ha hecho Dios; lo negativo está presente como fondo sobre el que destacar lo que Dios puede llevar a cabo. Pese a su intento homicida contra el rey de los judíos recién nacido, Herodes, los jefes de los

<sup>37</sup> La compleja naturaleza de este episodio intermedio es objeto de un estudio especial en Giblin, "Structural", 409-11.

<sup>38</sup> El relato de la sepultura y resurrección dirige más la atención hacia el cumplimiento del anuncio de Jesús de que sería resucitado después de tres días que al cumplimiento de la palabra de los profetas. Por supuesto, el anuncio de Jesús, en la forma en que lo recuerdan las autoridades judías, probablemente fue pronunciado en comentario sobre el profeta veterotestamentario Jonás, que estuvo tres días y tres noches en el vientre de la ballena.

<sup>39</sup> Los verbos son: 27,57: *erchesthai*; 27,62: *synagein*; 28,1: *erchesthai*; 28,11: *po-reuesthai* y *erchesthai*; 28,16: *poreuesthai*; además, los cinco versículos iniciales tienen un *de* ("pero") pospositivo. En cuanto a las indicaciones temporales: 27,57: "siendo el atardecer"; 27,62: "al día siguiente, que es después del día de preparación"; 28,1: "tarde del sábado, cuando despuntaba [= comenzaba] el primer día de la semana".

<sup>40</sup> Por otro lado, como el relato marcano de la sepultura tenía un elemento apolo-gético destinado a mostrar la realidad de la muerte de Jesús (investigación de Pilato) y fue omitido por Mateo, la narración mateana de la guardia, que es una adición al relato de la sepultura, cuenta con un elemento apolo-gético compensatorio que muestra que Jesús abandonó verdaderamente el sepulcro.

sacerdotes y los escribas (2,20: "los que atentaban contra la vida del niño") quedaron frustrados, y el niño fue llevado de vuelta del destierro. A pesar de su intento de mantener al rey de los judíos en su sepulcro, Pilato, los jefes de los sacerdotes y los ancianos quedan frustrados, y el Señor es llevado de vuelta del mundo de los muertos.

UN RELATO PROCEDENTE DEL MISMO CUERPO DE MATERIAL POPULAR DEL QUE MATEO SE SIRVIÓ PARA OTRAS ADICIONES EN EL RP. A lo largo del RP mateano he sostenido que, en ocasiones, Mateo complementó el material de que disponía con relatos procedentes de la reflexión popular sobre los acontecimientos que rodearon la muerte de Jesús<sup>41</sup>: unos textos caracterizados por vivas imágenes (sangre, sueños), por fenómenos extraordinarios (temblor de tierra, resurrección de muertos) y, también, por una extrema hostilidad hacia los judíos. Tales relatos contienen elementos de estilo mateano<sup>42</sup>, indicio de que el evangelista los reelaboró y adaptó; pero, por otro lado, sus elementos peculiares son lo suficientemente abundantes como para descartar que se trate de puras creaciones de Mateo.

Entre esos relatos mencioné *el episodio del suicidio de Judas* (27,3-10), con sus treinta monedas de plata, con sus jefes de los sacerdotes y los ancianos, escrupulosos respecto a un dinero que es precio de sangre pero incapaces de percibir culpa en la entrega de un inocente a la muerte, y con su alusión a la permanencia del nombre "Campo de Sangre"; mencioné también *el sueño de la mujer de Pilato* acerca de un hombre justo (27,19); *la presentación de Pilato lavándose las manos* de la sangre de un inocente mientras todo el pueblo grita: "Su sangre sobre nosotros y nuestros hijos" (27,24-25), y, después de la muerte de Jesús, el *cuarteto poético* sobre el hendimiento de las rocas, la apertura de los sepulcros y la resurrección de los santos que dormían (27,51b-53). Pues bien, el relato de la guardia en el sepulcro presenta claros signos de pertenencia al mismo género de material popular pintoresco. Hay un fuerte sentimiento antijudío en su descripción de los jefes de los sacerdotes, los fariseos y los ancianos como gente sin escrúpulos; una dramatización de Pilato; un temblor de tierra; un ofrecimiento de dinero para com-

<sup>41</sup> Recuerdo a los lectores que utilizo el término "popular" para referirme a material sobre Jesús no procedente de la predicación, de la transmisión kerigmática, que marcó gran parte del material sinóptico, ni procedente tampoco de alegatos presentados en procesos sinagogales, caso del material joánico. Esa designación no la utilizo peyorativamente ya sea desde el punto de vista histórico, teológico o intelectual. De hecho, en los relatos populares perceptibles en Mateo se plantean penetrantes cuestiones teológicas, y la calidad del lenguaje es a veces sorprendente. Nótese, por ejemplo, el uso casi técnico de *echete koustōdian* ("[ahí] tenéis una guardia"), en este relato mateano de la guardia en el sepulcro (Smyth, "Guard", 157).

<sup>42</sup> Pesch ("Alttestamentliche") insiste en este punto (aunque, desafortunadamente, sin distinguir de manera adecuada entre reformulación y creación mateanas).

prar una conducta despreciable<sup>43</sup>; una tradición que ha permanecido “hasta este día”. Los paralelos con el material suplementario mateano aumentan si miramos la forma del relato de la guardia en *EvPe*<sup>44</sup>. Allí dice Pilato: “Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios, pero fue a vosotros a quienes esto os pareció [lo que había que hacer]” (11,46), como dijo en Mt 27,24: “Soy inocente de la sangre de este hombre. Vosotros veréis”. La predicación, después de la muerte de Jesús, “a los que dormían” es el tema de 10,41-42, comparable a la resurrección de “los que dormían” en Mt 27,52<sup>45</sup>. El paralelo estructural de cinco episodios entre los relatos mateanos de la infancia y de la sepultura y resurrección apoya también la tesis de que el material popular fue la fuente para la narración sobre la guardia, puesto que también es popular el del relato de la infancia. Allí hay revelaciones a través de sueños y de ángeles e incluso, en el episodio de los magos, la comunicación del cielo a unos gentiles de que las autoridades judías hostiles no podían ver (al igual que hubo una revelación a la mujer de Pilato). La estrella que fue a detenerse sobre el lugar donde estaba el niño Jesús pertenece al mismo contexto que los muertos resucitados que, abandonando sus tumbas, entran en la ciudad santa y se aparecen con ocasión de la resurrección de Jesús<sup>46</sup>.

Subrayando que Mateo tomó y dividió un relato popular a fin de combinarlo con material que él tenía de Marcos sobre la sepultura y resurrección, no quiero dar a entender que simplemente copió el relato tal como lo había oído o leído. En el COMENTARIO vimos que la versión existente tiene palabras y construcciones característicamente mateanas. El evangelista no recurrió a cortar y pegar como método de composición; sometió

<sup>43</sup> El episodio de Judas y la plata siguió a Mt 27,1 cuando “todos los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo tomaron la decisión [*symbolion lambanein*] contra Jesús de que se le debía dar muerte”. En el relato mateano de la guardia en el sepulcro (28,11-12), los jefes de los sacerdotes se reúnen con los ancianos y, “habiendo tomado una decisión”, dan plata a los soldados.

<sup>44</sup> Por supuesto, no sólo en Mateo influyó la reflexión imaginativa popular sobre los acontecimientos cristianos. Kratz (*Auferweckung* 33-35) señala varios relatos neotestamentarios donde aparece el tema de los guardias frustrados al no poder impedir la huida de los santos encomendados a su custodia; véase, p. ej., Hch 5,19.23 (sobre la liberación de la cárcel por un ángel del Señor); Hch 12,4-11 (donde también hay un ángel, además de una puerta que se abre sola y de un rey malvado); Hch 16,23-34 (un terremoto, con puertas de prisión que se abren y cadenas que se sueltan).

<sup>45</sup> Véase APÉNDICE I, n. 18. Se podría añadir que los fenómenos extraordinarios de la forma del relato en *EvPe* (la piedra de cierre que rueda sola; la talla gigantesca de los ángeles y la estatura aún más descomunal del Señor resucitado; la cruz que habla) son afines, en cuanto a espectacularidad, a los del material especial mateano.

<sup>46</sup> Cuando son cotejados los relatos de la infancia de Mateo y Lucas, comparando, p. ej., los magos con los pastores, o la huida a Egipto con el tranquilo regreso a Nazaret pasando por Jerusalén, resulta evidente que, independientemente de que pueda haber o no contenido histórico en la narración lucana, la mateana tiene un carácter más popular.

a examen y reformuló material tomado, para unificarlo en cuanto a la finalidad y el estilo. Al estudiar el relato de la infancia he encontrado el mismo fenómeno en la reelaboración mateana del material sobre los magos (cf. *BBM*, 192).

UN RELATO CONSERVADO EN MATEO EN UNA FORMA MENOS DESARROLLADA QUE EN *EVPE*. Ya ha quedado dicho que Mateo dividió un relato consecutivo de la guardia para entrelazarlo con el de las mujeres en el sepulcro, mientras que *EvPe* conservó la forma consecutiva original del relato de la guardia<sup>47</sup>. Ello no significa, sin embargo, que el relato de *EvPe* sea más original. Es muy posible que por el siglo II, cuando fue escrito este apócrifo (por tanto, en época posterior a aquella en que Mateo se sirvió de su fuente), el relato de la guardia en el sepulcro siguiera desarrollándose como una narración extraevangélica, convirtiéndose en una composición más extensa y detallada. Aun pensando que yerra Crossan al afirmar que una buena parte del relato de la pasión de *EvPe* era anterior a los RP canónicos y constituyó una de sus fuentes (véase APÉNDICE I, *infra*), estoy de acuerdo con él en que la relación no debe ser considerada simplemente desde el punto de vista de la dependencia literaria de *EvPe* con respecto a los evangelios canónicos. En este caso particular, lo que se encuentra en *EvPe* tiene una mejor explicación en el posible conocimiento de los evangelios canónicos por ese autor (quizá un lejano recuerdo de lo escuchado en una lectura de ellos), especialmente de Mateo y de una forma independiente del relato de la guardia, y en su propia actividad combinatoria de las dos fuentes de material<sup>48</sup>. Procedamos a examinar los distintos elementos de esta explicación.

Mediante comparaciones pormenorizadas expondré en el APÉNDICE I que el autor del *EvPe* oyó o leyó Mateo y conocía tradiciones de origen lucano y joánico. Aquí voy a limitarme a señalar posibles ecos de Mateo en el largo relato de la guardia contenido en *EvPe* (8,29-11,49)<sup>49</sup>. La frase de

<sup>47</sup> Esto ha sido propuesto por B. A. Johnson y Walter y aceptado por muchos otros. Los proponentes no llegan a un acuerdo sobre si la forma anterior a la de *EvPe* terminaba en 11,49 (por lo cual, como creo, el autor de *EvPe* lo habría unido al relato de las mujeres en el sepulcro) o continuaba hasta 13,57. La forma de *EvPe* del relato de las mujeres tiene muchos puntos en común con las formas canónicas y acaso representa simplemente una reelaboración imaginativa efectuada sobre recuerdos de ellos.

<sup>48</sup> En un estudio sobre intertextualidad en el *Protoevangelio de Santiago*, W. S. Vorster (*ITK*, 262-75) opina que el autor de ese apócrifo del siglo II combinó creativamente material canónico con otra tradición.

<sup>49</sup> Hay también ecos de material peculiarmente lucano (el pueblo golpeándose el pecho; dos ángeles con apariencia de hombres [*anēr*]). Si se extiende la búsqueda al subsiguiente relato de las mujeres en el sepulcro, de *EvPe* 12,50-13,57, se encuentran más ecos de Lucas (al amanecer [*orthrou*]), así como de Juan (“temerosa a causa de los judíos”; agachándose para ver dentro del sepulcro).

*EvPe* “Verdaderamente era Hijo de Dios” está más cerca de la mateana “Verdaderamente, éste era Hijo de Dios” que de la marcana “Este hombre era Hijo de Dios”. En el RP de Mateo los ancianos son mencionados siete veces, frente a tres veces en el de Marcos y una sola en el de Lucas (ninguna en el de Juan); *EvPe* se refiere a ellos tres veces en el relato de la guardia. Probablemente, esta misma narración de *EvPe* tiene elementos procedentes de la *forma* mateana del material popular al que antes he hecho referencia. (Esto, sin embargo, es mucho más difícil de demostrar, porque el material en cuestión podría haber sido aprovechado independientemente por otro autor después de que Mateo hiciera uso de él<sup>50</sup>.) Por ejemplo, Mt 27,52 se refiere a “los que dormían” mediante un cuarteto poético posiblemente más original que la dramatización efectuada con él en *EvPe* 10,41. Como Herodes y los judíos fueron los que juzgaron y crucificaron a Jesús en *EvPe*, la escena relativa al lavado de manos y a la declaración de inocencia de Pilato no tenía cabida dentro del proceso; por ello, al parecer, *EvPe* dividió la escena, situando el lavado de manos en un momento anterior (véase 1,1) y la declaración de inocencia (“Yo estoy limpio de la sangre...”) después de la apertura del sepulcro. (Al decir “dividió” no concibo la operación como la redistribución de un relato mateano que el autor de *EvPe* tuviera delante en un manuscrito. Pienso más bien que ese autor había oído o leído el evangelio de Mateo en el pasado y que fueron las imágenes dejadas en su mente por esa audición o lectura las que reordenó por influencia de otros relatos llegados a su conocimiento, como el de la guardia en el sepulcro.)

Pero hay muchos elementos en la extensa narración de *EvPe* que no se encuentran en Mateo. El propio autor podría haberlos añadido a un relato tomado de Mateo, puesto que éste es un evangelio de carácter popular, y el autor tenía probablemente cierta inclinación hacia lo dramático y extraordinario. Tal solución no explica, sin embargo, importantes factores. El papel de Pilato en el relato de la guardia de *EvPe* es llamativamente distinto del que desempeñó en 2,4-5: allí tuvo que pedir a Herodes el cuerpo del Señor para que José le diera sepultura; aquí cuenta con plena autoridad. Además, cuando la forma mateana de este mismo relato, que tiene unos diez versículos, es comparada con la de *EvPe*, que cuenta con veintidós (¡un tercio largo de la extensión total de su RP!), se advierte que nin-

<sup>50</sup> Mateo y *EvPe* mencionan a los fariseos al comienzo del relato y sólo allí (y en ningún lugar más del RP); tanto Mateo (28,1-2) como *EvPe* (9,35-36) hablan de bajada de un ángel o de ángeles en relación con la apertura del sepulcro cuando el dominó está en su “despuntar” (*epiphōskein*: único uso mateano). Sospecho que Mateo tomó estos elementos del primitivo relato de la guardia en el sepulcro y que, del mismo modo, el autor de *EvPe* pudo encontrarlos allí sin necesidad de depender de Mateo.

guna otra parte de la pasión o resurrección de *EvPe* ha sido tan ampliada en comparación con el correspondiente texto de los canónicos. Por tanto, si el autor de *EvPe* actuaba siguiendo de algún modo una pauta, tenemos derecho a sospechar que utilizó aquí otra fuente aparte de Marcos, es decir, un relato más desarrollado de la guardia en el sepulcro. (Este punto encuentra también apoyo en el carácter consecutivo del relato en *EvPe*.) El nombre del centurión, los siete sellos, la piedra semoviente, las figuras gigantes, la cruz que habla, la confesión de Jesús como Hijo de Dios por las autoridades judías y el miedo de ellas a su propio pueblo son todos elementos que verosímilmente pudieron estar presentes en la forma más desarrollada del relato conocida por el autor de *EvPe* y ausentes de la forma conocida por Mateo. (Ciertamente, Mateo no tenía necesidad de recoger el relato entero, pero ¿por qué habría omitido muchos de esos elementos?)

La hipótesis de que el autor de *EvPe* disponía de dos formas del relato de la guardia en el sepulcro, la mateana y otra, cobra más fuerza por la posible existencia de otra forma de parte del material. En el códice Bobiensis, Mc 16,3/4 tiene una adición latina: “Súbitamente, en la hora tercia del día, se hizo la oscuridad en la tierra entera, y del cielo bajaron ángeles; y, surgiendo en el esplendente fulgor del Dios vivo, ascendieron con él; e inmediatamente se hizo la luz”<sup>51</sup>. Esto sucede inmediatamente antes de que las mujeres lleguen al sepulcro vacío. Se trata, pues, de un claro paralelo de *EvPe* 9,36; 10,39-40, que está situado en el mismo contexto; pero es mucho más simple. D. W. Palmer (*JTS* NS 27 [1976] 113-22) supone que, originariamente, este episodio del Bobiensis estaba conectado a la hora de la muerte de Jesús en que la oscuridad cubrió la tierra entera y los ángeles bajaron a llevarse a Jesús de la cruz. (Recordemos que *EvPe* 6,22 refiere que, tras ser retirado de la cruz el cuerpo de Jesús, brilló el sol, poniendo fin a la oscuridad.) Si tal fuera el caso, el relato independiente subyacente a *EvPe* podría haber sido misceláneo, combinando ya los fenómenos narrados en la escena de la cruz (cf. pp. 1321-23, *supra*) con los del relato de la guardia en el sepulcro, una combinación que no se encuentra en la forma conocida por Mateo.

Aparte los elementos tomados de Mateo y de una narración independiente sobre la guardia, hay otros en *EvPe* que pueden reflejar adaptación

<sup>51</sup> Este códice del siglo IV/V reproduce un arquetipo del siglo II o III. Su latín es gramaticalmente oscuro, probablemente por corrupción al copiar. Aún se pueden sugerir otros testimonios de formas independientes de este material; por ejemplo, no es claro que haya dependencia de Mateo en esta parte de las *Recogniciones pseudoclementinas* (latín: 1.42.4): “Porque algunos de los que guardaban el lugar con diligencia lo llamaron mago cuando no pudieron impedir que resucitase; otros quisieron hacer creer que [su cuerpo] había sido robado”.

realizada por el autor en el material recibido: p. ej., la expresión “el día del Señor” y el confuso marco temporal centrado en el sábado<sup>52</sup>. Y ciertos elementos pueden ser el resultado de una combinación. Así, por un lado, el empleo de “los judíos” al final de la historia mateana de la guarda, en 28,15, es atípica y podría haber figurado originalmente en la forma del relato que él conocía. La aparición de *Ioudaios* al final del relato de *EvPe* en 11,48 podría significar que esa palabra estaba también originalmente en la forma conocida por su autor y que éste no necesitó tomarla de Mateo. Pero, por otro lado, *Ioudaios* se encuentra un total de seis veces en *EvPe*, por lo cual no era ajena al vocabulario del autor. Algunos estudiosos de *EvPe* objetarán que mi propuesta interrelación entre la dependencia con respecto a Mateo (y otros evangelios), la dependencia con respecto a una forma aparte del relato de la guarda con un mayor desarrollo transmitida en círculos populares y las adiciones personales constituye una hipótesis demasiado complicada para explicar lo que aparece en *EvPe*. Por el contrario, en el caso de un relato tan imaginativo, la encuentro verosímil en el marco del mundo antiguo, donde la repetición oral de las narraciones era más común que la lectura personal y donde, por tanto, la memoria que se solía tener de ellas se conformaba por reminiscencias de su audición. Es una hipótesis seguramente más creíble que la suposición de que el autor de *EvPe* trabajó teniendo delante, sobre el escritorio, varios evangelios canónicos y tomando ora una expresión de éste, ora un fragmento de aquél para, tras una minuciosa labor de adaptación, obtener el relato sobre una cruz que hablaba.

EL SENTIDO ESENCIAL DEL RELATO DE LA GUARDIA. En el debate respecto a qué apunta básicamente este relato se barajan tres posibles finalidades: polémica, apologética y escatología apocalíptica. A su término, el relato toma un giro polémico, negando una historia que circulaba entre los judíos: que los discípulos de Jesús habían robado su cuerpo y luego proclamado fraudulentamente la resurrección<sup>53</sup>. Mas no parece ser ése el

<sup>52</sup> El hecho de en Mateo toda la primera parte relativa a la petición a Pilato tenga lugar en sábado, mientras que en *EvPe* sucede antes de que empiece ese día, indica que el relato original no tenía una identificación temporal precisa. En otros lugares el autor de *EvPe* muestra ignorancia de la cronología judía (cf. n. 6, *supra*), y aquí su descripción de los ancianos y de la multitud judía yendo el sábado a ver el sepulcro es realmente inverosímil.

<sup>53</sup> Algunos especialistas juzgan poco consistente como prueba apologética el relato mateano, puesto que en él la guarda no es puesta en el sepulcro hasta el sábado y, por consiguiente, el cuerpo pudo ser robado entre su sepultura, el viernes por la tarde, y el sellado de la tumba, el sábado. Y señalan que ese fallo del relato ha sido remediado en *EvPe*, donde se procede a cerrar el sepulcro con una piedra, sellarlo y guardarlo antes de que el sábado empiece. Yo no encuentro convincente ninguna de las

sentido primario del relato básico. Si se prescinde del pago a los soldados para difundir una mentira (tema ausente del relato en la forma de *EvPe*), aún tiene sentido la colocación de una guardia en el sepulcro para evitar que sea abierto y la inutilidad de tal medida ante la intervención divina. El elemento polémico podría representar la etapa más reciente o final del uso del relato de la guarda, desarrollado en un momento en que la polémica judía había empezado a describir a Jesús como un “embaucador” (27,63: *planos*) y cuando en la zona mateana había una pugna entre misioneros cristianos y maestros judíos de la corriente farisaica (27,62: fariseos) por persuadir a la gente (27,64: “digan al pueblo”)<sup>54</sup>. Dejando aparte la polémica, todavía es perceptible un fuerte tono apologético. El relato prueba que Jesús cumplió su palabra: “Después de tres días soy resucitado”; no puede haber duda, pues, sobre la verdad de la buena noticia que los discípulos darán a conocer a todas las naciones hasta el fin de los tiempos (Mt 28,19-20). Pero también la profecía de Jesús está ausente del relato de la guarda en *EvPe*<sup>55</sup>, y la apologética no explica todos los elementos. En consecuencia, muchos han dado en pensar que el elemento más antiguo y básico en el relato, subyacente tanto a Mateo como a *EvPe*, puede ser un mensaje escatológico expresado en imágenes apocalípticas. El mensaje es que Dios hace triunfar a su divino Hijo sobre sus enemigos, aun cuando éstos consistan en un gobernante al parecer todopoderoso y en autoridades religiosas supremas (una idea encerrada asimismo en el relato sobre el intento de Herodes de matar al niño; cf. Mt 2). Los hechos extraordinarios que suceden (en Mateo, el temblor de tierra y el descenso de un ángel que rueda la piedra; en *EvPe*, muchos más) son una dramatización del gran poder de Dios comparado con los insignificantes obstá-

dos observaciones. El relato mateano es de carácter popular y está resumido; cabe suponer que las autoridades judías tomaron la elemental precaución de comprobar si se encontraba todavía el cuerpo en el sepulcro antes de proceder al sellado el sábado. No olvidemos que se les dijo: “aseguradlo como *vosotros* sabéis” (27,65). Si las autoridades fueron capaces de recordar y entender una declaración que Jesús había efectuado algún tiempo antes sobre la resurrección, no serían tan ingenuas como para sellar y poner guardia a un sepulcro vacío. En cuanto a *EvPe*, con su confusa secuencia temporal, dudo que el deseo de una mejor apologética impulsara al autor a trasladar el sellado de la tumba al viernes por la tarde. Tal datación está relacionada con otro motivo del sellado: una reacción a lo que el pueblo decía tras la muerte de Jesús, que acaba de ocurrir (8,28-29). Como *EvPe* presentará a Jesús saliendo del sepulcro, el autor no necesitaba un anterior sellado de la piedra de cierre para probar que el cuerpo estaba todavía allí.

<sup>54</sup> Gnllka (*Matthäus* II, 488) rechaza el trasfondo misionero pero sin exponer la razón.

<sup>55</sup> En la historia que viene narrando *EvPe*, el deseo de guardar la tumba “durante tres días” (8,30) puede obedecer simplemente a la idea de que después de ese período el impostor estaría muerto con seguridad.

culos humanos<sup>56</sup>. Al comienzo de su evangelio, Mateo incluyó un relato que anunciaba cómo el niño de nombre *Emmanuel* (“Dios con nosotros”) encontraría peligrosa oposición en la tarea que tenía predestinada de salvar a su pueblo de los propios pecados (1,21) y necesitaría la intervención divina. Al final describe una anticipación de la lucha escatológica y avisa a los lectores de que el Jesús resucitado, que dice: “Y yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos” (28,20), todavía deberá afrontar una peligrosa oposición, si bien acabará triunfando el poder de Dios, que ahora le ha sido manifiestamente conferido (28,18).

## B. Historicidad del relato mateano de la guardia en el sepulcro

Esta cuestión requiere algún preámbulo antes de pasar a su estudio, el cual se centrará en el relato de la guardia de Mateo, no en el de *EvPe*, que considero como una forma posterior, más desarrollada. En principio, algunos rechazarán toda posibilidad de que el relato mateano sea histórico, porque da acogida a lo sobrenatural, i. e., un ángel que baja del cielo a retirar la piedra del sepulcro. Pues bien, no me parece metodológicamente recomendable dejar que un rechazo *a priori* de lo sobrenatural determine el juicio sobre la historicidad. La rigidez en tal postura excluiría, de hecho, la consideración sería de cualquier referencia a la resurrección. A mi parecer, la posibilidad o verosimilitud de lo narrado en el presente relato debe ser considerada sobre la misma base que la de cualquier relato evangélico. Otros principios apriorísticos se han invocado para negar la historicidad. Objetando, por ejemplo, que es una narración popular y tardía (se encuentra sólo en Mateo, no en Marcos), o que tiene una intención apolo-gética, muchos la han rechazado de antemano como una pura invención. Sin embargo, ya he mostrado que no está en la apologética su finalidad primaria; y, aunque lo estuviera, ¿por qué han de ser necesariamente incompatibles la apologética y la historicidad? Después de todo, en la lucha

<sup>56</sup> Reconociendo en esto el sentido original del relato de la guardia, Kratz (*Auferweckung*, 74) ve en una segunda etapa narrativa la clara potenciación del motivo apolo-gético, escasamente presente al principio, y luego, en una tercera etapa, un desarrollo del carácter epifánico del relato (especialmente visible en la apertura del sepulcro y en la intervención angélica). Por lo que respecta a *EvPe* en conjunto, se advierte que en las partes ampliadas con recuerdos procedentes de los evangelios canónicos hay menos cantidad de fenómenos asombrosos que en las partes atribuibles a una fuente independiente. En consecuencia, se acentúan aspectos diversos en la forma final del RP de *EvPe* (véase el artículo de D. F. Wright, “Apologetic and Apocalyptic”, título que capta esa diversidad).

dialéctica con sus oponentes judíos, para ser eficaces los cristianos tendrían que presentar argumentos basados en algo realmente sucedido. En cuanto a la aparición tardía del relato en la tradición evangélica, podría explicarse con razones que no son la invención (acaso, p. ej., se consideró irrelevante mencionar la presencia de la guardia hasta que los adversarios lanzaron la especie de que el cuerpo había sido robado)<sup>57</sup>. Igualmente, que un relato circulase en ámbitos populares en vez de ser difundido en la predicación pública no es prueba inequívoca de su falta de historicidad.

Si por un lado me he negado a considerar la cuestión desde esas bases apriorísticas, por otro no siempre me impresionan los argumentos *a posteriori* contra la historicidad. Por ejemplo, a veces se tacha de absurda la mentira que, a cambio de plata, se manda decir a los soldados (“Sus discípulos, habiendo venido de noche, lo robaron mientras nosotros dormíamos”). Se argumenta que dormirse en una guardia era en el ejército romano una falta punible con la pena capital y que los soldados, por tanto, difícilmente habrían aceptado un trato que podía llevarlos a la destrucción, pese a la promesa de las autoridades judías de convencer al gobernador y librarlos así de problemas. Pero en el plano de la narración mateana, como he apuntado, los jefes de los sacerdotes son corruptos; y se supone que los lectores los imaginarán mintiendo a Pilato e incluso sobornándolo para que no castigue a los soldados. Y en el plano de las realidades históricas no es claro que dormirse estando de guardia fuera siempre castigado con la muerte. Tácito (*Historias* 5.22) habla de una guardia realizada negligentemente en la que el sueño de los soldados permitió al enemigo capturar al general; pero, al parecer, ellos se escudaron en la conducta escandalosa de su jefe (no estaba en su puesto, sino durmiendo con una mujer) para disminuir la propia culpa. En otras palabras: se podía llegar a arreglos. Además es concebible que Pilato no fuera tan estricto con unos soldados puestos temporalmente al servicio de las autoridades judías, si éstas se no mostraban interés en el castigo.

Pero contra la historicidad hay un argumento de verdadero peso. Los otros evangelios no sólo no mencionan la guardia, sino que la presencia de

<sup>57</sup> Lee (“Guard”, 171) conjetura que un sirviente del sumo sacerdote (aquel a quien Jesús resucitado dio el lienzo que le había servido de mortaja, según el *Evangelio de los Hebreos* 7 [HSNTA I, 165; ed. rev. I, 178]) se hizo luego cristiano y que sólo entonces fue conocida la cuestión de la guardia. Aparte el dudoso método de combinar información tan diversa, este argumento no tiene en cuenta que, aunque la mentira pudo haber sido secreta, la colocación de la guardia tuvo que ser de conocimiento público. Además parece implicar (erróneamente) que la guardia estaba compuesta de hombres pertenecientes a la policía del templo, entre los que se encontraba el sirviente del sumo sacerdote.



ella habría vuelto casi ininteligible lo que narran en la escena del sepulcro. Los otros tres evangelios canónicos hablan de mujeres que van al sepulcro el domingo, y como único obstáculo para su entrada en él se menciona la piedra. Ciertamente, los evangelistas habrían tenido que explicar cómo las mujeres esperaban entrar en la tumba si había una guardia precisamente para impedir el acceso<sup>58</sup>. En los otros evangelios, la piedra ya ha sido retirada cuando llegan las mujeres. ¿Cómo se concilia esto con Mateo, donde, estando las mujeres ante el sepulcro, un ángel baja del cielo y rueda la piedra? En el relato mateano hay otras inverosimilitudes (p. ej., las autoridades judías conocían las palabras de Jesús sobre su resurrección y las interpretaron correctamente, cuando los discípulos no habían sabido; los guardias fueron capaces de mentir después de su reacción ante la portentosa intervención divina); pero conciernen a detalles menores. Es la falta de armonía con los otros evangelios lo que afecta a lo esencial, a la misma existencia de la guardia. ¿Podemos salvar la historicidad remontándonos a una situación pre-evangélica y suponiendo que el miembro del sanedrín judío que dio sepultura a Jesús, José de Arimatea, pudo tomar alguna precaución para proteger el sepulcro, y que el recuerdo de ello fue desarrollado hasta producir el relato que ahora nos ofrece Mateo? Eso es demasiado suponer, sin embargo, porque ni Mateo ni *EvPe* conectan la guardia con José, e incluso una pequeña precaución habría quedado reflejada en los otros evangelios como un obstáculo para las mujeres en su visita del domingo al sepulcro. Las declaraciones negativas absolutas (p. ej., el relato no tiene ninguna base histórica) muy a menudo van más allá de los indicios de que pueden disponer los estudiosos. Como sucede con otro material mateano (v. gr., la matanza de los niños en Belén ordenada por Herodes y la huida a Egipto [relato funcionalmente paralelo en ciertos aspectos al aquí estudiado]), sería más exacto afirmar que no hay base interna ni externa sobre la que sostener su historicidad<sup>59</sup>.

Eso, naturalmente, no significa que el relato esté privado de valor<sup>60</sup>. Ya he indicado que sus funciones polémica y apologética son probablemente

<sup>58</sup> Lee ("Guard", 171) sugiere que los guardias habían huido de allí antes de que las mujeres llegaran al sepulcro; pero no es esto lo que refiere Mateo.

<sup>59</sup> Lo mismo se puede decir de la resurrección de los santos y su aparición a muchos en Jerusalén (Mt 27,52-53). Es notable que Blinzler (*Prozess*, 415), quien tiende a ser extremadamente conservador en cuestión de historicidad, reconozca la dificultad de afirmarla o negarla en el caso de la guardia en el sepulcro. Permítaseme señalar que si bien cierto material popular utilizado por Mateo para suplementar el RP y darle más viveza debe ser considerado carente de historicidad, no hay modo de determinar si el evangelista era consciente de ello. Incluyó un cuerpo de material, pero ¿estaba en condiciones de juzgar el valor histórico de cada episodio?

<sup>60</sup> W. L. Craig ha escrito de manera muy penetrante sobre la resurrección de Jesús y reducido a su justo valor algunos de los presupuestos que subyacen a ciertos argumentos

secundarias y que está orientado fundamentalmente a ofrecer una dramatización escatológica y apocalíptica del poder de Dios para hacer triunfar la causa del Hijo frente a toda oposición humana por fuerte que sea. Juan tiene una dramatización parcialmente similar en 18,6, donde, en el huerto al otro lado del Cedrón, una cohorte de soldados romanos mandados por un tribuno y acompañados de alguaciles judíos cae al suelo cuando Jesús dice: "Yo soy". La verdad transmitida por medio del drama queda a veces impresa en las mentes de modo más eficaz que cuando llega a través de un escrito histórico.

El estudio del relato de la guardia en el sepulcro cierra mi comentario consecutivo a los RP de los evangelios. El entrelazamiento por Mateo de ese relato con el de la resurrección nos recuerda que el RP no pone fin a las noticias evangélicas sobre Jesús: ninguno de los evangelios canónicos termina sin asegurarnos nuevamente (de varios modos) que Jesús ha sido resucitado de entre los muertos. La última línea de relato mateano de la guardia refleja una trágica situación de polémica y contrapolémica que acompañó la proclamación cristiana del Señor resucitado: "Y esta palabra [falsa] ha estado circulando hasta este día" (28,15). Pero el evangelio de Mateo no termina con ese dolido reproche. Ello ocurre cinco versículos después, cuando Jesús resucitado dice: "Y yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos" (28,20). La preocupación real de Mateo es hacer que esta última y verdadera palabra se extienda entre los cristianos hasta este día.

(La bibliografía para este episodio se encuentra en §45, parte 2ª.)

repetidos a la ligera en contra de su realidad. Por eso, en el intento (sin éxito, a mi juicio) de defender la historicidad de la guardia en el sepulcro, resulta decepcionante ver que parece considerarse una leyenda de escaso valor como alternativa a una referencia histórica ("Guard", 274). La Biblia es una colección de escritos de muy diferentes géneros, y la minimizamos si ponemos el acento sobre la historia en detrimento de otros tipos de literatura bíblica. Jonás es un libro veterotestamentario extraordinariamente valioso, aunque ningún individuo de ese nombre fuera jamás tragado por un gran pez ni pusiera los pies en Nínive. Gnllka (*Matthäus* II, 488-89), quien piensa que Mateo introdujo este relato (que él había encontrado) en la narración del sepulcro con objeto de refutar los ataques de los fariseos contra la resurrección, juzga esa introducción una dudosa manera de defender el evangelio. Pero ¿era la defensa su finalidad principal?

# APÉNDICES

## Apéndice I

### El Evangelio de Pedro: un relato no-canónico de la pasión

A unos cuatrocientos kilómetros al sur de El Cairo y unos cien al norte por el Nilo desde Nag Hammadi<sup>1</sup>, se halla la localidad de Ajmín (llamada Chemmis en la antigüedad remota y Panópolis en la época helenística), lugar de un monasterio pacomiano y, desde el siglo V, de un cementerio. En 1886-87, una expedición arqueológica francesa encontró en una de las tumbas de los monjes un pequeño códice (15 x 11,5 cm). En sus treinta y tres hojas de pergamino, diferentes escribas copiaron por ambas caras cuatro escritos griegos fragmentarios entre los siglos IV y IX<sup>2</sup>. Después de una página impar inicial adornada con una cruz copta y las letras alfa y omega, las páginas 2-10, datadas entre los siglos VII y IX<sup>3</sup>, están dedicadas a un escrito que

---

<sup>1</sup> Éste es el lugar donde, en diciembre de 1945, unos campesinos egipcios encontraron dentro de una vasija una colección de trece códices coptos que habían sido enterrados hacia el año 400 d. C. Los trece volúmenes contenían en total 52 escritos religiosos diversos, probablemente procedentes de uno de los monasterios del siglo IV relacionados con san Pacomio (292-348) que se alzaban en un radio de ocho kilómetros desde el sitio del hallazgo (entre ellos Chenoboskion, donde Pacomio empezó su vida de eremita, y Pabau, que funcionaba como monasterio principal). Los cincuenta y dos escritos constituyen *NHL*.

<sup>2</sup> Además de *EvPe*, que se encuentra primero, los otros tres (por orden de aparición) son el *Apocalipsis de Pedro*; *1 Henoc* (1,1-32,6), y, en una página pegada a la contracubierta, los *Hechos [Martirio] de San Julián*. Sobre las páginas que corresponden a cada escrito, véase Crossan, *Cross*, 4-5. La publicación original fue en *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, vol. 9, ed. U. Bouriant (París: Leroux). El fascículo 1 (1892) 91-147, describe los fragmentos, con ofrecimiento en 137-42 de una transcripción al griego y una traducción al francés de *EvPe*; el fascículo 3 (1893) 217-35, contiene un estudio y una transcripción de *EvPe* anotada críticamente por A. Lods, y las láminas II-VI reproducen un facsímil del griego.

<sup>3</sup> Las páginas tienen de diecisiete a diecinueve líneas cada una (catorce líneas en la p. 10, con tres dejadas en blanco al final). J. Armitage Robinson dividió el texto en catorce capítulos; Harnack, en 60 versículos. Ahora es normal emplear simultáneamente

empieza abruptamente narrando el proceso de Jesús y termina también abruptamente con una escena en el mar, donde (cabe conjeturar) Jesús resucitado se aparecerá a Simón Pedro, Andrés y Leví. Al parecer ese fragmento era todo lo que los copistas tenían de la obra. Como en él Simón Pedro habla en primera persona (14,60; cf. 7,26), los estudiosos supusieron que lo que había allí era una parte del *Evangelio de Pedro*, mencionado por varios de los primeros escritores de la Iglesia: un apócrifo del que se sabía que había estado en circulación por la zona de Antioquía antes de 200 d. C.<sup>4</sup> En los años setenta del siglo pasado, dos pequeños fragmentos del papiro Oxyrhynchus 2949 (con 16 palabras discernibles de veinte líneas incompletas) fueron mostrados como coincidencia parcial con 2,3-5 de la copia de Ajmín<sup>5</sup>, para probar que en ésta había sido transcrita una obra conocida ya en el Egipto del siglo II y ayudar a confirmar la identificación. De ahí que a lo largo de este comentario haya utilizado la designación *EvPe* para referirme al texto griego de Ajmín, en la idea de que sustancialmente reproduce una parte de ese antiguo *Evangelio de Pedro*.

El contenido del presente apéndice será el siguiente:

- A. Traducción literal de *EvPe* (con indicación, en el margen derecho, de las páginas donde he comentado los distintos pasajes)
  - B. Secuencia y contenido de *EvPe*
    - 1. Cuadro secuencial (comparación de *EvPe* con los evangelios canónicos)
    - 2. Comparación, en cuanto al contenido, de *EvPe* con los evangelios canónicos
    - 3. Composición de *EvPe*: propuesta general basada en la secuencia y en el contenido
  - C. Aspectos de la teología de *EvPe*
    - 1. El viejo debate sobre el docetismo de *EvPe*
    - 2. Rasgos teológicos discernibles en *EvPe*
  - D. ¿Cuándo y dónde fue compuesto *EvPe*?
- Bibliografía<sup>6</sup>

ambos sistemas de referencia: p. ej., el v. 14, que termina el cap. 4 (= 4,14), va seguido del v. 15, que inicia el cap. 5 (= 5,15).

<sup>4</sup> Por lo que sabemos hasta ahora, éste era el único evangelio atribuido a Pedro en la antigüedad. No se ha conservado ninguna cita de ninguna frase de él que podamos cotejar con el texto de Ajmín. Algunos especialistas se han preguntado si el evangelio petriano mencionado por Orígenes en referencia al material del relato de la infancia (pp. 1569-70, *infra*) es la obra a que pertenecía el relato de la pasión que encontramos en *EvPe*. Sugieren una respuesta afirmativa los fragmentos latinos conservados del *Comentario a Mateo* de Orígenes, que muestra semejanzas con la actitud de *EvPe* hacia la pasión; por ejemplo, 125 dice que Jesús no sufrió nada (GCS 38.262, línea 26; cf. *EvPe* 4,10); 140 tiene a Jesús "recibido" después de la muerte (*receptus*; GCS 38.290, línea 22; cf. *EvPe* 5,19: *anelēphthē*).

<sup>5</sup> Cf. Coles y Lührmann en la BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN.

<sup>6</sup> Entre las obras mencionadas en la BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN, las que me han parecido más útiles son las de Swete, Vaganay, Beyschlag y Mara.

## A. Traducción literal de *EvPe*<sup>7</sup>

- <sup>1,14</sup> Pero ninguno de los judíos se lavó las manos, ni tampoco Herodes ni ninguno de los jueces de Jesús. Y como no querían lavárselas, Pilato se levantó". <sup>1,2</sup> Y entonces el rey Herodes ordena que el Señor sea llevado fuera, habiéndoles dicho: "Lo que os ordené hacer con él, hacedlo". 982
- <sup>2,3</sup> Pero José, el amigo de Pilato y del Señor, había estado allí; y sabiendo que estaban a punto de crucificarlo, vino ante Pilato y pidió el cuerpo del Señor para [darle] sepultura. <sup>2,4</sup> Y Pilato, habiendo enviado [alguien] a Herodes, pidió su cuerpo. <sup>2,5</sup> Y Herodes dijo: "Hermano Pilato, aunque nadie lo hubiese pedido, lo habríamos sepultado, puesto que el sábado está despuntado. Porque en la Ley está escrito: 'Que el sol no se ponga sobre quien es ejecutado'". 1452
- <sup>2,5</sup> Y lo entregó al pueblo antes del primer día de su fiesta de los Ázimos. <sup>3,6</sup> Pero, habiendo tomado al Señor, corriendo, ellos lo empujaban y decían: "Arrastremos al Hijo de Dios ahora que tenemos poder sobre él". <sup>3,7</sup> Y lo vistieron con púrpura y lo sentaron en un tribunal, diciendo: "Juzga con justicia, rey de Israel". 1586
- <sup>3,8</sup> Y uno de ellos, habiendo traído una corona de espinas, la puso en la cabeza del Señor. <sup>3,9</sup> Y otros que estaban allí le escupían al rostro, y otros le golpeaban en las mejillas. Otros le clavaban una caña, y algunos lo azotaban, diciendo: "Con estos honores honremos al Hijo de Dios". 1387, 1429
- <sup>4,10</sup> Y llevaron dos malhechores y crucificaron al Señor en medio de ellos. Pero él estaba callado, como si no tuviera dolor alguno. <sup>4,11</sup> Y cuando hubieron puesto la cruz en pie, inscribieron [en ella]: "Éste es el rey de Israel". <sup>4,12</sup> Y habiendo colocado sus vestidos ante él, hicieron divisiones con ellos y se los jugaron. <sup>4,13</sup> Pero uno de los malhechores los recriminaba, diciendo: "A nosotros se nos hace sufrir así por el mal que hemos hecho; pero éste, que se ha convertido en el Salvador de los hombres, ¿qué injusticia os ha hecho?" <sup>4,14</sup> Y habiéndose irritado contra él, ordenaron que no se le quebrasen las piernas, a fin de que muriese atormentado. 1452, 1429
- <sup>5,15</sup> Pero era mediodía, y la oscuridad de apoderó de toda Judea, y estaban angustiados e inquietos de que el sol ya se hubiera ocultado, puesto que él estaba todavía vivo. [Porque] está escrito para ellos: "Que el sol no se ponga sobre quien es ejecutado". <sup>5,16</sup> Y uno de ellos dijo: "Dadle a beber hiel con vino agrio". Y habiendo hecho una mezcla, se la dieron a beber. <sup>5,17</sup> Y cumplieron todas las cosas y completaron los pecados sobre sus cabezas. <sup>5,18</sup> Pero mu- 1087
- 1015-16  
1631  
1016-18  
1018-23  
1021  
1154  
1571  
1187-88  
1566, 1389  
1229-31  
1341-42  
1118-23, 1231  
1573

<sup>7</sup> Esta traducción está basada en el texto de Maria Mara, con un solo cambio significativo: la opción, en 1,2, por *par[alē]mphthēnai* en vez de *par[apē]mphthēnai*. Neiryck ofrece este texto griego al final de "Apocryphal" (171-75).



## B. Secuencia y contenido de *EvPe*

Para estudiar la relación de *EvPe* con los evangelios canónicos es importante entender su contenido y la secuencia en que son presentados los elementos que lo integran. A continuación voy a ofrecer: 1) un cuadro secuencial; 2) unas listas comparativas de *EvPe* con cada uno de los evangelios canónicos, y 3) una propuesta general sobre la composición de *EvPe*, basada en 1 y 2. En todo lo relativo a esa comparación de secuencias o de palabras hay un punto importante que conviene tener siempre presente. El códice de Ajmín nos ofrece una copia realizada unos seiscientos años después de haber sido escrito el original de *EvPe*. Podemos tener la certeza, por tanto, de que los copistas introdujeron cambios en tan larga sucesión de transcripciones<sup>8</sup>; unos cambios tanto más libres cuanto que esta obra, por lo general considerada heterodoxa, no se leía en público, como los evangelios canónicos, y estaba sometida a una menor supervisión. Cuando *EvPe* coincide en el vocabulario o en la secuencia con los canónicos hay siempre el peligro de que algún copista haya sustituido lo que había originalmente en *EvPe* por palabras o estructuras de los cuatro evangelios, más familiares.

### 1. Cuadro secuencial

El cuadro 10 (pp. 1554-56) sigue la secuencia de *EvPe*; en la primera columna, lo que aparece subrayado se encuentra en *EvPe* únicamente. Aunque no veo muchos motivos para recomendar la teoría de Crossan sobre composición, habremos de someterla a examen dentro de la presente subsección, en B3. Por eso he pensado que puede ser útil para los lectores enmarcar con una línea discontinua los episodios de *EvPe* (primera columna) en los que, a juicio de Crossan, ha habido inserción o redacción secundaria<sup>9</sup>; según su teo-

<sup>8</sup> Ya he mencionado que el fragmento de este evangelio (sólo dieciséis palabras) contenido en el papiro Oxyrhynchus 2949, del siglo II, presenta sensibles diferencias con respecto a la forma del correspondiente pasaje de *EvPe*.

<sup>9</sup> Para Crossan hay dos tipos de adiciones: 1) *inserciones*, o escenas elaboradas con material de los evangelios canónicos e introducidas en el "Evangelio de la Cruz" (subyacente, según este autor, a *EvPe*), aunque virtualmente eran contradictorias con lo ya existente en él; 2) pasajes de *redacción* creados para preparar y facilitar las inserciones, mitigando así las aparentes discrepancias. Como Crossan tiene diferentes análisis en a) *Four* (21) y en b) *Cross* (21), los ofrezco aquí en columnas paralelas:

a) Redacción para →	Inserción	a) Redacción para →	Inserción
2,3-5ab →	6,23-24	2,3-5ab →	6,23-24
7,26-27 →	14,58-60	7,26-27; 14,58-59 →	14,60
9,37; 11,43-44 →	12,50-13,37	11,43-44 →	12,50-13,57

En el cuadro 10 he enmarcado con línea discontinua todas estas adiciones, excepto 11,43-44 (y 9,37 de a), que, al parecer, Crossan ya no considera una adición.

ría, todo el resto existió antes de que escribieran los evangelistas canónicos y fue conocido por ellos. No hay columna para la secuencia marcana, porque prácticamente coincide con la mateana, y *EvPe* no tiene ninguna escena peculiar de Marcos.

La narración sigue en *EvPe* el itinerario clásico, yendo desde el proceso de Jesús hasta su sepultura y los sucesos del sepulcro, con el probable colofón de algunas apariciones posresurreccionales. Pero, en cuanto a la sucesión de los distintos episodios, *EvPe* no coincide con ninguno de los canónicos, como se puede ver en las secciones I, IV y V del cuadro. Ello no impide que, en algunas breves secuencias, *EvPe* se aproxime considerablemente a Marcos/Mateo, al menos en comparación con los otros evangelios. En II, por ejemplo, aunque *EvPe* sitúa el camino de la cruz antes del escarnio y la flagelación (el orden contrario al de Marcos/Mateo), está claramente más cerca de esos dos evangelios que de Lucas, que omite aquí el escarnio (y la flagelación en todo el RP) o que de Juan, quien ha situado el escarnio y la flagelación en medio del proceso romano. De nuevo, en la última parte de III, la secuencia de *EvPe* de oscuridad, ofrecimiento de vino agrio, grito de Jesús "Poder mío" y rasgadura del velo del santuario se acerca a Marcos y Mateo, que tienen los cuatro elementos pero con el grito y el ofrecimiento de vino agrio en orden inverso.

Cuando se observa toda la sucesión de los veintitrés componentes que he enumerado en el cuadro 10 cuesta mucho imaginarse al autor de *EvPe* estudiando Mateo con todo cuidado, cambiando pasajes de lugar y copiando episodios de Lucas y Juan para producir la presente secuencia. En los RP canónicos vemos que Mateo ha trabajado conservadoramente y Lucas con más libertad sobre la narración de Marcos y que ambos han añadido material; sin embargo, ninguno de los dos ha producido un producto final tan radicalmente distinto de Marcos como *EvPe* lo es de Mateo. Algunos especialistas piensan que el autor del final largo de Marcos conocía Mateo y Lucas; en cualquier caso creó una secuencia de apariciones posresurreccionales claramente más próxima a la secuencia de Lucas que la de *EvPe* a cualquiera de

Nótese que, en la teoría de Crossan, la ubicación de la preparación redaccional tiene poco que ver con dónde aparecerá la inserción (de hecho, las filas segunda y tercera son indicio de una mente muy peculiar, si se analiza la secuencia de versículos). Además, la clasificación de las inserciones como canónicas es un tanto gratuita. *EvPe* 14,60 tiene un remoto parecido con Jn 21,1-2 y con un nombre de Mc 2,14, pero debemos pensar que el autor final de *EvPe* reunió material tan dispar de un manuscrito de Marcos y de uno de Juan para crear 14,60? (Koester, *KACG*, 220, pese a aceptar en general el enfoque de Crossan, rechaza su tratamiento de 14,60.) Además, a poner en tela de juicio la atribución por Crossan de 2,3 a la última etapa de la composición de *EvPe* contribuye el hecho de que este pasaje aparece en la copia más antigua conocida: la del papiro Oxyrhynchus 2949.

Cuadro 10. Secuencia en el *evangelio de Pedro* y en los canónicos

<i>EvPe</i>	Mateo	Lucas	Juan
I. 1,1-2,5: Juicio ante Herodes (en presencia de Pilato)	27,11-26: Sólo Pilato	23,2-25: Pilato y Herodes	18,28-19,16a: Sólo Pilato
1,1: Herodes <i>no quiere</i> lavarse las manos	27,24 (Pilato)		
1,2: <i>Herodes ordena que el Señor sea llevado fuera</i>			
2,3-5b: Petición del cuerpo del Señor: José → Pilato → Herodes	27,57-58: José → Pilato	23,50-52: José → Pilato	19,38a: José → Pilato
2,5c: Herodes entrega al Señor <i>al pueblo</i>	27,26: Pilato a los soldados	23,25: Pilato a su voluntad	19,16a: Pilato a ellos
II. 3,6-9: Camino de la cruz; escarnio; flagelación	27,27-32	23,26-32	19,2-3.16b-17a
3,6: [Los judíos] <i>empujan y arrastran</i> al Hijo de Dios	27,31b: Soldados romanos llevan	23,26: [Ellos] llevan	19,16b: [Ellos] toman consigo
3,7-9: Vestido púrpura, tribunal, burla sobre el rey de Israel, corona de espinas, le escupen al rostro, bofetadas, golpes con caña, burla sobre el Hijo de Dios	27,27-31a: Los mismos elementos, salvo las bofetadas; rey de los judíos como título (véase 27,19 [tribunal]; también 27,39-43, en la cruz)	(Véase 23,35-37, en la cruz)	19,2-3: Corona de espinas, manto púrpura, rey de los judíos, bofetadas
III. 4,10-6,22: Crucifixión	27,33-56	23,33-49	19,17b-37
4,10: Crucificado entre malhechores; <i>silencio, sin dolor</i>	27,38: Entre bandidos	23,33: Entre malhechores	19,18: En medio de otros dos

<i>EvPe</i>	Mateo	Lucas	Juan
4,11: Título en la cruz: rey de Israel	27,37: Jesús, rey de los judíos	23,38: Rey de los judíos	19,19: Jesús el Nazareno, rey de los judíos
4,12: Repartición de los vestidos	27,35	23,34b	19,23-24
4,13: Malhechor arrepentido		23,40-43	
4,14: Piernas <i>no</i> quebradas			19,31-33
5,15: Oscuridad a mediodía; <i>angustia por haberse ocultado el sol</i>	27,45: Hora sexta hasta nona	23,44-45: Hora sexta hasta nona	
5,16-18: Bebida: hiel con vino agrio; [ellos] cumplen todas las cosas; <i>los pecados, sobre sus cabezas; creen que es de noche</i>	27,34.48: Dos bebidas: vino con hiel y vino agrio	23,36: Bebida: vino agrio	19,28-30: Bebida: vino agrio; todo concluido
5,19: El Señor grita: "Poder mío"; es llevado arriba	27,46: "Dios mío"		
5,20: Velo del santuario, rasgado	27,51a	23,45b	
6,21: <i>Los clavos, sacados; el Señor, depositado en el suelo; la tierra, sacudida; temor</i>	27,51b.54		
6,22: <i>Brilla el sol; hora nona</i>	27,46: Hora nona	23,44: Hora nona	



<i>EvPe</i>	Mateo	Lucas	Juan
IV. 6,23-11,49: Sepultura	27,57-66	23,50-56	19,38-42
6,23-24: <i>Los judíos dan el cuerpo a José; éste lo lava; lienzo; "su propio" sepulcro; huerto</i>	27,58b-60: Su tumba (sin mención de huerto)	23,53-54 (sin mención de propiedad; no huerto)	19,38b-42 (sin mención de lienzo ni de propiedad)
7,25: Pesar de los judíos; se golpean		23,48: Las multitudes se golpean el pecho	
7,26-27: <i>Pedro y compañeros; tristeza; ayuno</i>			
8,28-11,48: La guardia; apertura angélica del sepulcro; <i>salida con el Señor gigantesco y una cruz que habla</i> ; orden de guardar silencio a los soldados	27,62-66; 28,2-4.11-15		
V. Mujeres en el sepulcro vacío; apariciones del Señor		23,40-43	23,40-43
12,50-13,57: Mujeres en el sepulcro vacío	28,1.5-10	24,1-11.22-23	20,1-2.11-18
14,58-60: <i>Después de la fiesta, discípulos vuelven a casa</i> ; Pedro y otros en el mar			21,1-23: Pedro y otros en el mar ven al Señor resucitado

los cuatro evangelios. La hipótesis contraria, que los cuatro evangelistas canónicos se sirvieron en todo o en parte de *EvPe*, es aún más improbable en lo tocante a la secuencia. ¿Hemos de creer que cuatro escritores diferentes

utilizaron *EvPe* como fuente principal, sin que ninguno de ellos conservara la secuencia de *EvPe* por más de dos o tres episodios de los veintitrés que he enumerado en el cuadro?<sup>10</sup> La dificultad de las hipótesis sobre dependencia literaria en una u otra dirección quedará más de manifiesto en lo que sigue.

## 2. Comparación, en cuanto al contenido, de *EvPe* con los evangelios canónicos

Voy a presentar ahora unas listas con este objeto<sup>11</sup>. Algunas advertencias generales: las más veces me referiré a "Jesús", pero los lectores deben recordar que *EvPe* nunca emplea el nombre personal: su alternativa más frecuente es "el Señor". Excepto cuando se ofrecen términos griegos específicos, lo que se compara son elementos o episodios, no palabras. *EvPe*, incluso al referir un incidente narrado también en un evangelio canónico, emplea un vocabulario notablemente diferente. Es muy raro que coincida con alguno de los canónicos en más de dos o tres palabras seguidas.

a) Elementos compartidos por *EvPe* y uno o más de los evangelios canónicos (un asterisco indica que el elemento en cuestión está ausente de Juan y constituye, por tanto, un rasgo sinóptico)<sup>12</sup>:

- Uso del término general "los judíos" (Mateo, Juan)
- El papel de Pilato en la muerte de Jesús no es tan importante como el de las autoridades judías
- José habla con Pilato respecto a dar sepultura al cuerpo de Jesús
- José era amigo/discípulo de Jesús o no se pronunció contra él
- El interés por retirar el cuerpo de la cruz está relacionado con la proximidad del sábado
- Escarnecimiento de Jesús como rey vistiéndolo de púrpura/escarlata, coronándolo de espinas, azorándolo, escupiéndole, golpeándolo.
- Mención del tribunal en relación con Jesús o con Pilato (Mateo, Juan)
- Crucifixión de Jesús entre dos criminales

<sup>10</sup> No veo más verosímil la tesis de Crossan de que los evangelistas canónicos utilizaron sólo una porción de *EvPe*. Según Crossan, en la parte empleada por ellos estaban todos los elementos desde 2,5c hasta 6,22; sin embargo, *EvPe* diverge claramente de los canónicos en cuanto a la secuencia en buena parte de ese segmento.

<sup>11</sup> Swete (*Euaggelion*, XVI-XX) ofrece listas que he cotejado con las mías. Obviamente hay diferencias de criterio sobre lo que es importante incluir en ellas.

<sup>12</sup> Voy a empezar por el proceso romano de Jesús según los canónicos y su paralelo en *EvPe*, el proceso herodiano, pero con el recordatorio de que no tenemos la totalidad de este último. Me ocuparé relativamente poco de comparar las apariciones posresurreccionales al final de la lista, porque *EvPe* queda allí truncado, y no sabemos lo que refería al respecto.

- Inscripción que, fijada en la cruz, presenta a Jesús como rey de los judíos o de Israel
- Repartición de los vestidos de Jesús con recurso al juego
- Mención de la hora sexta y de la \*oscuridad sobre la tierra/Judea
- Ofrecimiento de vino agrio
- \*La invocación “Poder mío/Dios mío” (Marcos/Mateo), como una de las últimas palabras de Jesús<sup>13</sup>
- \*Rasgadura del velo del santuario
- Acción de José de sepultar a Jesús envuelto en un \*lienzo
- Cierre de la tumba con una (\*gran) piedra, posteriormente retirada
- Visita de María Magdalena (y otras) al sepulcro el domingo
- Indicación angélica a las mujeres de que ya no está el cuerpo de Jesús.

b) Elementos compartidos por varios evangelios canónicos pero no presentes de *EvPe* (un asterisco indica que el elemento en cuestión está ausente de Juan y constituye, por tanto, un rasgo sinóptico):

- Papel importante de Pilato en el proceso de Jesús y convicción de su inocencia
- Barrabás y los gritos de la multitud pidiendo la crucifixión de Jesús
- Transporte de la cruz por el mismo Jesús y/o \*Simón de Cirene
- \*Varias burlas de que es objeto Jesús en la cruz
- \*Declaración del centurión de que Jesús es Hijo de Dios/justo, efectuada inmediatamente después de la muerte<sup>14</sup>
- Mujeres junto a la cruz u observando a distancia; \*mujeres en el sepulcro
- Aparición de Jesús a María Magdalena en la escena del sepulcro (Mateo, Juan)
- Aparición de Jesús a discípulos/los Doce en Jerusalén (Lucas, Juan)

Aunque estos elementos no son tan numerosos como los de *a*, varios de ellos (Barrabás, burlas en la escena de la cruz, algunas referencias de apariciones) tienen destacada importancia en los relatos canónicos de la pasión y resurrección.

c) Elementos peculiares de *EvPe* y Marcos. En la parte correspondiente a la narración contenida en *EvPe*, Marcos tiene tres destacados elementos que faltan en los otros evangelios canónicos: una referencia a la crucifixión en la hora tercia; la pregunta de Pilato sobre si Jesús ya ha muerto (15,44-45), y el dato de que, tras recibir el mensaje del ángel en el sepulcro, las mujeres “no dijeron nada a nadie”. Ninguno de los tres figura tampoco en *EvPe*. Dentro del RP propiamente dicho, la más notable

<sup>13</sup> De las “siete palabras” de Jesús en la cruz, *EvPe* no tiene nada parecido a las tres de Lucas ni a las tres (distintas) de Juan; su única “palabra” es sólo parcialmente similar a la de Marcos/Mateo.

<sup>14</sup> En *EvPe* se expresan estos mismos juicios acerca de Jesús, pero en otras circunstancias (8,28; 11,45)

peculiaridad compartida por Marcos y *EvPe* es el uso de *kentyriōn* para “centurión”<sup>15</sup>. Sólo en el relato sobre la visita de las mujeres al sepulcro “el día del Señor” se acerca *EvPe* a las peculiaridades del vocabulario marcaño. En *EvPe* 12,53, las mujeres formulan la pregunta: “¿Quién nos rodará la piedra colocada contra la puerta de la tumba?”; en Mc 16,3 ellas preguntan: “¿Quién nos rodará la piedra de la puerta de la tumba?”. Ambos escritos añaden la frase “porque la piedra era grande”, si bien el orden de las palabras es diferente, y sólo Marcos tiene el adverbio *sphodra* (“muy”). Ambos describen al ser (celestial) que está dentro del sepulcro como un *ne-niskos* (“joven”). Ambos combinan los verbos *phobeisthai* y *pheugein* para referir que las mujeres *huyeron asustadas* del sepulcro (*EvPe* 13,57; Mc 16,8) pero, una vez más, en diferente orden. Y sólo en *EvPe* 14,60 y Mc 2,14 se menciona a Leví de Alfeo. Estas pocas similitudes (algunas de las cuales contienen también diferencias) son insuficientes para demostrar que *EvPe* fue una fuente primaria escrita para el evangelista marcaño (tesis de Crossan) o que, por el contrario, el autor de *EvPe* tenía el evangelio de Marcos delante al escribir.

Necesito añadir más sobre este último punto a causa de la obra de Neiryck, quien tiene una pronunciada tendencia a relacionar con Marcos casi todo el material canónico pertinente a las mujeres en el sepulcro, tesis con la que no estoy de acuerdo. En “Apocryphal”, 144-48, examina pormenorizadamente la conexión del relato de las mujeres en el sepulcro de *EvPe* 12,50-13,57 con Mc 16,1-8<sup>16</sup>. Tres dificultades mayores surgen al postular dependencia con respecto a Marcos: 1) Incluso Neiryck (“Apocryphal”, 144) tiene que reconocer que esta parte es lo más “marcaño” de *EvPe*, una admisión que no percibe a los lectores lo suficiente sobre cuán poco de característicamente marcaño se encuentra en el resto de *EvPe*. Como señala irónicamente Gardner-Smith (cf. “Gospel”, 264-70), si el autor de *EvPe* leyó Marcos, había olvidado los detalles. A menos que los indicios para la dependencia con respecto a Marcos fueran inequívoco-

<sup>15</sup> *EvPe* 7,27 combina los verbos *penthein* y *klaien* (“hacer duelo y llorar”) para describir la reacción de Pedro y sus compañeros a la muerte del Señor. Del material que estamos considerando aquí, sólo en el “final largo” de Marcos (16,10) aparece esa combinación, y una vez más es para describir la reacción de los que habían estado con Jesús.

<sup>16</sup> No se pone en duda que, al escribir 12,50-13,57, el autor de *EvPe* estuvo influido por material de los evangelios canónicos (lo reconoce hasta Crossan). En ese relato hay ecos de Lucas y de Juan, así como de pasajes en que coinciden Marcos y Mateo, mezclado todo ello con peculiaridades de *EvPe* (que Magdalena era discípula; que los judíos, inflamados de rabia, habían impedido a las mujeres hacer lo que solían; que ella y sus amigas querían llorar y golpearse; que el joven sentado en el interior del sepulcro era hermoso). Pero ¿hay un verdadero indicio de que el autor de *EvPe* se sirvió de Marcos?

cos<sup>17</sup>, creo que habría que rechazar este evangelio como fuente de *EvPe* a fin de no incurrir en falta de lógica. 2) Al analizar la coincidencia de *EvPe* con Marcos en el relato del sepulcro se encuentran diferencias considerables en cuanto a la secuencia interna y el orden de las palabras. Tales diferencias no se deben pasar por alto al estudiar la comparación de ambos textos efectuada por Neiryck, quien se ve en la necesidad de introducir cambios en la secuencia de los versículos para llamar la atención sobre los paralelos. 3) Dejando a un lado las diferencias de orden y de secuencia y comparando tan sólo el vocabulario, vemos que el pasaje concerniente a las mujeres en el sepulcro consta de unas 200 palabras griegas en *EvPe* y de unas 140 en Marcos. Si somos generosos y prescindimos de las diferencias desinenciales propias de los casos y de los verbos, resulta que *EvPe* y el texto de Marcos según la traducción de Nestle comparten unas 30 palabras. Si prescindimos de otros puntos del relato en que Mateo o Lucas están más cerca de *EvPe* en el vocabulario que Marcos, encontramos que, de esas 30 palabras, Mateo tiene 14 y Lucas 17; y, puesto que las palabras representadas por estos dos números no son siempre coincidentes, la estadística nos está diciendo que dos tercios del vocabulario compartido con Marcos podría provenir de Mateo o de Lucas. En cuanto a las relativamente pocas palabras que *EvPe* comparte sólo con Marcos (entre los evangelios canónicos), la posibilidad de un origen no-canónico es todo menos descartable. Por ejemplo, el *neaniskos* del pasaje del sepulcro se encuentra solamente en *EvPe* y en Marcos; pero el *Evangelio secreto de Marcos* presenta también un *neaniskos* en una tumba, lo cual prueba que la imagen del joven circuló en la tradición apócrifa. Por tanto, a mi juicio, las similitudes correspondientes al relato del sepulcro constituyen una base muy endeble sobre la que postular la dependencia de *EvPe* con respecto a Marcos.

d) Elementos peculiares de *EvPe* y Mateo. En este caso la lista, presentada en la secuencia de *EvPe*, es considerablemente larga y difiere sobremanera de la relación de elementos comunes entre *EvPe* y Marcos (nótese que sólo hacia el final la secuencia mateana de estas peculiaridades empieza a diferir de la de *EvPe*):

<sup>17</sup> Lo enumerado en el párrafo precedente es realmente todo lo que existe de paralelo en ese relato. Neiryck aumenta la base de la dependencia con meras hipótesis: "Ha resucitado y se ha ido allí de donde fue enviado", de *EvPe* 13,56, es una sustitución de Mc 16,7: "Id a decir a sus discípulos y a Pedro: 'Va delante de vosotros a Galilea'; allí lo veréis, como os dije". Esto da por supuesto algo que necesita ser probado: que el autor conocía Marcos. Además, mucho de Mc 16,7 está en Mt 28,7. La ausencia de la prescripción de ir a Galilea en una secuencia de *EvPe* donde, de hecho, los discípulos saldrán a la mar a pescar (14,60) es para mí un claro indicio de que, al escribir, el autor no tenía delante ni siquiera el evangelio de Mateo.

- Lavado de manos en relación con la inocencia de Jesús (*EvPe* 1,1; Mt 27,24)
- Hiel agregada a la bebida ofrecida a Jesús (*EvPe* 5,16; Mt 27,34)
- *Anaboam* (*EvPe* 5,19; Mt 27,46; "clamar") para las últimas palabras de Jesús
- Sacudida sísmica en relación con la muerte de Jesús (*EvPe* 6,21; Mt 27,51)
- Reunión de las autoridades judías, incluidos los fariseos (*EvPe* 8,28; Mt 27,62)
- Petición de las autoridades judías a Pilato de asegurar la tumba, "no sea que, habiendo venido, los discípulos lo roben"; concesión por Pilato de una guardia (*EvPe* 8,30-31; Mt 27,65-66)
- Uso de la palabra *taphos* ("sepulcro"), particularmente en ese relato
- Sellado de la piedra puesta para cerrar la tumba (*EvPe* 8,33; Mt 27,66)
- Bajada del cielo de unos "hombres" o de un ángel luego relacionados con la retirada de la piedra de cierre
- Introducción en escena, después de la muerte de Jesús, de "los que dormían" (*EvPe* 10,41; Mt 27,52)<sup>18</sup>
- Miedo de la guardia; consulta con las autoridades judías; acuerdo por el que los soldados deben guardar silencio o mentir
- Palabras con que Pilato se declara limpio/inocente de la sangre de Jesús (*EvPe* 11,46; Mt 27,24)

Por otro lado hay muchos elementos de Mateo que no se encuentran en *EvPe*: el sueño de la mujer de Pilato; la frase "Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos"; el hendimiento de rocas; la apertura de sepulcros seguida de la resurrección de muchos santos que dormían y su hacerse visibles a jerosolimitanos; la aparición de Jesús a las mujeres junto al sepulcro. Cuando se añaden estos elementos a los enumerados en *b*, donde Mateo es el más frecuente componente de "los varios evangelios canónicos", y a diferencias generales de vocabulario, nos damos cuenta de lo difícil que es imaginar una relación en que un autor, teniendo ante sí un manuscrito de otro, hubiera copiado de él.

e) Elementos peculiares de *EvPe* y Lucas:

- Un papel de Herodes en el proceso de Jesús<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Denker (*Theologiegeschichtliche*, 93-95) sostiene que la resurrección de los que dormían (Mateo) difiere de la predicación a los que dormían (*EvPe*) porque la segunda no cambia el destino de los muertos. ¿Cómo se puede saber tal cosa? Harnack (*Bruchstücke*, 69) observa acertadamente que la predicación no era la del juicio: los que duermen son, por definición, los que pueden ser despertados. Las *Odas de Salomón* 42,3-20 refieren la apertura de las puertas del Sheol por el Hijo de Dios y la salida salvífica de los que se encontraban en tinieblas (véase Crossan, *Cross* 365-68).

<sup>19</sup> Esto, si el rey Herodes de *EvPe* (1,1-2,5c), como parece probable, es el Herodes que aparece sólo en las referencias lucanas de la pasión (23,6-12; Hch 4,25-28): Herodes Antipas, tetrarca de Galilea. Cabe la posibilidad, sin embargo, de que el autor de *EvPe* se haya referido a Herodes el Grande, que, en el relato mateano de la infancia, intentó matar al niño Jesús; porque sospechó que ese autor y/o su público quizá no distinguían entre esos Herodes de infausta memoria para los cristianos. Véase Brown, "Gospel of Peter", 337.

- Relaciones amistosas entre Herodes y Pilato (*EvPe* 2,5; Lc 23,12)
- Entrega de Jesús a los judíos después del proceso; los soldados romanos, no mencionados hasta más tarde
- Los dos crucificados con Jesús, designados como “malhechores”; uno es favorable a él
- La muerte de Jesús, relacionada con el próximo fin de Jerusalén (*EvPe* 7,25; Lc 23,28-31)
- El pueblo judío, lamentándose y golpeándose (sin especificación de lugar corporal)/el pecho (*EvPe* 7,25; 8,28; Lc 23,27.48)
- Jesús reconocido como “justo” (*dikaïos*: *EvPe* 8,28; Lc 23,47)
- El “despuntar” del sábado (*EvPe* 9,34; Lc 23,54)
- Muchos/multitudes vuelven a sus casas (*hypostrephein*: *EvPe* 14,58; Lc 23,48)

La lista no es tan larga como la mateana, y en estos elementos compartidos *EvPe* presenta notables diferencias frente a Lucas: el proceso ante Herodes es más extenso que el proceso ante Pilato; Herodes está en buenos términos con Pilato ya de antes; el malhechor favorable habla desde la cruz a los judíos, no a su compañero. Además hay importantes elementos peculiares de Lucas que faltan en *EvPe*: el discurso de Jesús a las “hijas de Jerusalén”; las tres “palabras” (dichos) del Jesús lucano en la cruz; el eclipse; la pregunta retórica de los hombres (ángeles) en el sepulcro, junto con el recordatorio de lo que dijo Jesús en Galilea, y las tres apariciones posteriores a la resurrección. Cuando a estas diferencias se añade que *EvPe* sigue un orden distinto del lucano, es claro que tanto en el contenido como en la secuencia la relación de *EvPe* con Lucas es más distante que la de *EvPe* con Mateo.

#### f) Elementos peculiares de *EvPe* y Juan:

- Es la víspera del primer día de la fiesta de los Ázimos/Pascua
- Su fiesta; una fiesta de los judíos
- La cuestión de no quebrar huesos a Jesús (algo oscura en *EvPe* 4,14)
- Los judíos llevan lámparas/linternas (*EvPe* 5,18; Jn 18,3)
- Clavos en las manos (*EvPe* 6,21; Jn 20,25; sólo implícitos en Lc 24,39)
- Sepulcro/tumba en un huerto
- Los judíos hablan a Pilato de Jesús como Hijo de Dios (*EvPe* 11,45; Jn 19,7)
- Las mujeres o los discípulos tienen miedo de los judíos después de la muerte de Jesús
- Las mujeres o los discípulos se agachan para mirar dentro del sepulcro/tumba
- Simón Pedro y otros en el mar (lugar de una aparición)

En la lista, varias veces he ofrecido el capítulo y versículo joánicos, dada la muy diferente ubicación del detalle paralelo. Realmente se trata aquí de *detalles*, porque no hay ni un solo relato consecutivo compartido por las dos obras (a menos que pretendamos hacer uno de la aparición a

Simón Pedro, donde la narración de *EvPe* queda truncada<sup>20</sup>). El proceso ante Pilato de Jn 18,28-19,16a, con su escenario alternante entre el interior y el exterior del pretorio, es una cuidadosa construcción que nada tiene que ver con lo que aparece sobre el proceso en *EvPe*. De igual modo, tampoco hay en *EvPe* una estructuración quiástica de los episodios de la crucifixión-sepultura que recuerde siquiera la de Juan. Aunque *EvPe* comparte con el cuarto evangelio el título de la cruz, la repartición de los vestidos y el vino agrio, a diferencia de Juan no convierte estos elementos en unidades dramáticas distintas. Y de otros episodios (la madre y el discípulo amado al pie de la cruz; la lanzada en el costado de Jesús, con efusión de sangre y agua; Nicodemo y las cien libras de mirra y áloe) no hay ni siquiera un eco en *EvPe*. Es virtualmente inconcebible que el autor de *EvPe* tuviera delante el evangelio de Juan y copiase tan poco de característicamente joánico, y menos concebible todavía que el autor de Juan tuviera *EvPe* como fuente principal al construir su RP.

g) Elementos peculiares de *EvPe*, no presentes en ningún evangelio canónico:

- Herodes como el magistrado principal al que Pilato tiene que pedir el cuerpo
- Cita específica de la prescripción legal de que el sol no se ponga sobre quien ha sido ejecutado
- Judíos, no romanos, llevan a cabo la crucifixión y las acciones relacionadas con ella, desde la coronación de espinas y la flagelación hasta la bajada de la cruz
- Silencio y ninguna muestra de dolor por parte del Señor al ser crucificado
- La oscuridad a mediodía hace que muchos se sirvan de lámparas, creyendo que es de noche, y que se produzcan caídas
- Ocultamiento de Pedro y sus compañeros, buscados como malhechores que quisieran incendiar el templo
- El centurión Petronio, al frente de la guardia del sepulcro; siete sellos de cera
- La piedra de cierre que rueda sola; estatura descomunal de los hombres salidos del sepulcro; descripción de la resurrección del Señor; su respuesta positiva respecto a haber predicado a los que dormían; la cruz que habla
- Reconocimiento de pecado por las autoridades judías; su temor a ser lapidados por el pueblo
- Miedo de las mujeres, en su visita a la tumba, a que puedan verlas los judíos
- Regreso de muchos a sus casas el último día de los Ázimos
- Presencia de Andrés y Leví de Alfeo en el mar

<sup>20</sup> El comienzo del último relato de *EvPe* (14,60) parece prometedor como paralelo; pero nótese que los discípulos nombrados con Simón Pedro (Andrés y Leví de Alfeo) son diferentes de los que lo acompañan en Jn 21,2 (Tomás, Natanael, los hijos de Zebedeo y otros dos discípulos).

Una vez ofrecidas estas listas como ayuda a la reflexión sobre la relación de *EvPe* con los evangelios canónicos, paso a valorar los datos para ver qué propuesta puede estar más en consonancia con ellos.

### 3. Composición de *EvPe*: propuesta general basada en la secuencia y en el contenido

En el siglo largo desde el hallazgo del fragmento de Ajmín, los estudiosos han estado divididos respecto a si el autor de *EvPe* utilizó los evangelios canónicos (todos o alguno de ellos)<sup>21</sup> o compuso basándose en tradición independiente<sup>22</sup>. También se han propuesto combinaciones de dependencia e independencia. A todo ello ha venido a añadirse la tesis de Crossan de que los cuatro evangelistas canónicos utilizaron una forma primitiva de *EvPe* (la cual él llama “Evangelio de la Cruz”; cf. 10,42)<sup>23</sup>. Luego se habría llegado a la actual forma de *EvPe* como resultado de adiciones, que aumentaron las similitudes entre *EvPe* y los evangelios canónicos (cf. n. 9, *supra*). En “Gospel of Peter” escribí una detallada refutación de la tesis de Crossan<sup>24</sup>, y mediante el comentario de distintas escenas mostré por qué

<sup>21</sup> Ésta viene siendo la opinión mayoritaria, representada, entre otros, por Beyschlag, Burkitt, Dodd, Finegan, Harris, M. R. James, Lührmann, Mara, Maurer, Meier, Moffatt, J. Armitage Robinson, Swete, Turner, Vanagay, Wright y Zahn. Aunque unos cuantos (p. ej., Mara) piensan que el autor pudo tener un conocimiento auditivo de los canónicos, la mayor parte suponen que trabajó con copias escritas. Entre quienes limitan ese uso sólo a algunos evangelios, las fuentes más frecuentemente señaladas son Mateo y Marcos.

<sup>22</sup> Así, en mayor o menor grado (algunos admiten conocimiento de Marcos), Cameron, Crossan, Denker, A. J. Dewey, Gardner-Smith, Harnack, Hilgenfeld, Koester, Moulton, Völter, von Soden y Walter. Son variadas las propuestas sobre la tradición independiente subyacente a *EvPe*: p. ej., relatos separados hechos de reminiscencias veterotestamentarias, o incluso un RP preevangélico del que se sirvieron también los evangelistas canónicos. Los valedores de la tradición independiente discrepan en cuanto al momento de composición de *EvPe*, situándolo antes de algunos o de todos los evangelios canónicos o hacia la misma época.

<sup>23</sup> Según Crossan (*Cross*, 16), el “Evangelio de la Cruz” constaba de tres unidades, correspondientes a estos segmentos de *EvPe*: 1,1-2 + 2,5c-6,22; 7,25 + 8,28-9,34; 9,35-10,42 + 11,45-49. En cuanto a la dependencia de los canónicos respecto a él, esquematiza su teoría (18): la principal fuente de Marcos fue el “Evangelio de la Cruz”; Mateo usó éste y Marcos, y lo mismo hizo Lucas; Juan por su parte, utilizó el “Evangelio de la Cruz”, Mateo, Marcos y Lucas. A. J. Dewey (“Time”), que rechaza la teoría de Crossan, propone tres diferentes etapas en la composición de *EvPe*, con la última completada después de la caída de Jerusalén el año 70; pero deja sin explicar la relación de los canónicos con ese RP primitivo.

<sup>24</sup> Véase también la reacción negativa de Neiryck (“Apocryphal”); Green (“Gospel”) y D. F. Wright (“Four”). Este último (p. 60) hace la interesante observación de que el “Evangelio de la Cruz” y las inserciones y redacciones parecen compartir el vocabulario y el estilo.

no creo que *EvPe* presente una forma más original del RP que la ofrecida por los canónicos. En vez de repetir los minuciosos análisis allí efectuados, voy a mencionar tres objeciones básicas. *Primera*: si los cuatro evangelios canónicos utilizaron el “Evangelio de la Cruz” como una fuente principal, ¿cómo es que ninguno de ellos siguió el vocabulario y el orden de palabras de *EvPe* durante más de dos o tres palabras? (La excepción evidente es la frase “no sea que, habiendo venido, los/sus discípulos lo roben”, compartida por *EvPe* y Mt 27,64<sup>25</sup>.) Y puesto que, según Crossan, Mateo y Lucas utilizaron también Marcos, ¿por qué trabajaron con los dos textos de forma tan diferente, conservando una mayor parte de vocabulario y orden de palabras marcano? *Segunda*: si los evangelistas canónicos copiaron de *EvPe*, ¿por qué pasaron por alto los elementos enumerados en la lista *g* (*supra*), entre los que figuran algunos de los más llamativos de *EvPe*<sup>26</sup>, y más cuando esos elementos estaban en líneas contiguas a las que los evangelistas copiaron? Si Marcos tomó el centurión (*kentyriōn*) de *EvPe*, ¿por qué no tomó también su nombre, Petronio? Del mismo modo, ¿por qué habría copiado de *EvPe* la referencia al sellado el sepulcro, pero omitiendo que fueron puestos siete sellos? *Tercera*: ¿cómo es que si Mateo, Lucas y Juan tomaron todos material no-marcano de *EvPe*, nunca coinciden frente a Marcos en lo que añadieron? Véanse las listas *d*, *e* y *f* (*supra*) de los diversos elementos que cada evangelio comparte con *EvPe*<sup>27</sup>. Cuando Mateo y Lucas tomaron material no-marcano de Q produjeron una enorme cantidad de coincidencias: sólo raramente se encuentra en un evangelio material Q que no figura en el otro. ¿Cómo es posible que procedieran de modo tan distinto en el caso de *EvPe*? ¿Debemos pensar que Lucas y Juan leyeron *EvPe* 4,13-14, y que Lucas tomó y desarrolló el elemento del malhechor arrepentido, mientras que Juan hizo lo propio con el elemento del no-quebramiento de las piernas, cuando ninguno de ellos ofrece el menor indicio de conocer el otro elemento de este pasaje de dos versículos? ¡Un silencio aún más incomprensible en la teoría de Crossan, según la cual Juan conocía Lucas y *EvPe*!

<sup>25</sup> Sobre la variante menor del “los” mateano frente al “sus” de *EvPe*, véase §48, n. 16.

<sup>26</sup> Menos de un tercio de ellos figuran entre el material que Crossan excluye de la forma original de *EvPe*, por lo cual los otros dos tercios habrían estado a disposición de los evangelistas canónicos cuando utilizaron *EvPe*.

<sup>27</sup> Crossan (*Cross*, 19) cree haber encontrado una excepción en que dos evangelios coinciden frente a Marcos: Lc 24,4 y Jn 20,12 tienen dos individuos en el sepulcro, al igual que *EvPe* 9,36, en contraste con uno solo de Mc 15,5. Ahora bien, puesto que Crossan postula que Juan conocía Lucas, ¿cómo sabe que Juan no copió este elemento de Lucas, sino de *EvPe*? (En p. 361 parece admitir ya esta posibilidad.) Además, los dos hombres lucanos y los dos ángeles joánicos aparecen en una escena distinta de la correspondiente a los dos hombres de *EvPe*, por lo cual considero esta sola excepción bastante dudosa.

Obviamente, en el caso de las objeciones segunda y tercera contra esa teoría, es mucho más fácil suponer que el autor de *EvPe* conocía los evangelios canónicos; que, mediante imaginativas adiciones, dio una mayor viveza al material tomado de ellos, y que de cada evangelio extrajo varios elementos no presentes en los otros. Pero una dependencia literaria de *EvPe* con respecto a todos los canónicos o a tres de ellos no explica realmente la primera objeción sobre vocabulario, ni la disparidad en la secuencia, ni las listas *b* y *g*. Si el autor de *EvPe* tenía delante los cuatro evangelios, ¿por qué omitió referencias contenidas en varios de ellos, como las de Barrabás, Simón de Cirene y las mujeres en la crucifixión y en el sepelio, así como las apariciones de Jesús en el sepulcro o en Jerusalén? Además, ¿de dónde tomó los numerosos elementos que no figuran en ninguno de los canónicos? Y ¿cómo se explica la gran cantidad de modificaciones en los detalles respecto a otros similares de los cuatro evangelios? Por ejemplo, Jn 19,38 describe a José de Arimatea como discípulo de Jesús, mientras que en *EvPe* 12,50 es María Magdalena quien forma parte del discipulado del Señor. Lc 23,6-12 refiere el envío de Jesús a Herodes por Pilato, lo cual es ocasión para que tetrarca y gobernador se hagan amigos; en *EvPe*, hay también envío a Herodes por parte de Pilato, pero el presentado como amigo de éste es José de Arimatea. En tanto que Mt 27,19 y Jn 19,13 tienen a Pilato sentado en el *bēma* para juzgar a Jesús, en *EvPe* 3,7 Jesús es sentado por burla en la *kathedra* e invitado a juzgar con justicia. En Jn 19,33 se nos dice que los romanos no quebraron las piernas a Jesús porque ya estaba muerto; *EvPe* 4,14 presenta a los judíos ordenando que no se le quiebren las piernas, supuestamente para que siga con vida y sufra durante más tiempo. Y aún sería posible señalar más modificaciones de este tipo (cf. Brown, "Gospel of Peter", 355). Algunas se podrían atribuir a preferencias que llevaron al autor de *EvPe* a cambiar deliberadamente lo tomado de los evangelios que tenía ante sí, pero no tal cantidad de ellas.

Una última objeción a la tesis de que el autor de *EvPe* compuso utilizando los evangelios canónicos escritos es el caso real de un erudito del siglo II que trabajó sobre copias de los cuatro evangelios y las combinó para formar un RP consecutivo. Me refiero, naturalmente, a Taciano y su *Diatessaron*. El producto final es claramente reconocible en vocabulario y secuencia como una armonización y no muestra ninguna de las extrañas variaciones visibles en *EvPe*<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Ya Swete (*Euaggelion*, XXII-XXV), que sitúa la composición de *EvPe* en época posterior a la de los evangelios canónicos, reconoce el problema de la diferencia con respecto a Taciano. Al menos desde su punto de vista, esa diferencia significa que no se puede pensar que el autor de *EvPe* utilizó el *Diatessaron*, por lo cual apunta la posibilidad de que la dependencia sea con respecto a una armonía, más bien libre y anterior a

Después de trabajar con el cuadro y las listas ofrecidos en páginas anteriores (y de haber examinado las copiosas diferencias de vocabulario) estoy convencido de que hay una explicación que aclara mejor que ninguna otra la relación entre *EvPe* y los evangelios canónicos<sup>29</sup>. Dudo que el autor de *EvPe* tuviera ante sí ningún evangelio escrito. Seguramente estaba familiarizado con Mateo por haberlo leído con atención en el pasado y/o escuchado su lectura varias veces en el culto comunitario del día del Señor, lo cual hizo que en su pensamiento acabase predominando la forma mateana. Es muy posible que hubiera oído hablar a personas versadas en los evangelios de Lucas y Juan —quizá predicadores itinerantes que reformulaban los relatos más destacados—, por lo cual tendría algún conocimiento de su contenido pero muy poca idea de su estructura. La raíz oral de *EvPe* se refleja en el hecho de que aproximadamente un tercio de sus versículos están en discurso directo. En *c* he expresado mi opinión de que no encuentro razón suficiente para pensar que Marcos influyó directamente en el autor de *EvPe*. (Recordemos que antes de 150 d. C. eran seguramente muy pocas las iglesias que tenían copias de varios evangelios canónicos para leer en público, y que la posesión de una copia de cualquier evangelio estaba al alcance muy pocas personas. De hecho, la categoría de "mejor conocido" o "más famoso" debía de ser más apropiada entonces que la de "canónico".) Ese autor conocería también incidentes de la pasión que habrían quedado grabados en su mente por medio de relatos populares, el mismo tipo de material utilizado por Mateo en época anterior al componer su evangelio. Todo esto entró en la composición de *EvPe*, un evangelio escrito no para ser leído en la liturgia, sino para ayudar a las personas a representarse imaginativamente la vida de Jesús<sup>30</sup>. El *Diatessaron* de Ta-

Taciano, del relato de la pasión. En vez de postular como fuente una obra cuya existencia no puede ser probada, parece más razonable argüir que, a diferencia de la armonización literal de los evangelios escritos efectuada por Taciano, *EvPe* es una armonización libre de recuerdos y tradiciones de los evangelios canónicos.

<sup>29</sup> No afirmo más que eso. Personalmente, soy incapaz de reconstruir la historia de la composición de un extenso comentario que yo mismo escribí hace veinticinco años. ¿Qué conocía yo antes de ponerme a escribir esa obra y dónde había obtenido los conocimientos? Mientras redactaba, ¿cuántas ideas nuevas se me quedaron de la lectura de otros autores (aparte de los que me ayudaron a confirmar y pulir percepciones que ya tenía)? ¿Cuántas veces tiré de recuerdos de conferencias escuchadas? Puedo reconocer cuándo he citado a otros directamente, pero está fuera de mi capacidad seguir la pista de su influencia indirecta en frases que he utilizado y en el modo en que he organizado el material. Así las cosas, ¿podría tener la esperanza de llegar a conocer la composición exacta de una sección del *Evangelio de Pedro* copiada unos 600 años después de ser escrito el original, sobre todo cuando tal original, compuesto hace unos 1850 años, se ha perdido irremediadamente?

<sup>30</sup> Más adelante, en C1, narraré la historia del obispo Serapión y los problemas originados en Rosos por la lectura pública del *Evangelio según Pedro*.

ciano muestra que en el siglo II había tendencia a la narración consecutiva (bien que en el ámbito culto, literario), y el *Protoevangelio de Santiago* ofrece una refundición del relato de la infancia con ecos de Mateo y Lucas combinados con desarrollos fantásticos de carácter popular<sup>31</sup>. El proceso de composición que estoy proponiendo no debió de ser, por tanto, una rareza en los comienzos del cristianismo.

Pero no sólo en aquellos primeros días: me atrevería a afirmar que no es una rareza en ningún tiempo. Permítaseme ofrecer una comparación actual, con el fin de hacer más inteligible mi teoría sobre la composición. (Aunque las personas a que hago referencia en el ejemplo pueden ser reconocidas por todos, abundaban especialmente antes del concilio Vaticano II.) Supongamos que seleccionamos algunos cristianos contemporáneos nuestros, que hace años leyeron o estudiaron Mateo en la catequesis dominical o en la escuela pero que desde entonces no han vuelto a abrir su NT. Han oído, eso sí, leer relatos canónicos de la pasión en actos litúrgicos. También han visto sobre el tema alguna que otra película en el cine o en la televisión, acaso alguna obra de teatro; es posible que asimismo hayan escuchado por la radio alguna adaptación dramática de la pasión. A lo mejor han asistido a algún servicio religioso en que el predicador recurrió a la imaginación para llenar alguna laguna del RP y combinó varios pasajes de los evangelios; por ejemplo, un sermón de las Siete Palabras. Pues bien, si preguntásemos al grupo que hemos seleccionado, estoy seguro de que esos cristianos conocerían en líneas generales los evangelios, pero probablemente no serían capaces de determinar la secuencia de ninguno de ellos. Ni que decir tiene que no habrían retenido las complicadas estructuras quíásticas joánicas. Recordarían, sin duda, algunas expresiones dotadas de fuerza (p. ej., “monedas de plata”, “canto del gallo”, “resucitado”). Mas, por otro lado, reformularían los relatos con sus propias palabras, quizá elevadas por encima del nivel medio de la conversación ordinaria a causa de la solemnidad de la ocasión; palabras en muchos casos con tenues resonancias bíblicas, pero no exactamente las mismas de los evangelios escritos. Quizá los más tradicionales entre esos

<sup>31</sup> Desde la perspectiva de la clasificación literaria, encuentro afinidad entre el *Protoevangelio* y *EvPe* e incluyo ambas obras en la categoría de los evangelios apócrifos. Las tendencias compositivas son las mismas, pero el autor de *ProtEv* tuvo acceso a copias de Lucas y de Mateo. Por un lado, en su desarrollo, *ProtEv* sigue más de cerca que *EvPe* los evangelios canónicos; por otro lado, cuando los cita, conserva en mayor medida el vocabulario exacto. Las dos obras escenifican acontecimientos escatológicos que los evangelios canónicos se contentaron con dejar envueltos en silencio: el hecho del nacimiento de Jesús, en *ProtEv* 19, y el hecho de la resurrección en *EvPe* 10,39-41. Teológicamente, estas vivas descripciones causaron que ambos escritos fueran objeto de interpretaciones heréticas: encratismo y docetismo, respectivamente.

narradores seleccionados nunca empleasen “Jesús” para referirse al personaje principal, sino “Cristo” o “nuestro Señor”. Conservarían en la memoria una o dos de las frases (“palabras”) pronunciadas en la cruz, probablemente aquellas por las que tuvieran especial preferencia, pero desde luego no todas. Recordarían los episodios más vivos (el suicidio de Judas; el lavado de manos de Pilato; el buen ladrón [aunque Lucas nunca lo llama así]; Juan y María a los pies de la cruz [aunque el relato joánico no menciona esos nombres]) sin mucha habilidad para indicar a qué evangelio corresponde cada uno de ellos. Coincidirían todos en que el sepulcro fue abierto por intervención divina, mas representarían la retirada de la piedra de diferentes maneras. Si bien recordarían personajes como Pilato, Herodes y el sumo sacerdote, no sabrían decir de manera precisa cómo estuvieron involucrados en el proceso y la crucifixión o dónde se encontraban en determinado momento. Tenderían a ofrecer una imagen más hostil de los enemigos de Jesús (particularmente de los adversarios judíos, dada la notable persistencia del antisemitismo) y a atribuirles fines reprobables. Y entre los recuerdos de la pasión según los relatos canónicos, habría un añadido de detalles y episodios no referidos en los evangelios: p. ej., los motivos de Judas; el arrepentimiento, acaso, de Pedro; algo de la historia anterior del buen ladrón y su nombre (Dimas); una ampliación del papel del centurión y quizá el nombre de Longino. En otras palabras, de nuestro grupo de cristianos obtendríamos paralelos modernos de *EvPe*, que, como he sostenido a lo largo del comentario, no fue producido por alguien que, sentado a su escritorio, tuviera ante sí las fuentes que iba a utilizar, sino por alguien que guardaba memoria de lo que había leído y oído (canónico y no-canónico), a lo cual añadió imaginación y sentido dramático.

Hasta ahora he examinado la cuestión sólo en lo concerniente a la secuencia y al contenido. Por eso creo oportuno efectuar algunas observaciones sobre la perspectiva teológica de *EvPe* antes de proceder a considerar cuándo y dónde pudo haber sido compuesto este escrito.

### C. Aspectos de la teología de *EvPe*

En *EvPe* tenemos sólo una sección de lo que fue el *Evangelio de Pedro*, por lo cual debemos ser muy cuidadosos al juzgar la perspectiva teológica del autor original, especialmente cuando su silencio (por ejemplo, la no mención de Barrabás ni de Simón de Cirene) podría entrañar una postura. Conviene subrayar, además, que el “autor de *EvPe*”, significa en realidad la persona a quien se debe el fragmento de Ajmín. Orígenes (*In Matt.* 10,17, sobre 13,55; GCS 40.21) refiere que, según el *Evangelio de Pedro*,

José, el esposo de María, tenía hijos de un matrimonio anterior<sup>32</sup>. Para conocer plenamente el pensamiento de este apócrifo que abarcaba toda la vida de Jesús sería necesario disponer de más texto que el conservado en la parte de la pasión-resurrección llegada hasta nosotros en *EvPe*.

### 1. *El viejo debate sobre el docetismo de EvPe*

Podemos empezar por la única amplia discusión de la obra en la antigüedad. Eusebio (*HE* 6.12.2-6) refiere que Serapión, obispo de Antioquía hacia el año 190<sup>33</sup>, escribió un libro, *Sobre lo que es conocido como el Evangelio según Pedro (Peri tou legomenou kata Petron euaggelion)*, para refutar falsas afirmaciones del *EvPe* que habían llevado a la heterodoxia a ciertos miembros de la Iglesia en Rosos (localidad costera del Mediterráneo, situada a unos cincuenta kilómetros al noroeste de Antioquía, al otro lado de las montañas). Después del breve análisis inicial, Eusebio cita un pasaje del libro de Serapión<sup>34</sup>. En principio, el obispo rechazaba los libros que llevaban falsamente el nombre de un apóstol; pero, llegado a Rosos, dando por supuesta la ortodoxia de aquella comunidad, concedió permiso para que siguieran leyendo el evangelio atribuido a Pedro, sin haberlo sometido él a un cuidadoso examen, pese a que había habido una disputa en torno a ese escrito (¿sobre la autoría petrina?). Posteriormente, alertado del peligro de herejía en relación con la obra, Serapión mandó aviso a la comunidad de Rosos de su pronto retorno. (La herejía tenía algo que ver con alguien por lo demás desconocido, un tal Marciano, quizá un personaje local, que no era coherente en su pensamiento.) Nuestro obispo había sabido que ese evangelio era estudiado por docetas, y lo exploró minuciosamente. Encontró que en su mayor parte era conforme a la verdadera doctrina del Salvador, pero que había sufrido algunas adiciones.

De ello quedó la impresión de que Serapión había clasificado como docético el evangelio atribuido a Pedro. En consecuencia, cuando fue des-

<sup>32</sup> Esta idea aparece claramente en el *Protoevangelio de Santiago*, que Orígenes citó como fuente junto con el *Evangelio de Pedro*. Evidentemente, ambos apócrifos del siglo II compartían material. Harnack (*Bruchstücke*, 90) atribuye a *EvPe* relatos y dichos no-canónicos del ministerio de Jesús presentes en escritos de autores cristianos que parecen haber tenido conocimiento del RP de *EvPe* (p. ej., Justino, *Didascalía*; cf. D, *infra*). Pero es un criterio demasiado inseguro.

<sup>33</sup> *HE* 5,22 da como fecha el año décimo del reinado de Cómodo (180-192).

<sup>34</sup> Alguna idea del propio Eusebio ha quedado en el análisis; en cambio, la cita parece recoger exactamente el pensamiento expresado por Serapión cincuenta años antes.

cubierto *EvPe*, la mayor parte de los intérpretes (como J. A. Robinson, Zahn, J. R. Harris, Turner, Moulton, Swete, etc.) creyeron percibir docetismo en varios pasajes ambiguos de este escrito. La tendencia ha cambiado, y la mayoría de los autores recientes (como Schmidt, Mara, Denker, McCant, Crossan, Head, etc.) no encuentran docetismo en *EvPe*<sup>35</sup>. Conviene subrayar que Serapión (pese a su no excesiva claridad) nunca dijo que el evangelio al fin examinado por él fuera docético, sino que lo utilizaban docetas. Y si bien señaló pasajes que podían ser leídos docéticamente —y que lo guiaron en la detección de adiciones—, juzgó que la mayor parte del escrito apócrifo era conforme al dogma. Los pasajes en que se ha creído encontrar docetismo son susceptibles de una interpretación no-docética. Por resumir lo que he escrito en el comentario, *EvPe* 5,19, “Poder mío, oh poder, me has abandonado”, probablemente no es una indicación de que la divinidad abandonó el cuerpo de Jesús antes de la muerte<sup>36</sup>, si tenemos en cuenta que su cadáver aún posee el poder milagroso de causar una sacudida telúrica (6,21); que el ser salido de la tumba es sobrenatural, y que entre su muerte y su resurrección Jesús ha predicado a los que dormían (10,40-42). La declaración de *EvPe* en 4,10 de que el Señor en la cruz “estaba callado, como si no tuviera dolor alguno” no necesariamente constituye una afirmación de impassibilidad docética, puesto que una descripción similar de un mártir cristiano implica valor y asistencia divina (cf. *Martirio de Policarpo* 8,3)<sup>37</sup>.

### 2. *Rasgos teológicos discernibles en EvPe*

Dejando a un lado la vieja cuestión docética, ¿qué principales rasgos teológicos se perciben en *EvPe*?

<sup>35</sup> Aunque comparto la posición de este segundo grupo de estudiosos, no puedo afirmar que el evangelio del siglo II que leyó Serapión no fuera docético en su teología. Para asegurarlo necesitaría leer toda la obra, de la que *EvPe* ofrece sólo una parte. Si el evangelio atribuido a Pedro tenía un relato de la infancia, como afirma Orígenes, su enfoque habría sido decisivo para determinar la existencia o no de tendencias docéticas. Si el evangelista petrino no seguía siempre la misma línea, podría haber mostrado docetismo en ese relato, pese a no hacerlo en el de la crucifixión.

<sup>36</sup> Wright (“Apologetic”, 405-6) está de acuerdo con este juicio, pero ofrece una complicada explicación de 5,19a. En su opinión, el dicho de que el poder ha dejado (no abandonado) al Señor debe interpretarse como equivalente a 5,19b: “Y habiendo dicho esto, fue llevado arriba”. Si he entendido a Wright, el poder divino es el factor identificativo del Señor que es llevado arriba, a Dios. No creo que eso se compadezca con su “me has dejado”.

<sup>37</sup> Wright (“Apologetic”, 402-3) afirma que la frase de *EvPe* no implica impassibilidad docética, sino impassibilidad divina: no es que el Señor no fuese humano, sino que era verdaderamente divino.



a) Este escrito manifiesta una cristología muy alta. En él, nunca se utiliza el nombre personal de Jesús, ni siquiera “Cristo”. La designación más frecuente es “Señor” (14 veces); también se emplea repetidamente (4 veces) “Hijo de Dios”. Los que azotan a Jesús se refieren a él como “el Hijo de Dios” (3,9); uno de los malhechores crucificados con él reconoce que es “el Salvador de los hombres” (4,13); todo el pueblo judío se da cuenta de lo justo que era (8,28); los soldados romanos y los ancianos judíos que guardaban la tumba acaban admitiendo que Jesús era el Hijo de Dios (10,38; 11,45), como hace Pilato (11,46). El poder divino es tan inherente a Jesús que cuando su cuerpo muerto toca la tierra, ésta experimenta una sacudida (6,21); y su cuerpo resucitado se alarga desde la tierra más arriba de los cielos, muy por encima de los ángeles (10,40).

b) Hay un marcado ánimo antijudío, especialmente contra las autoridades religiosas. Sólo Juan entre los RP canónicos puede compararse a *EvPe* en la frecuencia (seis veces) del uso de “los judíos” para designar un grupo más, presentado a menudo como hostil. Aunque se refieren casos de judíos arrepentidos (7,25; 8,28), Herodes y los judíos no se lavan las manos (de la sangre de Jesús: 1,1); ellos son los únicos que lo condenan, lo escarnecen, le escupen, lo abofetean (2,5c-3,9), completando los pecados sobre sus cabezas (5,17). Escribas, fariseos y ancianos vigilan su tumba incluso en sábado, para impedir la resurrección (8,28.32-33; 10,38). Han visto a Jesús resucitado y saben que es el Hijo de Dios; pero persuaden a Pilato de la conveniencia de guardar silencio, aun reconociendo que lo que están haciendo es “el mayor pecado a ojos de Dios” (10,38-11,49).

c) Hay conocimiento de las Escrituras, casi siempre implícito<sup>38</sup>. La única cita bíblica explícita, a la que se vuelve a hacer referencia en 5,15, está en 2,5: “En la Ley esta escrito: ‘Que el sol no se ponga sobre quien es ejecutado’”. En realidad ese pasaje no se encuentra en el Pentateuco (ni en ningún libro de la Biblia), sino que es una paráfrasis de Dt 21,22-23, com-

<sup>38</sup> Swete, *Euaggelion*, xxvii, ofrece una lista de pasajes del AT utilizados en *EvPe* y otros escritos cristianos de los primeros tiempos. El gran interés del uso del AT en *EvPe* proviene de Dibelius, “Alttestamentlichen”, quien, aunque consideraba *EvPe* dependiente de los sinópticos, encontraba su empleo de la Escritura más original que el de Juan y, de hecho, ilustrativo de un proceso que dio origen a evangelios. (Véanse mis dudas respecto a esto en p. 1123, *supra*.) En la línea de Dibelius, Denker (*Theologiegeschichtliche*, 77) señala un considerable uso de Isaías y Salmos; pero muchos de sus juicios en ese estudio están basados en alusiones muy discutibles. En parte, la alta valoración del empleo alusivo o implícito de la Escritura deriva de la tesis de que éste era más antiguo que la apelación al cumplimiento de determinados pasajes. A menudo, sin embargo, la preferencia por tal o cual estilo de cita veterotestamentaria debió de ser más una cuestión de ambiente que de antigüedad: el ambiente popular frente al culto y apologetico.

binada con algo de la fraseología de Dt 24,15 (LXX 24,17). *EvPe* 5,16 (“Dadle a beber hiel con vino agrio”) refleja Sal 69,22 (“Diéronme hiel en vez de mi pan, y para mi sed me dieron a beber vinagre”). Esta vez la cita no es explícita y, una vez más, tampoco exacta. Como dejé señalado (p. 1123), la combinación de *cholē* y *oxos* era tan frecuente en los escritos cristianos del siglo II que no es posible estar seguros de que *EvPe* haya utilizado los LXX de este versículo. La descripción de la oscuridad en *EvPe* 5,15, diferente de la que se encuentra en los sinópticos, refleja en frases importantes (“Pero era mediodía... de que el sol ya se hubiera ocultado”) los LXX de Am 8,9. Por otro lado, las palabras de *EvPe* 4,12 concernientes a la ropa de Jesús (“habiendo colocado sus vestidos ante él, hicieron divisiones con ellos y se los jugaron”) se acercan poco a las de LXX Sal 22,19: (“Se repartieron mis vestidos entre ellos, y por (mi ropa echaron suertes”), ya que sólo coinciden en los verbos *diamerizein* y *ballein*. El grito del Señor en 5,19: “Poder mío, oh poder, me has abandonado” está incluso más lejos de LXX Sal 22,2 que Marcos/Mateo, y el autor de *EvPe*, a diferencia de esos evangelios, no nos ofrece una transcripción semítica. ¿Realiza su propia traducción del hebreo? ¿O se hace eco de alguna otra versión griega que estaba entonces en circulación (pp. 1249-50, *supra*)? No veo modo de determinar si el autor de *EvPe* utilizó las Escrituras en la versión de los LXX, como los evangelistas canónicos; tampoco si leía hebreo, aunque se ha creído ver algún que otro juego de palabras detrás de su griego<sup>39</sup>. De hecho, el uso que el autor hace de la Escritura no nos dice hasta qué punto leyó el AT, en vez de haberlo oído simplemente en referencias a él efectuadas en griego como parte de su educación religiosa. ¿Leemos en esta obra el eco de ciertos textos veterotestamentarios ya íntimamente asociados con acontecimientos de la pasión que él estaba narrando, y no los resultados de su consulta de una colección de libros bíblicos?<sup>40</sup>

d) El autor muestra cierta confusión sobre las fiestas judías. Habla, sí, del “primer día de su fiesta de los Ázimos” (2,5c), frase con la que se refiere a la fiesta del pueblo (judío), una fiesta que, al parecer, como cristiano, él no consideraba suya. Lógicamente, ese primer día tenía que ser el sába-

<sup>39</sup> La palabra griega *cholē* (hiel) de Sal 69,22 traduce la hebrea *rōš*, que tiene varios significados, el más frecuente de los cuales es “cabeza”. Juega el autor de *EvPe* en 5,16-17 con los dos sentidos del hebreo subyacente: “Dadle a beber hiel... completaron los pecados sobre sus cabezas”?

<sup>40</sup> Dt 21,22-23, empleado como trasfondo en *EvPe*, parece haber sido utilizado por Aristón de Pella (ca. 140) dentro de apologetica antijudía en su “Diálogo entre Jassón y Papisco”, como lo cita Jerónimo en el libro 2 de su *Comentario a los Gálatas* (sobre 3,14; PL 26.361-62). Cambe (“Récits”) opina que, como en muchas otras obras del siglo II, en *EvPe* se podrían haber utilizado *Testimonia*, o colecciones de pasajes considerados aplicables a Jesús, en este caso a su pasión, muerte y resurrección.

do que, según 2,5, estaba a punto de comenzar: el día siguiente al de la muerte de Jesús. Pero, una vez muerto Jesús, el autor refiere que los discípulos del Señor ayunaban y se sentaban haciendo duelo y llorando, “noche y día, hasta el sábado” (7,27). Da la impresión de tener lejos de la mente los preceptos sabáticos, porque refiere que, el sábado por la mañana, una multitud (obviamente de judíos) llegó de Jerusalén y sus alrededores para ver la tumba de Jesús, ya sellada, y que escribas, fariseos y ancianos pasaron todo el tiempo allí, en una tienda, guardando la tumba, desde el viernes por la noche hasta la mañana del sábado, vigilancia que prolongaron hasta la bajada de los ángeles el día del Señor (cf. 8,33-18,38). La secuencia desde 12,50-13,57 hasta 14,58 podría dar a los lectores la impresión de que el día del Señor (domingo) era el día final de los Ázimos, aunque el sábado había sido el primer día: por tanto, aparentemente, una fiesta de dos días, no la de siete días de que habla la Biblia (Lv 23,6, etc.). Esto podría deberse a descuido, pero la impresión más evidente es que el autor conocía poco de la práctica judía.

e) Hay indicios de pautas culturales cristianas ya establecidas. El domingo es conocido como “el día del Señor” (9,35; 12,50). Y el ayuno en sábado, que en el relato está relacionado con el tiempo entre la muerte de Jesús y su resurrección, bien podría reflejar una práctica vigente en tiempos del autor.

## D. ¿Cuándo y dónde fue compuesto *EvPe*?

El incidente de Rosos relacionado con el obispo Serapión, más la existencia de los fragmentos de Oxyrhynchus, evidencian que antes del año 200 se conocía una forma de *EvPe* en Siria y en Egipto. De hecho, Serapión indica que la obra llevaba ya circulando bastante tiempo, porque buscó orientación sobre el docetismo de la obra en “sucesores de los primeros que la utilizaron”. Los paralelos existentes en *EvPe* con tradiciones de la pasión contenidas en la *Carta de Bernabé*<sup>41</sup>, en Justino<sup>42</sup> y en la *As-*

<sup>41</sup> *EvPe* 5,16: “Dadle a beber hiel con vino agrio”; *Bern* 7,5: “[habéis de] darme hiel con vino agrio”.

<sup>42</sup> *EvPe* 3,7 y *Apol.* 1.35 presentan a Jesús sentado en el tribunal. *EvPe* 4,12 y *Diál.* 97 emplean la torpe expresión *lachmon ballein* (“echar un juego”) en relación con los vestidos de Jesús. *EvPe* 10,41 habla de predicación a los que dormían efectuada entre la muerte y la resurrección; *Diál.* 72.4 presenta a Dios recordando a los que dormían en la tierra de la tumba: “Bajó a ellos a evangelizarlos acerca de su salvación”. Se debate sobre si Justino se sirvió de *EvPe* y si esta obra era las “Memorias [*Apomnēmoneumata*] de Pedro” que él menciona (*Diál.* 106.3); recientemente, Pilhofer, “Justin”, ha argumentado a favor de ambos puntos.

*censión de Isaías*<sup>43</sup> confirman que es improbable una composición posterior a 150 d. C.

Si de ese extremo (la fecha más tardía) pasamos a considerar el opuesto (la fecha más temprana), llegamos a la virtual seguridad de que la composición de *EvPe* no pudo tener lugar en la Palestina del siglo I. De un escrito dotado de un marco histórico, ya esté constituido ese escrito por un noventa por ciento de hechos reales o por un noventa por ciento de ficción, se espera un mínimo de verosimilitud con respecto a circunstancias conocidas por todos. Si personas, por ejemplo de EE.UU., intentasen hoy crear nuevas historias de Sherlock Holmes, escribirían ficción como hizo el propio A. Conan Doyle; pero, por vivir mucho después y fuera de Inglaterra, probablemente cometerían muchos más errores que él sobre el Londres de finales del siglo XIX. Sin embargo, ninguno incurriría en el error monumental de describir la Inglaterra de entonces como una República gobernada por un presidente, porque es de conocimiento general que desde mucho antes y aún en nuestros días está vigente en ese país el sistema monárquico. De manera similar resulta difícilmente concebible que un palestino del siglo I hubiera imaginado a Herodes ejerciendo en Jerusalén el poder supremo y al gobernador romano Pilato sometido a él. Las prefecturas romanas de 6-40, 45-66 d. C. y la rebelión judía habrían hecho que la cuestión de quién mandaba realmente fuera inolvidable por lo menos hasta el año 100. Y sospecho que, por entonces, tampoco los judíos de fuera de Palestina ignoraban ese punto. Por tanto, si se postula que *EvPe* fue escrito en el siglo I, hay que pensar que lo hizo fuera de Palestina<sup>44</sup> alguien no-judío pero con un buen conocimiento de las Escrituras judías y de Jesús<sup>45</sup>. Hay sólidas razones, sin em-

<sup>43</sup> La *Ascensión de Isaías* es una obra compuesta. En 3,15-17, dos ángeles abren el sepulcro al tercer día y sacan a Jesús sobre sus hombros, en una escena comparable a *EvPe* 10,39-40. El pasaje corresponde al “Testamento de Ezequías”, uno de los tres escritos que constituyen la obra (los otros son el “Martirio de Isaías” y la “Visión [o Éxtasis] de Isaías”). Este apócrifo suele ser datado hacia el año 100 o sólo un poco más tarde (véase M. A. Knibb, *OTPII*, 149).

<sup>44</sup> Mara (*Évangile*, 31) escribe con mucho tino: “L’auteur est complètement dépaycé”. Aunque *EvPe* sitúa los acontecimientos en Judea (5,15), no tiene ninguno de los nombres de lugar que aparecen en los RP canónicos. Su única referencia local (5,20), no presente en los sinópticos, “el velo del santuario de *Jerusalén*”, es información para los lectores, que sin ella quizá no sabrían de qué santuario se trataba. *EvPe* guarda silencio sobre la ida de los doce discípulos a *Galilea* después de la resurrección: se van a sus casas, y Simón Pedro y Andrés son situados de repente en el mar. ¿Tenía el autor de *EvPe* alguna idea más o menos precisa sobre la distancia a que Galilea y el mar se encontraban respecto a Jerusalén?

<sup>45</sup> Esto prueba, a mi entender, la extremada improbabilidad de la tesis de Crossan de que *EvPe* representa el RP cristiano más antiguo. En tal caso, los evangelistas canónicos, pese a tener un mejor conocimiento del ambiente y la historia de Palestina

bargo, para situar a ese autor no en el siglo I, sino en el II. La primera de ellas, ya apuntada, es que probablemente utilizó ecos de los evangelios canónicos de Mateo, Lucas y Juan (todos los cuales fueron compuestos en la última parte del siglo I), un uso indicativo de que *EvPe* no debió de existir antes del año 100<sup>46</sup>.

Además, el período comprendido entre 100 y 150 d. C. es el que correspondería a los rasgos teológicos que hemos visto. Ciertamente, el desarrollo relativo es siempre una guía dudosa para la datación de obras, puesto que teologías nuevas y viejas existen a la vez en diferentes lugares de la cristiandad. Pero hay varios escritos de la primera mitad del siglo II donde se descubren perspectivas teológicas similares a las de *EvPe*, las cuales van más allá de cuanto se encuentra en la mayor parte del NT, que fue escrito en el siglo I. Ya he señalado que *EvPe* comparte con el *Protoevangelio de Santiago* (generalmente datado hacia 150 d. C.) una tendencia a hacer visible la divinidad de Jesús escenificándola (*ProtEv* en su relato del nacimiento, *EvPe* al describir la salida del sepulcro), una dramatización sin paralelo en las descripciones canónicas de esos momentos de la vida de Jesús. La preferencia por “el Señor” en lugar de “Jesús” como medio referirse al Nazareno tiene un inicio canónico en Lucas pero se hace absoluta en *EvPe*; también es visible en la *Didajé* (8,2; 9,5; 11,2; 12,1, etc.). En cuanto a la designación del domingo como “el día del Señor” (*EvPe* 9,35; 12,50), que aparece en uno de los libros neotestamentarios de composición más tardía (Ap 1,10), se estaba ya extendiendo en la primera parte del siglo II (*Did* 14,1; *IgnMagn* 9,1)<sup>47</sup>. El ayuno conectado con el día de la muerte de Jesús (*EvPe* 7,27) tiene un paralelo en el espíritu de *Did* 8,1, que inculca ayunar el miércoles y el viernes<sup>48</sup>. La *Carta de Bernabé* y Melitón de Sardes manifiestan un antijudaísmo comparable a la animosidad

que el mostrado por el autor de *EvPe*, habrían respetado esta obra hasta el punto de convertirla en su fuente principal (!). Naturalmente, si se acepta la idea expresada por Crossan en *Cross* (405): “Creo muy probable que los más cercanos a Jesús no conocieran casi nada sobre los detalles de ese acontecimiento [la pasión]”, se eliminan los controles más externos para juzgar la datación.

<sup>46</sup> El griego de *EvPe* está marcado por rasgos clásicos ocasionales (aticismos, optativo) y se ha utilizado a veces para datar esta obra. F. Weissengruber (en Fuchs, *Petru-sevangelium*, 117-20) opina que la combinación de estilo narrativo y clasicismo recuperado era muy frecuente en la primera mitad del siglo II; pero muchos ponen en duda que sea posible establecer un contraste tan preciso con el griego del siglo I.

<sup>47</sup> Hay algún debate sobre si estos pasajes se refieren al Domingo de Resurrección o a los domingos en general (W. Stott, *NTS* 12 [1965-1966] 70-75).

<sup>48</sup> Al parecer, el ayuno en los días anteriores al Domingo de Resurrección había empezado a ser introducido en Roma hacia 120-130 d. C., en el papado de Sixto I y/o Telesforo. Cf. *Decretales Pseudo-Isidoriana*, ed. P. Hinschius (1883; reimp. Aalen: Scientia, 1963) 109-10.

perceptible en las páginas atribuidas a Pedro. (Perler, “Évangile”, se muestra decididamente convencido de la dependencia de Melitón con respecto a *EvPe*). Beyschlag, pues, acierta al apreciar en *EvPe* la atmósfera de la primera mitad del siglo II<sup>49</sup>.

En lo tocante al lugar de composición, aunque Mara (*Évangile*, 217-18) se inclina por Asia Menor, y los fragmentos de Oxyrhynchus sugieren la posibilidad de Egipto (apuntada anteriormente por D. Völter), Siria es la propuesta más común. A. F. J. Klijn<sup>50</sup> cree que antes de 150 d. C. había en Siria un texto de los evangelios y de Hechos coincidente con el *Diatessaron*, la *Epistula Apostolorum* y *EvPe*. El episodio de Serapión evidencia que *EvPe* se conocía en Rosos y Antioquía y al menos en ciertos círculos desde hacía bastante tiempo. Orígenes menciona *EvPe* después de una visita a Antioquía. La *Didascalia Apostolorum* fue escrita por un obispo en Siria hacia 200-225; la forma siríaca (sobre todo el cap. 21 = 5 versión latina) muestra conocimiento de *EvPe* (¿directo, o a través de un florilegio de pasajes del evangelio?). También se podrían señalar paralelos con la *Didajé* (muy probablemente compuesta en Siria), y es posible asimismo encontrar semejanzas con la alta cristología de Ignacio de Antioquía. Ya hemos hablado de paralelos en cuanto al estilo y el contenido entre *EvPe* y el *Protoevangelio de Santiago*, y éste, a juicio de H. R. Smid, “seguramente fue escrito en Siria”<sup>51</sup>. Hay en *EvPe* fuerte influencia de Mateo, un evangelio compuesto muy probablemente en los alrededores de Antioquía<sup>52</sup>. El conocimiento de elementos de los RP lucano y joánico también sería consonante con esa zona<sup>53</sup>. Tuviera o no origen antioqueno el autor de Lucas (lo tenía, en opinión de Fitzmyer, *Luke* I, 47), su otra obra, Hechos, muestra un indudable conocimiento de la comunidad cristiana de Antioquía. Yo me adhiero a la tradición antigua que asocia el final de la composición de Juan con Éfeso, frente a la opinión de algunos

<sup>49</sup> *Verborgene*, 46. Ésta ha sido la datación más habitual en el pasado y, entre los investigadores actuales, es seguida por Denker (entre las dos guerras judías), Johnson y Mara. Véase también Head, “Christology”.

<sup>50</sup> *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts: Part II, 1949-69* (NovTSup 21; Leiden: Brill, 1969) 25.

<sup>51</sup> *Proteuangelium Jacobi* (Assen: Van Gorcum, 1965) 22.

<sup>52</sup> J. P. Meier, en la obra que escribió con R. E. Brown (*Antioch and Rome* [Nueva York: Paulist, 1993] 45-84), cree que Mateo representa la perspectiva de la Iglesia antioquena entre 70 y 100 d. C., e Ignacio y la *Didajé*, la perspectiva de esa misma Iglesia después de 100 d. C.

<sup>53</sup> Es preferible aquí la cautela. Nuestro limitado conocimiento nos fuerza a hablar vagamente de una zona donde pudieron haber sido conocidos estos evangelios. Pero conviene dejar un margen a la posibilidad de que la composición fuera realizada en un lugar apartado y por un autor cuyos viajes lo hubieran puesto en contacto con diversas presentaciones cristianas de Jesús.

investigadores modernos aferrada a Antioquía (y basada casi exclusivamente en paralelos de ideas). No obstante, en los escritos de Ignacio aparece un vocabulario teológico atestiguado sólo en Juan, por lo cual es muy probable que, en la primera parte del siglo II, alguien de la zona de Antioquía hubiese conocido algunas características peculiares del RP joánico. Finalmente, la atribución a Pedro del apócrifo en cuestión puede constituir un indicio en sí. Es sabido que Pedro tuvo una destacada actuación en la Iglesia de Antioquía, porque fue allí donde, en los años cuarenta del siglo I, se produjo el incidente entre Pedro y Pablo descrito en Gál 2,11-14. Como señala Meier (*Antioch*, 24), fue Pablo, pese a su retórica, el que dejó Antioquía para no volver sino raramente; Bernabé se hizo seguidor de Pedro, y el evangelio de la zona de Antioquía, Mateo (16,18), señala a Pedro como la piedra fundamental de la Iglesia de Cristo. Así pues, un escritor de esa zona, al relatar la pasión de Jesús, bien podría haber hecho de Pedro el narrador<sup>54</sup>.

Aparte la cuestión del lugar físico, ¿qué contexto cristiano refleja *EvPe*? En teoría es posible que el autor perteneciera a un ambiente (p. ej., judeo-cristiano) y dirigiera sus palabras a otro (cristiano gentil); pero, en vista de los escasos indicios disponibles, es preferible soslayar tal complicación mirando *EvPe* como si el autor y su público fueran de un mismo ámbito. Dada la influencia de la Escritura en *EvPe*, algunos especialistas (como Denker, *Theologiegeschichtliche*, 78) han propuesto un contexto judeocristiano. Pero desde los primeros días del cristianismo, obras con mucho contenido escriturístico estuvieron dirigidas a públicos gentiles (gálatas), y, en el siglo II, el uso de las Escrituras entre los cristianos era de lo más habitual. La *Carta de Bernabé* está llena de citas y alusiones escriturísticas; pero el autor de un importante comentario sobre ella opina que fue escrita en

<sup>54</sup> El carácter seudónimo de *EvPe* ha sido a menudo mal entendido o mal representado en época anterior. Deseosos de defender el valor de los evangelios canónicos ante este nuevo descubrimiento, algunos estudiosos han presentado al autor como un falsario: tal fue el caso, p. ej., de Vaganay, quien de manera sistemática se refería al autor como "le faussaire", en un comentario que por lo demás ha supuesto una importante contribución. En el siglo II se desarrolló un conjunto de tradiciones que identificaban a los apóstoles Mateo y Juan como autores de evangelios que casi con seguridad ellos no escribieron; esas atribuciones acabaron antepuestas definitivamente a los respectivos evangelios. El autor de *EvPe* ha ido más allá al incorporar su atribución dentro del texto del evangelio que estaba escribiendo, como hizo también el autor del *Protoevangelio de Santiago* (25,1). El deseo de patrocinio apostólico y de credibilidad son probables motivos que podríamos atribuir al autor de *EvPe*; no hay absolutamente nada que muestre que deseaba engañar. Pero las actitudes despectivas hacia el autor de *EvPe* no han provenido sólo de estudiosos que pensaban que había utilizado secundariamente los evangelios canónicos; Gardner-Smith ("Date", 407) lo consideraba "crédulo, obtuso, incompetente".

la región siro-palestina, probablemente por un gentil<sup>55</sup>. Como he señalado en C, el autor de *EvPe* da la impresión de no conocer bien las costumbres judías y claramente considera los Ázimos como una fiesta de los judíos, un grupo del que él no parece sentirse miembro<sup>56</sup>. Si el sábado es mencionado en relación con los judíos (aunque sin mucho conocimiento de lo que les estaba vedado hacer en ese día), el domingo se ha convertido en el día del Señor. Es como si el autor y su público estuvieran emparentados espiritualmente con aquellos que, según Ignacio de Antioquía (*Ign-Magn* 9,19), "ya no observaban los mandamientos, sino que vivían con arreglo al día del Señor". Quizá era ese momento en el desarrollo cristiano en que ya no importaba mucho si se tenían antepasados judíos o gentiles; los creyentes en Jesús de un origen y otro se consideraban todos cristianos, mientras que "los judíos" eran un determinado grupo de no-cristianos. ¿Había por entonces algún conflicto con esos judíos? La presencia de polémica contra ellos en *EvPe* y de apologética implícita no lo prueba necesariamente. Un odio heredado hacia otro grupo religioso puede ser transmitido de generación en generación incluso cuando ha dejado de haber el menor contacto con ese grupo. Debemos reconocer, no obstante, que algunas referencias de *EvPe* a los judíos dejan percibir cierta actitud defensiva, como si ellos fueran enemigos de los cristianos cuando se escribió la obra: Pedro y sus compañeros se escondían porque eran buscados como malhechores y como si quisieran incendiar el santuario del templo (7,26); María Magdalena se sentía incapaz de hacer nada por el cuerpo de Jesús el día de la sepultura porque los judíos estaban inflamados de rabia (12,50). La cuestión se complica por otros pasajes, donde hay arrepentimiento por parte de los judíos (7,25; 8,28). En consecuencia, los juicios sobre la relación con los judíos en el ambiente de *EvPe* no dejan de ser sumamente especulativos.

Pasando a considerar un aspecto diferente, encuentro que el carácter distintivo de *EvPe* es posterior pero similar a aquel que dejó su marca en Mateo por los años ochenta o noventa del siglo I con la utilización de lo que he llamado material popular (§58, n. 41) para suplementar el RP marcano. Me refiero a elementos como el suicidio de Judas y las monedas contaminadas con la sangre inocente; el sueño de la mujer de Pilato; el lavarse éste las manos de la sangre de un justo, mientras que el pueblo asume la responsabilidad; los fenómenos que acompañan la muerte de Jesús (temblor

<sup>55</sup> P. Prigent, *Épître de Barnabé* (SC, 172) 22-24, 28-29.

<sup>56</sup> Una vez más, sin embargo, es necesaria la cautela. Tenemos, por ejemplo, el caso del cuarto evangelista: seguramente había nacido judío, pero no se consideraba tal porque las sinagogas que él conocía habían expulsado a creyentes en Jesús, con lo cual implícita o expresamente les habían dicho que ya no eran judíos (Jn 9,28.34).

de tierra, apertura de sepulcros, resurrección de los santos que dormían); la guardia en el sepulcro asustada por la bajada de un ángel y por una sacudida sísmica; y, fuera del RP, el relato sobre los magos y la estrella, más la matanza por Herodes de los niños de Belén. Antes, en el comentario, al hablar sobre los episodios peculiares del RP mateano señalé paralelos de *EvPe* con muchos de esos elementos. En particular argumenté que el autor de *EvPe* no sólo había oído la muy reelaborada forma mateana de la guardia en el sepulcro, sino que también había tenido acceso a una forma posterior y más desarrollada de ese relato que todavía conservaba la continuidad original. Entiendo, pues, que *EvPe* refleja un cristianismo popular tal como se entendía no en la importante ciudad de Antioquía, donde la lectura y la predicación en público implicaban un mayor control, sino en pequeñas poblaciones de Siria, como la misma Rosos, donde Serapión se encontró con el problema de *EvPe*<sup>57</sup>. Ésta no era una obra heterodoxa, sino que incorporaba muchos elementos imaginativos que iban más allá de los evangelios canónicos y de los escritos de obispos como Ignacio. En la mayor parte de los siglos, incluido el nuestro, la visión que los cristianos han tenido de Jesús ha deferido considerablemente de la que era expuesta desde los púlpitos como basada en la Escritura. Los elementos de piedad y fantasía populares han tendido a completar la imagen con una coloración que no se podía justificar intelectualmente con base en los evangelios escritos, pero que a su modo constituía un enriquecimiento extraordinario<sup>58</sup>. Incluso hoy día, la imagen que del nacimiento de Jesús tienen la mayoría de los cristianos es mucho más similar a la representada en los pesebres o belenes —al fin y al cabo provenientes de la inspiración de Francisco de Asís— que a lo narrado al respecto en Mateo o en Lucas. Igualmente, la imagen que desde el siglo I en adelante tienen de la pasión y muerte de Jesús la mayoría de los cristianos va más allá de lo que se encuentra en cualquiera de los evangelios canónicos o en el conjunto de todos ellos.

<sup>57</sup> Harnack (*Bruchstücke*, 37) imagina que *EvPe* pertenecía a un grupo extraeclesial en el sentido de no sentirse ligado por las tradiciones y normas de la gran Iglesia. No es ésa mi opinión: cristianos de todas las épocas, pese a considerarse leales con respecto a la Iglesia, han defendido posiciones teológicas divergentes de las sostenidas por los maestros oficiales (a veces, sin darse cuenta de tal divergencia), no porque fueran desobedientes, sino porque estaban imbuidos de la piedad e imaginación popular. Los de Rosos, que empezaban a leer *EvPe* públicamente, se consideraban aún integrados en la gran Iglesia; de lo contrario, no habrían pedido al obispo de Antioquía su dictamen sobre la cuestión.

<sup>58</sup> Lo popular desempeñó un papel especial no sólo porque *EvPe* estuvo fuera del proceso de predicación formativo del canon, sino también a causa de su coloración apocalíptica. Véase J. H. Charlesworth, "Folk Traditions in Jewish Apocalyptic Literature", en J. J. Collins / J. H. Charlesworth (eds.), *Mysteries and Revelations (Journal for the Study of Pseudepigrapha*, Sup. 9; Sheffield; Academic, 1991) 91-113.

Un reparo fundamental puesto a *EvPe* desde su descubrimiento hace más de un siglo es su falta de historicidad. Esta objeción ha procedido sobre todo de quienes suponen erróneamente que es histórico todo lo referido sobre la pasión en los evangelios del canon. Los RP canónicos son el producto de un desarrollo que ha entrañado un considerable grado de dramatización, por lo cual no pueden ser situados bajo la rúbrica de lo completamente histórico<sup>59</sup>. Creo indudable, sin embargo, que el RP de Marcos tiene un componente histórico mucho mayor que el RP de *EvPe*<sup>60</sup>, en parte porque el evangelio marcano representaba algo así como la predicación común que era asociada con la tradición apostólica: una línea de transmisión que ejercía control sobre el relato de los hechos básicos, pese a reajustes y simplificaciones. Ésta es la razón por la que recibió el reconocimiento oficial de la Iglesia (introducción en el canon) como escrito inspirado que recoge parte de lo dispuesto por Dios para el pueblo cristiano. Sobre relatos evangélicos como los de *EvPe*<sup>61</sup>, compuestos en círculos más populares, no se ejercía la misma influencia controladora, y la fantasía disponía de un mayor margen. Este tipo de relatos tenían la virtud de ayudar a los cristianos corrientes a imaginar cómo fue la pasión. Pero había dos problemas potenciales. En primer lugar, si los vuelos de la fantasía llegaban a conducir a la heterodoxia (y el siglo II era una época en que los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia estaban claramente marcados), las autoridades eclesiásticas tendían a prohibir los relatos que prestaban apoyo a esas ideas aberrantes. En tiempos de Serapión, algunos estaban utilizando *EvPe* como propaganda docética, quizá para subrayar que un Jesús que al morir no sintió dolor, o bien no era realmente humano, o bien no murió realmente<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Quiero poner de relieve que éste no es necesariamente un punto de vista "avanzado"; por ejemplo, fue adoptado con respecto a los relatos sobre el entero ministerio de Jesús por la Pontificia Comisión Bíblica y por el Concilio Vaticano II (*NJBC* 72,35.15).

<sup>60</sup> Mara (*Évangile*, 30) dice que el autor de *EvPe* no parece haber estado limitado por la verdad de los hechos, sino por la verdad de su interpretación. Pero ello implica que el autor de *EvPe* podía distinguir si lo que narra era históricamente cierto.

<sup>61</sup> En mis observaciones tengo en la mente evangelios apócrifos narrativos como *EvPe*, el *Protoevangelio de Santiago* y el *Evangelio de la infancia* de Tomás. Otra cosa son las colecciones no-canónicas de dichos atribuidos a Jesús, que a menudo tienen un enfoque planeado de un modo más cerebral. Aunque popularmente se tiende a hablar de "evangelios" gnósticos con referencia a los tratados pertenecientes a la colección de Nag Hammadi, muy pocos de esos escritos pretenden ser evangelios o se asemejan en algo a los canónicos.

<sup>62</sup> Espero que los cristianos de hoy reconozcan otra tendencia heterodoxa en *EvPe*: sus descripciones intensamente antijudías. En el NT hay antijudaísmo como resultado de polémicas entre los judíos que creían en Jesús y los que no, pero es más contenido que el de *EvPe* y *Bernabé*. Esto es un caso de lo que veo como una verdad más general: con frecuencia, entre los cristianos corrientes había (y hay) más hostilidad hacia los ju-

El segundo problema fue el que inicialmente condujo a *EvPe* al conflicto. Si estoy en lo cierto al sostener que *EvPe* nació como una producción popular, no gestada en la predicación de la Iglesia, entonces es evidente que, como sucede con una obra dramática, nunca tuvo como objetivo convertirse en discurso oficial. Pero los cristianos de Rosos habían empezado a leer *EvPe* públicamente, situándolo con ello a la altura de los evangelios canónicos, algo que Serapión no había visto hacer en Antioquía (aunque algunos de allí conocían *EvPe*, él no). La misma naturaleza del canon —la colección de libros que la Iglesia se ha comprometido a vivir como norma— hará que siempre plantee problemas este tipo de innovaciones.

¿Qué es una reacción medida frente a *EvPe* en el día de hoy? Ya he criticado la actitud condenatoria preponderante entre los primeros comentaristas de ese escrito, que consideraban a su autor un hereje o alguien hostil a la Iglesia con su canon de sólo cuatro evangelios, o bien veían en él un falsario que intentaba ganar crédito para un enfoque ahistórico de Jesús. Pero también he manifestado que no encuentro ninguna razón sólida para juzgar *EvPe* el RP más antiguo; como tampoco estoy de acuerdo con la tendencia simplista a ver en las obras extracanónicas la clave del verdadero cristianismo frente a la censura de mente estrecha representada por el NT canónico. De todos modos, aun comprendiendo que Serapión se encontraba ante un grave problema y que fue el sentido de la responsabilidad pastoral lo que en definitiva lo llevó a tomar medidas contra *EvPe* y, para los efectos prácticos, suprimirlo, creo que debemos estar agradecidos a la persona que enterró junto con un monje de la última parte del período patrístico un extraño librito de lecturas espirituales relativas a la vida futura. Así, tardíamente, nos proporcionó una visión del modo dramático en que unos cristianos corrientes del siglo II presentaban la muerte del Mesías. Detrás del drama, a su modo, *EvPe* proclamaba que Jesús era el Señor divino, triunfante sobre todo lo que sus enemigos pudieron hacerle mediante la crucifixión.

## Bibliografía

Esto es sólo una bibliografía básica. Bibliografías más completas, compuestas en diferentes años, se pueden encontrar en Vanagay, Mara, Fuchs y Crossan (*Cross*); Fuchs y Vanagay ofrecen además concordancias griegas.

díos que la perceptible entre los portavoces oficiales. Tal situación puede haberse dado también, a la inversa, en el judaísmo, si comparamos la Misná y los talmudes, de carácter más oficial, con el popular *Toledoth Yesbu*. Varias veces he citado obras dramáticas sobre la pasión como ejemplos de la tendencia a enriquecer el relato de la muerte de Jesús con imaginación popular, y a menudo se nota en ellas un marcado antijudaísmo.

- BEYSCHLAG, K., *Die verborgene Überlieferung von Christus* (Siebenstern Taschenbuch 136, Múnich 1969) 27-64.
- BROWN, R. E., "The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority", *NTS* 33 (1987) 321-43.
- CAMBE, M., "Les récits de la Passion en relation avec différents textes du IIe siècle", *FV* 81 (4; 1982) 12-24.
- COLES, R. A., "[Papyrus] 2949. Fragments of an Apocryphal Gospel (?)", en G. M. Browne et al. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri Vol. 41* (Londres: British Academy, 1972) 15-16.
- CROSSAN, J. D., *Four Other Gospels* (Minneapolis: Winston, 1985), esp. 124-81 sobre *EvPe*.
- , *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988).
- , "Thoughts on Two Extracanonical Gospels", *Semeia* 49 (1990) 155-68. Sobre *EvPe* y el *Evangelio secreto de Marcos*.
- DENKER, J., *Die theologieggeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums* (Europäische Hochschulschriften 23, 36; Bern/Frankfurt: Lang, 1975).
- DFWEY, A. J., "'Time to Murder and Create': Visions and Revisions in the Gospel of Peter", *Semeia* 49 (1990) 101-27.
- DIBELIUS, M., "Die alttestamentlichen Motiven in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannesevangeliums", *Beihefte zur ZAW* 33 (1918) 125-50. También en *DBG* I, 221-47.
- FUCHS, A., *Das Petrus-evangeliums* (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt B.2; Linz 1978). Contiene una concordancia.
- GARDNER-SMITH, P., "The Date of the Gospel of Peter", *JTS* 27 (1926) 401-7.
- , "The Gospel of Peter", *JTS* 27 (1926) 255-71.
- GREEN, J. B., "The Gospel of Peter: Source for a Pre-Canonical Passion Narrative?", *ZNW* 78 (1987) 293-301.
- HARNACK, A. (von), *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* (Leipzig: Hinrichs, 1893).
- HEAD, P. M., "On the Christology of the Gospel of Peter", *VC* 46 (1992) 209-24.
- JOHNSON, B. A., "Empty Tomb Tradition and the Gospel of Peter" (Tesis doctoral; Harvard Divinity School, 1996).
- , "The Gospel of Peter: Between Apocalypse and Romance", en *Studia Patristica* 16.2 (7th Oxford Congress, 1975; TU 129; Berlín: Akademie, 1985) 170-74.
- KOESTER, H., "Apocryphal and Canonical Gospels", *HTR* 73 (1980) 105-30, esp. 126-30 sobre *EvPe*.
- LAMBIASI, F., "I Criteri d'autenticità storica dei vangeli applicati ad un apocrifo: il Vangelo di Pietro", *BeO* 18 (1976) 151-60.
- LUHRMANN, D., "POx 2949: EvPt 3-5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts", *ZNW* 72 (1981) 216-26.
- MCCANT, J. W., "The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered", *NTS* 30 (1984) 258-73.
- MARA, M. G., *Évangile de Pierre* (SC 201; París: Cerf, 1973).
- NEIRYNCK, F., "The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark", en J.-M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity* (BETL 86; Leuven Univ., 1989) 123-75, esp. 140-57, 171-75 sobre *EvPe*. Reeditado en *NEv* II, 715-72.
- PERLER, O., "L'Évangile de Pierre et Méiton de Sardes", *RB* 71 (1964) 584-90.
- PILHOFER, P., "Justin und das Petrus-evangelium", *ZNW* 81 (1990) 60-78.
- RODRÍGUEZ RUIZ, M., "El evangelio de Pedro. ¿Un desafío a los evangelios canónicos?", *EstBib* 46 (1988) 497-525.

- SCHAEFFER, S. E., *The "Gospel of Peter", the Canonical Gospels, and Oral Tradition* (Union Theological Seminary [NYC] Ph.D. Dissertation [tesis doctoral]; UMI Dissertation Service, 1991).
- SCHMIDT, K. L., *Kanonische und Apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten* (Basel: Majer, 1944), esp. 37-78 sobre *EvPe*.
- STANTON, V. H., "The 'Gospel of Peter' and the Recognition in the Church of the Canonical Gospels", *JTS* 2 (1901) 1-25.
- SWETE, H. B., *Euaggelion kata Petron: The Akhmîm Fragment of the Apocryphal Gospel of St Peter* (Londres: Macmillan, 1893).
- TURNER, C. H., "The Gospel of Peter", *JTS* 14 (1913) 161-95.
- VANAGAY, L., *L'Évangile de Pierre* (EBib; París: Gabalda, 1930).
- VON SODEN, H., "Das Petrusevangelium und die kanonischen Evangelien", *ZTK* 3 (1893) 52-92.
- WRIGHT, D. F., "Apologetic and Apocalyptic: the Miraculous in the *Gospel of Peter*", en D. Wenham / C. Blomberg (eds.), *The Miracles of Jesus* (Gospel Perspectives 6; Sheffield; JSOT, 1986) 401-18.
- , "Four Other Gospels [by J. D. Crossan]: Review Article", *Themelios* 12 (2, enero 1987) 56-60, esp. 58-60.
- ZAHN, T., "Das Evangelium des Petrus", *NKZ* (1893) 143-218. Reeditado como libro.

## Apéndice II

### Fecha de la crucifixión (día, mes, año)

El estudio de esta cuestión tiene sentido sólo si suponemos que son fiables las mínimas referencias cronológicas ofrecidas en los evangelios (incluido *EvPe*), es decir, que Jesús murió en Jerusalén un día antes del sábado, en tiempo de Pascua, durante la prefectura de Poncio Pilato. Vamos a utilizar esas indicaciones temporales, intentando determinar lo siguiente acerca de la crucifixión:

- A. El día de la semana
  - B. El día del mes
    - 1. Aclaración de cinco cuestiones preliminares
    - 2. Base evangélica sobre la que datar la crucifixión en relación con la Pascua
    - 3. Intentos de solventar las discrepancias
    - 4. Breve estudio de la opinión adoptada en este comentario
  - C. El año
- Bibliografía

Aunque la discusión sobre cronología es técnica por su misma naturaleza, a menudo entraña las distintas percepciones de los estudiosos respecto al modo en que trabajaban los evangelistas.

#### A. El día de la semana

Marcos (15,42) identifica el día en que murió Jesús como "véspera sábado" (*prosabbaton*). Mateo, aunque no conecta el sábado relacionándolo con la crucifixión, indica de modo claro que es sábado el día siguiente al de la muerte de Jesús (27,62), puesto que cuando llega a su término empieza el primer día de la semana (28,1). Lucas (23,54) declara que el sábado estaba a punto de comenzar ("despuntaba"). Juan, por su parte, refiere medidas tomadas para evitar que los cuerpos sigan en la cruz a la

inminente llegada del sábado (19,31-37). Finalmente, *EvPe* 2,5 indica que Jesús morirá y será enterrado antes de que el sábado comience. A la vista de todo ello, poco tiene de extraño que la gran mayoría de los estudiosos comparta la idea de que Jesús murió en viernes, muerte que a veces es situada más específicamente en la tarde<sup>1</sup>.

Unos cuantos discrepantes han optado por el jueves o incluso el miércoles<sup>2</sup>, basándose principalmente en Mt 12,40: “El Hijo del hombre estará en el corazón de la tierra tres días y tres noches” (reflejado en 27,63). Un cálculo hacia atrás desde la noche del sábado lleva a la conclusión de que, para que se cumpliera la profecía, Jesús tenía que estar sepultado ya la noche del jueves (o la del miércoles, a la luz de Mt 28,1, que presenta a las mujeres yendo al sepulcro en el momento en que acaba de terminar el sábado y de comenzar el domingo, y por tanto, inmediatamente antes de la noche del sábado). Pero esa palabra profética constituye un eco explícito de los tres días y tres noches que permaneció Jonás en el vientre del pez (Jon 2,1) y es secundaria con respecto a las profecías sobre la resurrección del Hijo del hombre al tercer día (Mc 9,31; 10,34, etc.), que hacen la resurrección en domingo compatible con la muerte y sepultura en viernes. Todas las consideraciones que siguen están, pues, basadas en una hora diurna del viernes como momento de la crucifixión.

## B. El día del mes

Los evangelios no señalan para la crucifixión ningún día determinado del mes. Pero en el contexto de los días finales de la vida de Jesús todo hace

referencia a la Pascua, y los sinópticos mencionan los Ázimos. Quizá convendría recordar aquí la historia de esas dos fiestas.

En antiguos textos bíblicos que describían la Pascua (Ex 12,1-20; Lv 23,5-8; Nm 28,16-25), ésta dependía de la aparición de la luna nueva con que empezaba nisán<sup>3</sup>, porque la celebración de la fiesta llegaba con la luna llena de ese mes. En el crepúsculo que ponía fin al día 14 y daba inicio al 15 de nisán se mataba el cordero (o cabrito) y se rociaba con su sangre las dos jambas y el dintel de la casa. Esa noche, correspondiente al 15 (la noche de la luna llena), el cordero era asado y comido con pan ázimo (i. e., sin levadura) y hierbas amargas. El 15 de nisán comenzaba también la fiesta de los Ázimos, que duraba una semana. Ya seiscientos años antes de Jesús, ambas fiestas habían sido unidas en un período festivo que atraía multitudes al templo de Jerusalén<sup>4</sup>; y, al final, la matanza de los corderos fue considerada una tarea de los sacerdotes y pasó a adquirir las características de un sacrificio.

La relación cronológica entre la muerte de Jesús y la fecha de esas dos fiestas se complica por el hecho de que a primera vista hay una contradicción entre los sinópticos y Juan. La cena que Jesús celebró a última hora del jueves antes de ser arrestado era, según los sinópticos, la de Pascua. En cambio, según Jn 18,28, el viernes por la mañana, al celebrarse el proceso de Jesús ante Pilato, las autoridades y el pueblo judíos “no entraron en el pretorio para no contaminarse, a fin de poder comer la Pascua”, una fiesta que, según Jn 19,14, iba a empezar al día siguiente (i. e., la noche del viernes). Así pues, para los sinópticos, la cena de Pascua se celebró a última hora del jueves y Jesús murió en hora diurna del viernes, y para Juan

<sup>1</sup> Entre las indicaciones horarias pertinentes cabe señalar éstas: los sinópticos describen a Jesús al borde de la muerte hacia la hora nona (tres de la tarde: Mc 15,34; Mt 27,46; Lc 23,44); *EvPe* 5,15-20 sitúa la muerte de Jesús en el contexto del mediodía; y precisamente por entonces, la hora sexta (12.00), refiere Jn 19,14 que Jesús estaba ante Pilato en el pretorio.

<sup>2</sup> Hoehner (“Day”, 241-49) menciona a B. F. Westcott, J. K. Aldrich y R. Rush entre los que se decantan por el jueves, y a W. G. Scroggie como favorable al miércoles. Davidson (“Crucifixión”) opta también por miércoles, con el argumento de que el sábado mencionado por todos los evangelios como subsiguiente al día de la crucifixión era un “sábado anual”, y no un sábado semanal. Con “sábado anual” describe los días comprendidos en los períodos festivos en que había descanso del trabajo y asamblea relacionada con el culto. Encuentra “dos sábados anuales” conectados con la Pascua o los Ázimos: los días primero y último de los siete del período festivo (Lv 23,7-8). El primer “sábado anual” de la Pascua correspondiente al año en que murió Jesús duró la noche del miércoles y el día del jueves, y fue en horas diurnas del miércoles que precedía de inmediato al “sábado” cuando se procesó y crucificó a Jesús: un miércoles que era el 14 de nisán. Desafortunadamente es muy poco lo que ofrece como prueba de esto.

<sup>3</sup> Llamado también *abib* (Ex 13,4), nisán era el primer mes del año, si bien en otro calendario hebreo el año nuevo llegaba con el mes séptimo (*tishri*).

<sup>4</sup> La Pascua era la más antigua de ambas fiestas y provenía de la cultura pastoril, cuando Israel era un pueblo seminómada, que iba de un lado a otro con sus rebaños en busca de pastos. La fiesta de los Ázimos, que se celebraba al comenzar la cosecha de la cebada, fue implantada posteriormente, cuando los israelitas se hicieron agricultores después de su entrada en Canaán. Al principio, cuando el pueblo tenía que peregrinar al santuario central, la Pascua no era una fiesta (en el AT, sólo Ex 34,25 la califica de tal), ya que el cordero era matado y comido en casa; sólo al ser unida a los Ázimos se convirtió en una de las tres fiestas de peregrinación. Para la unión de los temas de los dos, véase Dt 16,2-3, donde, después de hablar del animal elegido para el sacrificio pascual, se dice: “Durante siete días lo comerás con pan ázimo”. Por el siglo I d. C., como veremos, los nombres se habían vuelto intercambiables. Hacia el siglo siguiente, “Pascua” había pasado a ser toda la fiesta, por lo cual “la fiesta de los Ázimos” nunca aparece en la literatura tanaítica (Zeitlin, “Time”, 46). Así, el midrás *Mekilta* (Pisha 7) sobre Ex 12,14 habla de “los siete días de la fiesta de Pascua”; y la Misná (*Pes.* 9,5) dice que, después de la salida de Egipto, “todas las generaciones tuvieron que observar la Pascua durante siete días”.



la cena pascual (no la “última cena”) tuvo lugar a última hora del viernes, pero no la pudo tomar Jesús porque antes, en hora diurna del viernes mismo, había muerto en la cruz. Antes de entrar en las complejidades de esta aparente contradicción detengámonos a considerar unas cuantas cuestiones preliminares.

### 1. *Aclaración de cinco cuestiones preliminares*

a) Se debate sobre cómo fueron contadas en los RP las horas tercia, sexta y nona, relacionadas con la sentencia y la crucifixión. ¿Eran los evangelistas que mencionan una o todas ellas de los que contaban las horas a partir de las seis de la mañana (con lo que tendríamos: tercia, 9.00 h; sexta, 12.00 h; nona, 15.00 h), o de los que lo hacían desde medianoche (tercia, 3.00 h; sexta, 6.00 h; nona, 9.00 h)? La mayoría de los estudiosos aceptan las 6.00 h como punto de partida. Sin embargo, con el propósito de armonizar datos evangélicos dispares, unos cuantos autores (como Walker, “Dating”, 294), dicen que se aplicaron los dos sistemas: p. ej., en Jn 19,14 Pilato tiene a Jesús ante sí a las seis de la mañana, porque se ha contado la “hora sexta” comenzando desde medianoche, y en Mc 15,25 Jesús es crucificado a las nueve, porque se ha calculado la “hora tercia” a partir de las seis de la mañana. En el comentario hemos visto que tales armonizaciones son innecesarias y no responden a la realidad; debemos, pues, aceptar en todos los casos el cómputo con inicio en las 6.00 h aunque permanezca la incompatibilidad de datos. No es demostrable que algún evangelista tuviera un conocimiento personal, cronológicamente exacto, de lo que ocurrió. Lo más probable es que encontrasen en la tradición una referencia temporal como “la hora sexta” (mencionada por todos) y la aplicasen a diferentes momentos de la pasión atendiendo a sus respectivos intereses narrativos y teológicos. Por fortuna, la cuestión del cómputo de las horas no reviste gran importancia para el estudio que ahora nos ocupa.

b) Hay también un debate en torno al comienzo del día. Cuando un evangelista hablaba de la víspera del sábado, ¿pensaba en un día que había empezado al ponerse el sol el jueves (y comprendía, por tanto, desde la noche del jueves hasta el final de las horas diurnas del viernes), o a medianoche (en el cálculo moderno, final del jueves y comienzo del viernes), o incluso al amanecer del viernes?<sup>5</sup> Una vez más en intentos de armonizar, algunos argu-

mentan que los evangelistas emplearon diferentes sistemas (judío, romano o griego local). En el comentario ya he objetado contra esta elusión de las dificultades por el camino de la armonización. El asunto que nos ocupa entraña una fiesta religiosa, y es incuestionable que en el calendario litúrgico judío el día empezaba al ponerse el sol. Además, la urgencia que envuelve el sepelio de Jesús en la tarde del viernes tendría poco sentido a menos que todos los evangelistas hubiesen calculado un día que a comenzar sin tardanza. Cuando sea importante, con vistas a ayudar a los lectores a mantener en la mente el difícil concepto de un día que empezaba en el ocaso, en lugar hablar de miércoles, jueves y viernes en referencia a los pertinentes momentos de la crucifixión, escribiré “miércoles noche/jueves día” (abrev., mn/jd), “jueves noche/viernes día” (abrev., jn/vd) y viernes noche/sábado día (abrev., vn/sd), respectivamente.

c) Con frecuencia se lee que, mientras que en Juan muere Jesús el día antes de Pascua, en los sinópticos eso sucede en la Pascua misma. La última parte de tal aserto no es exacta: ningún evangelio sinóptico menciona nunca la Pascua ni los Ázimos al situar temporalmente el arresto, los procesos, la crucifixión, la muerte y la sepultura. En sus descripciones de los últimos días de Jesús, las menciones de la Pascua en los sinópticos tienen que ver con los preparativos de la última cena o con la celebración de ésta<sup>6</sup>. Las últimas referencias sinópticas a la Pascua se encuentran en Mc 14,16; Mt 26,19; Lc 22,15, y las últimas a los Ázimos están en Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,7: todas *antes* de la parte de los evangelios que hemos considerado como el RP, el cual empieza después de la última cena. (Más adelante veremos la importancia de la precisión sobre este punto.) La expresión “fiesta” aparece en el RP (Mc 15,6; Mt 27,15 y el texto espurio de Lc 23,17) relacionada con la costumbre de soltar un preso “en una/la fiesta”. Pero aun cuando esa referencia sea a “la fiesta” de Pascua (como creo), no permite saber con seguridad en qué día, anterior o perteneciente al período festivo de ocho días de Pascua/Ázimos, está situada la acción.

bla popular la percepción del nacimiento del día con el amanecer, algo que sigue sucediendo hoy cuando, según el calendario, el día empieza a medianoche. Esto dejó su marca en el empleo del verbo “despuntar” para el comienzo vespertino de un domingo en Mt 28,1 y *EvPe* 9,35: los respectivos autores no se refieren al domingo sobre las cinco la mañana, sino a lo que para nosotros sería el sábado poco después del crepúsculo. Nótese que Mateo ha omitido de Mc 16,2 “muy temprano” y “cuando el sol había salido”, y que en *EvPe* 11,45, después de los acontecimientos del sepulcro, es todavía de noche.

<sup>6</sup> La explicación adelantada en Mc 14,1-2 de que “la Pascua y los Ázimos era después de dos días” y las autoridades no querían prender a Jesús y matarlo en la fiesta (un pasaje que será analizado más adelante) puede parecer una posible excepción. Pero, de hecho, ese pasaje no lleva a situar el arresto y la muerte de Jesús en la fiesta misma.

<sup>5</sup> Para información véase Zeitlin, “Beginning”, con la advertencia de que su utilización de la Misná para determinar el modo de cálculo en el período anterior al año 70 no deja de suscitar alguna reserva. Permítaseme señalar entre paréntesis que, aunque en el calendario judío el día empezaba con el ocaso, probablemente influyó en el ha-

d) El hebreo *pesah* y el griego *pascha* son términos ambiguos, que pueden hacer referencia ya a la fiesta en sí de la Pascua, ya a la matanza del cordero o cabrito pascual y a la cena subsiguiente. Para una mayor claridad (y sólo en lo que sigue en esta subsección B del presente apéndice), utilizaré “Pascua” con mayúscula para la fiesta y “pascua” con minúscula para la matanza sacrificial y la cena). En cinco casos marcanos de *pascha* correspondientes a los últimos días de Jesús se percibe variación en el uso: 14,1 nos dice que la Pascua era “después de dos días”; 14,12 menciona primero el día en que se sacrificaba la pascua y luego habla de preparar lo necesario para comer la pascua; 14,14 expresa el deseo de Jesús de “comer la pascua con mis discípulos”; y 14,16 refiere que “prepararon la pascua/Pascua” (presumiblemente, la comida pascual pero también la Pascua en el sentido de fiesta).

e) El reconocimiento de esa ambigüedad nos conduce a otra que tiene sus raíces en la prescripción de Ex 12,6 de que el cordero o cabrito debe ser guardado hasta el día 14 del mes (nisán, en nomenclatura posterior) y luego matado “entre dos luces”. En la época primitiva de la historia de Israel, cuando el que mataba el animal era el cabeza de familia, supuestamente “entre dos luces” significaba entre el crepúsculo (la claridad aún existente después de la puesta del sol) y la oscuridad de la noche. Por tanto, se mataba al animal al final de un día (el 14) y se celebraba la cena al comienzo del día siguiente (el 15). Más tarde, cuando el desarrollo de tal práctica condujo a la inmolación sacrificial de los corderos a manos de los sacerdotes en el recinto del templo de Jerusalén, hubo necesidad de más tiempo para matar miles de esos animales llevados por las familias que deseaban observar la fiesta. Como consecuencia de ello, la matanza empezaba a primera hora de la tarde (cuando el sol había *empezado* a descender), y a veces había casi seis horas de separación entre el sacrificio en el 14 de nisán y la cena que tenía lugar en la noche que daba inicio al día 15. De este modo, la cuestión de qué día era considerado el de la Pascua adquiere importancia al tratar sobre la práctica en tiempos de Jesús. (En el judaísmo moderno, donde ya no hay inmolación de animales en recinto sagrado y donde el pan sin levadura desempeña un papel principal, la Pascua es el 15 de nisán, el primer día de los Ázimos, un día que empieza con la cena pascual.) Las referencias sobre este punto que se encuentran en el AT, el NT, Josefo y Filón no son siempre precisas, en parte por la evolución histórica que acabo de señalar y en parte porque *pesah* y *pascha* pueden significar la fiesta, la matanza o la comida, como he explicado en *d*. Por un lado, Lv 23,5-6 declara con precisión: “La Pascua del Señor se celebra el día 14 del primer mes, en el crepúsculo. El día 15 de ese mes es la fiesta de los Ázimos, en el honor del Señor”. También es claro Nm 28,16-17: “El día 14 del primer mes es la Pascua del Señor, y el día 15 de este mes es la

fiesta de peregrinación”. Asimismo, Josefo (*Ant.* 3,10.5; §248-49) afirma: El 14 de nisán “ofrecemos el sacrificio llamado *pascha*. [...] El día 15 la Pascua va seguida de la fiesta de los Ázimos”. Nuevamente Filón (*Sobre las leyes especiales* 2.27-28; §145, 149, 150, 155) relaciona la Pascua con el día 14, y con el 15 el comienzo de la fiesta de los Ázimos. Por otro lado, Josefo puede no hacer distinciones: “Cuando llegaba el día de los Ázimos sacrificaban la pascua” (*Ant.* 9.13.3; §271)<sup>7</sup>, y “Cuando llegaba el día de los Ázimos, el 14 del mes...” (*Guerra* 5.3.1; §99). Probablemente, en esta misma línea de imprecisión se encuentra Mc 14,12 (copiado por Lc 22,7): “El primer día de los Ázimos, cuando sacrificaban el cordero pascual”, puesto que, sobre el papel, el sacrificio del cordero tenía lugar el día 14, y el primer día de los Ázimos (cuando se *comía* el cordero) era el 15<sup>8</sup>. Vemos, por tanto, que en el siglo I d. C. las dos fiestas se habían fundido de tal modo que con frecuencia, en el habla corriente, ya no se distinguía entre ellas. En cualquier caso, esto nos invita a ser cautos frente a la afirmación de que mientras que Juan sitúa la muerte de Jesús en la víspera de la Pascua, los sinópticos conectan esa muerte con la Pascua misma (una afirmación contra la que he argüido en el apartado *c* por otro motivo). Si según el calendario religioso el 14 de nisán, cuando se sacrificaban los corderos, era la Pascua, y la cena pascual se celebraba al comenzar el 15, que era el primer día de los Ázimos, entonces, según Juan, Jesús murió en la Pascua y, según los sinópticos, el día subsiguiente a ella, es decir, el primero de los Ázimos. Al menos en la subsección en que nos encontramos, donde busco precisión para evitar que la cuestión de qué día era considerado el de Pascua cree confusiones, hablaré de un modo que, a mi entender, es inobjetable. Según Juan, la muerte de Jesús ocurrió la tarde del día en que los corderos eran sacrificados en el recinto del templo y antes de la cena pascual (por tanto, el 14 de nisán); según los sinópticos, Jesús murió dentro en las horas diurnas subsiguientes a una cena pascual celebrada con sus discípulos (por tanto, el 15 de nisán).

## 2. Base evangélica sobre la que datar la crucifixión en relación con la Pascua

En los sinópticos y en Juan se hacen con cierta anticipación referencias a la Pascua, que sirven para situar la pasión de Jesús, y también refe-

<sup>7</sup> También *Ant.* 18.2.2; §29: “La fiesta de los Ázimos, que llamamos Pascua”.

<sup>8</sup> Igualmente, con arreglo a tal distinción, Mt 26,17 sería impreciso, puesto que en ese pasaje los discípulos preguntan el primer día de los Ázimos dónde quiere Jesús que sea preparado el cordero pascual.

rencias más próximas que relacionan con la Pascua distintos episodios desde la última cena hasta la sentencia de Jesús. Van a ser estudiadas en este orden: a) referencias anticipadas sinópticas; b) referencias próximas sinópticas; c) referencias anticipadas joánicas; e) referencias próximas joánicas.

a) *Referencias anticipadas sinópticas.* Muchos estudiosos sitúan el comienzo del RP marcado en 14,1-2: “Pero la Pascua y los Ázimos era después de dos días, y los jefes de los sacerdotes y los escribas buscaban cómo, después de haberlo capturado con engaño, podrían darle muerte. Porque decían: ‘No en la fiesta’, no sea que haya un tumulto del pueblo” (véase Mt 26,1-5; Lc 22,1-2). El indicador temporal de la primera línea suele considerarse importante, no sólo porque Marcos es tenido por el evangelio más antiguo, sino porque muchos juzgan que este pasaje daba inicio al RP premarcano, más antiguo todavía. Pero plantea notables dificultades. La palabra *pascha* aparece de nuevo cuatro veces en esa secuencia de la pasión marcada (14,12.14.16), y en todos los casos alude a la inmolación/comida pascual. ¿Proviene de la misma fuente esas cuatro menciones y esta referencia a la fiesta de Pascua? Si no, ¿cuál es la más original?

Dos obstáculos surgen a la hora de establecer tal conexión. Ante todo, la noticia de 14,1-2 es la primera capa de un típico “emparedado” marcado, en una distribución de tres episodios que puede ser esquematizada de este modo:

A. Una acción incipiente o deseada que requerirá tiempo para ser llevada a cabo.	→	B. Un episodio separado que cubre un espacio intermedio y complementa el tema de A.	→	A'. Reanudación de la acción de A.
--	---	---	---	------------------------------------

En Mc 14,1-11, el pasaje recién mencionado en que se planea dar muerte a Jesús (14,1-2) sirve como A; va seguido de la escena B sobre la mujer que derrama perfume sobre la cabeza de Jesús en Betania (14,3-9), anticipando la unción de su cuerpo para la sepultura (14,8); por último

<sup>9</sup> Se discute sobre si “la fiesta” alude aquí a la de Pascua, a la de los Ázimos o a ambas. Como hemos visto, clásicamente tal referencia era a los Ázimos; pero en el siglo I el uso estaba cambiando, por lo cual “fiesta” indicaba cada vez con más frecuencia la Pascua, en lugar de los Ázimos, significado este último que no tardaría en ser abandonado por completo. Cuando Marcos reanuda el tema en 14,12-16 vuelve a mencionar los Ázimos una vez sola, y la Pascua cuatro veces. Si bien es dudoso que estableciera entre ambas fiestas la distinción del calendario, la Pascua predominaba en su mente.

14,10-11, que funciona como A', retoma la acción de A cuando Judas se presenta ante los jefes de los sacerdotes con el ofrecimiento de entregarles a Jesús. Si tomásemos tal cual la secuencia de los tres episodios tendríamos que preguntarnos cuánto tiempo se empleó en ellos de los dos días pasados los cuales era la Pascua y los Ázimos. Si entendemos la secuencia como puramente literaria, la unción realizada por la mujer se convierte en un episodio no datable<sup>10</sup> utilizado como relleno (de ahí el nombre de “emparedado” aplicado a tal construcción) entre dos partes de un mismo episodio sobre una conspiración contra Jesús de las autoridades judías asistidas por Judas, episodio con el indicador de que la Pascua era “después de dos días”. (Aunque Mt 26,1-14 sigue la secuencia tripartita marcada, Lc 22,1-6 omite el episodio de la unción por la mujer [véase 7,36-50], presentando como una unidad la conspiración y la traición de Judas.)

El segundo obstáculo es que si el dato de que “la Pascua y los Ázimos era después de dos días” estaba unido originalmente a la conspiración, ¿especificaba la fecha en que los jefes de los sacerdotes y los escribas buscaban el modo de echar mano y matar a Jesús, o la fecha en que Judas fue a ofrecerseles? Y ¿qué precisa fecha se calcula en relación con “la Pascua y los Ázimos”? ¿Piensa Marcos en dos días hasta el 14 de nisán o hasta el 15? (Más adelante veremos la imprecisión de Marcos al referirse a las fiestas.) Calculando hacia atrás un espacio de dos días desde esas dos fechas, la que nos ofrece 14,1 quedaría fijada en un principio como el 12 ó 13 de nisán. Pero Holtzmann, Swete, Turner y otros objetan que “después de dos días” no es tan fácil de calcular. Así como “después de tres días” de Mc 8,31; 9,31 se cumple en la resurrección al tercer día, piensan que “después de dos días” podría significar la Pascua en el segundo día, razonamiento que fijaría la fecha de 14,1 como el 13 de nisán. (Esa analogía de la resurrección tiene, sin embargo, sus propios problemas.)

b) *Referencias próximas sinópticas.* Mc 14,12 pasa de lo que acaba de ser objeto de nuestra atención a referir: “Y el primer día de los Ázimos, cuando sacrificaban el cordero pascual, sus discípulos le dijeron: ‘¿Adónde quieres que, habiendo ido, preparemos [lo necesario] para que comas la pascua?’” Luego dos discípulos van a Jerusalén y encuentran una sala donde Jesús puede comer la pascua (i. e., el cordero/comida pascual) con sus discípulos (14,16). “Y cuando había venido el atardecer, Jesús llega con los Doce; y reclinándose con ellos y comiendo, dijo...” (14,17-18). Antes, en B, 1e, vimos que frecuentemente había imprecisión sobre la datación de la Pascua cuando se fundió con la fiesta de los Ázimos. Lv 23,6 sitúa “el primer día de los Ázimos” en el 15 de nisán; de hecho, en el AT, nunca se

<sup>10</sup> En Jn 12,1-8, María unge a Jesús los pies en Betania “seis días antes de Pascua”.

llama al 14 de nisán “el primer día de los Ázimos”<sup>11</sup>. Pero el resto de la descripción de Marcos corresponde a lo que sabemos del día 14 de nisán: p. ej., el sacrificio de los corderos y la realización de los preparativos para la cena pascual. Ésta se celebraba una vez que el día 14 había concluido con la puesta del sol y daba paso al 15 de nisán. (Los paralelos mateano y lucano apuntan en la misma dirección; y en ninguno de los sinópticos se vuelve a mencionar la Pascua después de esta referencia, como quedó señalado en B,1c.). Así pues, la comida descrita (la última cena), que Jesús celebró con los Doce, debió de ser pascual (como se especifica en Lc 22,15). Por la lógica de la secuencia temporal —no por indicación expresa de los sinópticos—, los acontecimientos que suceden a continuación en las horas de la noche (oración en Getsemaní, arresto, proceso judío) y en las diurnas (proceso romano, crucifixión, muerte, sepultura) tuvieron lugar el mismo día: el 15 de nisán, un jn/vd. (La mayor parte de los comentaristas añadirían “en la Pascua”; pero ya hemos visto que, en teoría, la Pascua era por entonces, probablemente, el día 14, el del sacrificio de los corderos, no el de su consumo. Menos discutible es que el día 15 correspondía al primero de los Ázimos según el calendario religioso.)

Muchos estudiosos aceptan el 15 de nisán como la fecha más probable para la crucifixión, entre ellos Baur, W. Bauer, Dalman, Edersheim, Jeremias, J. B. Lightfoot, Schlatter y Zahn. A menudo, al menos implícitamente, parte de su lógica es que Marcos conserva la tradición más antigua. La principal razón para dudar de esta cronología es la cantidad de actividad que los sinópticos sitúan en una fiesta solemne: una multitud sale de Jerusalén para arrestar a Jesús; se celebra una sesión del sanedrín para sentenciarlo a muerte; autoridades del sanedrín y multitudes van a ver al gobernador romano; Simón de Cirene viene de los campos (Mc 15,21); mucha gente pasa por el lugar de la crucifixión (15,29); compra de un lienzo (15,46). Jeremias (*JEWJ*, 74-76) alega que en la tradición judía se pueden encontrar indicios de admisión de cada una de esas acciones en una fiesta; pero dejando a un lado los debates sobre los distintos puntos señalados por este autor<sup>12</sup>, la acumulación de tanta actividad en una fiesta resulta poco

<sup>11</sup> Sobre discutidos pasajes rabínicos, véase *JEWJ*, 17, n. 2. En Mc 14,12, algunos tratan de entender el griego *prōtē* (“primero”) como *pro*: “el día antes de los Ázimos”, o postulan un original arameo mal interpretado, que tenía que haberse traducido realmente como “antes del primer día de los Ázimos” (véase *EvPe* 2,5c). Muy probablemente estamos ante composición descuidada, donde lo que realmente quiere decir Marcos en 14,12 es aclarado con la segunda frase, por lo cual se podría hacer la paráfrasis siguiente: “Y el día inicial de los Ázimos/Pascua, cuando sacrificaban los corderos”.

<sup>12</sup> Muchos de los textos judíos citados proceden de tiempos muy posteriores a los de Jesús, por lo cual son de dudosa aplicación. En particular, algunos estudiosos han

verosímil. Además, todo ese ajeteo contra Jesús en día tan señalado parece incompatible con el deseo expresado por los jefes de los sacerdotes y los escribas de que el arresto y la muerte de Jesús no debían ocurrir en la fiesta, no fuera a haber un tumulto del pueblo (Mc 14,1-2).

c) *Referencias anticipadas joánicas*. Habiendo informado de una reunión del sanedrín de la que resultó un plan para matar a Jesús (11,45-53) y la huida de Jesús a Efraín (11,54), Juan indica que “estaba cerca la Pascua de los judíos, y muchos subieron del país a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse” (11,55). Aunque la situación es similar a la de las referencias adelantadas sinópticas examinadas en a, “estaba cerca” de Juan informa más vagamente que “después de dos días” de Mc 14,1. La proximidad de la Pascua es causa de que mucha gente suba a Jerusalén para la fiesta a fin de purificarse. Juan no indica cuánto va a durar esa presencia de forasteros, si bien cabe suponer que no menos de siete días<sup>13</sup>. Luego se nos dice (Jn 12,1) que seis días antes de Pascua fue Jesús a Betania, donde María le ungió los pies con un perfume, guardado para cuando él recibiera sepultura<sup>14</sup>. Nótese que Juan narra de modo sucesivo los mismos episodios que Mc 14,1-11 entrelazó. En aquel “emparedado”, Marcos incluyó la noticia de que la Pascua era después de dos días. ¿Hasta qué punto es creíble, entonces, la datación por Juan de la escena de Betania seis días antes de Pascua? Todo lo que sabemos es que Juan (a diferencia de la línea seguida en 1,29.35.43; 2,1) no señala una sucesión de días antes de llegar a la víspera de Pascua: sólo menciona como día intermedio el “día siguiente” de 12,12ss, en que una multitud recibe con ramos de palma a Jesús al entrar él en Jerusalén.

d) *Referencias próximas joánicas*. Juan tiene una referencia próxima a la Pascua en el contexto de la cena de Jesús con sus discípulos: “el día antes de la fiesta de Pascua” (13,1). Se halla al comienzo de una introducción general a la segunda parte del evangelio, la cual comienza con una cena celebrada la noche antes de la muerte de Jesús. A diferencia de los evangelistas sinópticos, más específicos en sus referencias cronológicas a la cena, Juan no

puesto objeciones al argumento de Jeremias de que la sesión del sanedrín en día festivo estaba justificada desde el punto de vista judío por la urgente necesidad de librar al pueblo de un falso profeta (*JEWJ*, 78-79).

<sup>13</sup> Sobre la costumbre de purificarse antes de celebrar una fiesta, cf. Nm 9,10-11; 2 Cr 30,16-18; Josefo, *Guerra*, 1.11.6; §229; Hch 21,24-27. En Nm 19,11-12 se decreta un período de impureza de siete días para quien toque un cadáver y una purificación con agua los días tercero y séptimo después de contraer la impureza. En relación con los Ázimos, la purificación tenía lugar probablemente los días 10 y 14 de nisán.

<sup>14</sup> ¿Podría ser esto comparado con una purificación en el primer día del período de siete mencionado en la nota precedente?

indica que esa comida de Jesús con sus discípulos sea pascual. Antes al contrario, cuando transcurrida una parte de ella abandona Judas el cenáculo, algunos de los que están a la mesa piensan que Jesús le ha mandado que salga a comprar lo necesario para la fiesta (13,29). Como Juan no menciona otra fiesta que la Pascua (no los Ázimos), y la cena es el componente principal de ella, sin duda se trata de una indicación de que la comida pascual todavía pertenece al futuro. Juan se aparta aún más de los sinópticos continuando con sus referencias cronológicas en la parte de la narración situada en la parte diurna del mismo día y aplicándolas fuera del círculo de Jesús a “los judíos” en general. Así, cuando a la mañana siguiente en el pretorio de Pilato está a punto de comenzar el proceso de Jesús, los judíos (dirigentes y pueblo: véase 18,35.38) procuran no contraer impureza que les impida comer la pascua. Y estando el proceso cerca de su fin<sup>15</sup>, cuando Pilato lleva a Jesús fuera y se sienta en el tribunal, encontramos la indicación temporal de que era el día de preparación para la Pascua (19,14)<sup>16</sup>. Sin duda, pues, Juan presenta la fatídica noche y las horas subsiguientes (es decir, jn/vd) como el 14 de nisán, el día anterior al de la comida pascual<sup>17</sup>.

Los especialistas que prefieren la cronología de Juan a la de los sinópticos constituyen probablemente una mayoría. Entre ellos figuran, por ejemplo, Blinzler, Brooke, Burkitt, Cadoux, Dibelius, Hoskyns, T. W. Manson, C. G. Montefiore, G. Ogg, Peake, Rawlinson, Sanday, Strachan, Streeter y Taylor, pese a la tendencia de sus adversarios a citar el principio general de que no se puede esperar una relación histórica de Juan. A mi juicio tal principio es tan poco válido como la tesis, anterior, de que el cuarto evangelio tiene como autor al más cercano a Jesús de los testigos presenciales (Juan, hijo de Zebedeo) y que, por tanto, es el más histórico de todos los evangelios. Ninguno de los cuatro evangelios canónicos es pura historia; todos conservan tradiciones más antiguas transformadas mediante la reflexión

<sup>15</sup> En medio del proceso, Jn 18,39 habla de la costumbre judía de soltar un preso en Pascua; pero esa referencia no nos permite saber si la Pascua está a punto de empezar o ya ha tenido comienzo.

<sup>16</sup> C. C. Torrey (*JBL* 50 [1931] 227-41) intenta cambiar el sentido de esto alegando que *paraskeuē* (día de preparación) equivalía simplemente al hebreo/arameo *erebl'arubā* (“víspera”), que designaba por excelencia la víspera del sábado, i. e., el viernes. Por tanto, según Torrey, Juan no se refería al día de preparación para la Pascua, sino a un viernes dentro de la semana de Pascua. Pero S. Zeitlin (*JBL* 51 [1932] 263-71) demuestra que esto no es justificable sobre la base de indicios semíticos, y por mi parte ya he apuntado (tomo I, pp. 994-95) que la connotación griega de “preparación” no debe ser descartada en una expresión fija.

<sup>17</sup> Aunque con arreglo al calendario más antiguo, el 14 de nisán, cuando se sacrificaban los corderos, pudo ser la Pascua (B,1e, *supra*), para Juan lo era el día 15, cuando se tomaba la comida pascual.

teológica y reunidas con fines misioneros o pastorales. Cuando hay discrepancia entre ellos, ningún principio general resuelve la cuestión de qué merece mayor crédito. La cronología joánica encuentra apoyo en *EvPe* 2,5c, donde Jesús es entregado para su ejecución “antes del primer día de su fiesta de los Ázimos”, y en el Talmud babilónico (*San* 43a): “En la víspera de Pascua fue colgado Yeshu”. (Ambas referencias, no obstante, pueden ser resultado del influjo indirecto de Juan<sup>18</sup>.) Probablemente, el argumento más persuasivo para los que aceptan la datación joánica de la crucifixión es que muchas de las acciones descritas como sucedidas en jn/vd no ocurren en un día de fiesta. Pero puede ser erróneo suponer que el 14 de nisán, el día en que se sacrificaban los corderos en el recinto del templo, no era festivo. Aunque fuera considerado simplemente como un “día de preparación para la Pascua” (Jn 19,14), según normativa judía posterior, como quedó explicado en el comentario, algunas de las actividades narradas estaban prohibidas también en la víspera de una fiesta; v. gr., un proceso judío por un delito capital. No hay certeza, sin embargo, respecto a cuántas de esas prohibiciones se encontraban ya en vigor en el siglo primero<sup>19</sup>.

### 3. Intentos de solventar las discrepancias

Hemos visto que todos los evangelios sitúan la muerte de Jesús en víspera de sábado, es decir, en un jn/vd. Hemos visto también que con sus indicaciones de que la cena celebrada por Jesús con sus discípulos tenía carácter pascual, los evangelistas sinópticos dan a entender que ese jn/vd era el 15 de nisán. Ahora bien, los pasajes joánicos que refieren los sucesos del jueves noche y del viernes día indican que el jn/vd era el 14 de nisán, el día anterior (de preparación) al 15, en que correspondía comer la pascua. Los intentos de solventar esta discrepancia entre los sinópticos y Juan cubren toda una gama que va desde afirmar que ambas cronologías son ver-

<sup>18</sup> En el siglo II, los cristianos llamados “cuartodecimanos” (del lat. *quartodecimanus*, “del día decimocuarto”) sostenían que la Pascua debía ser celebrada siempre el 14 de nisán, independientemente del día en que cayera. G. Ziener, “Johannesevangelium und urchristliche Passafeyer”, *BZ* 2 (1958) 263-74, encuentra el origen del cuarto evangelio en una primitiva celebración pascual judeocristiana de tipo cuartodecimano, por lo cual la datación joánica no tendría más que un valor litúrgico. Sin embargo, la mayor parte de los especialistas entienden la relación en la dirección opuesta: la datación de Juan contribuyó a la práctica cuartodecimana.

<sup>19</sup> Sabemos que por aquella época había cierto respeto por las vísperas. Jdt 8,6 refiere que Judit no ayunaba las vísperas de los sábados ni las de los novilunios, si bien no dice nada de las vísperas de las grandes fiestas. Posteriormente, la Mísna (*Pes*. 4,5) informa de que, en víspera de la Pascua, en Judea se desarrollaba la actividad normal hasta mediodía, mientras que en Galilea no se trabajaba en absoluto.

daderas, aunque prefiriendo una a la otra, hasta sostener que ninguna lo es. Lo más fácil sería aceptar una de las dos presentaciones como más probable. Ello no resuelve necesariamente la cuestión de la historicidad, aunque muchos comentaristas combinan la búsqueda de lo que pretendió el evangelista con un análisis de lo que realmente ocurrió<sup>20</sup>. Sin embargo, en la discutible pretensión de que los evangelios tienen que ser históricos hay a menudo un deseo de armonizar las dos formas. Veamos algunas de las propuestas más destacadas.

a) Tanto los sinópticos como Juan están en lo cierto, y pueden ser armonizados *reordenando la secuencia*. A menudo esta solución se basa en la vieja tesis de que el autor de Juan conocía los sinópticos y escribió para suplementarlos, en la idea de que sus pasajes serían intercalados con los de ellos (pero olvidándose, por desdicha, de ofrecer alguna guía para hacerlo). La versión árabe del *Diatessaron* de Taciano sitúa Jn 13,1-20 (una cena celebrada con anterioridad a la Pascua) antes del relato sinóptico de la última cena (pascual). Esto deja sin explicar la referencia de Jn 18,28, donde los judíos no han tomado aún su comida de Pascua. Por tanto, para que tal reordenación sea verosímil tiene que ser combinada con otras propuestas: p. ej., las autoridades judías pospusieron la celebración de su comida pascual hasta después de la muerte de Jesús, su archienemigo (idea tan antigua como Crisóstomo)<sup>21</sup>. En conjunto, a mi entender, esta solución presupone un interés en la armonización de secuencias totalmente ajeno a los evangelistas y en algunas de sus combinaciones postula una conducta de los judíos poco verosímil.

b) Tanto los sinópticos como Juan están en lo cierto porque *había dos celebraciones de la Pascua en días consecutivos*<sup>22</sup>. Algunos estudiosos apoyan

esta posibilidad basándose en la conocida disposición de la Ley de que aquellos a quienes no hubiera sido posible celebrar la Pascua el 14 de nisán podían hacerlo el 14 del mes siguiente (Nm 9,10-11). En realidad, sin embargo, esa "cláusula de excepción" parece más bien negar la posibilidad legal de celebrar la Pascua en dos días consecutivos de nisán. (Como muestra Nm 9,13, la Ley podía ser dura con los que no cumplían con el precepto pascual, precisamente por la existencia de una alternativa.) Quienes adoptan la teoría de los dos días sucesivos suelen señalar que la Pascua (el plenilunio) se calculaba desde que se *veía* la luna nueva al comienzo de nisán, visión que podía variar según las distintas regiones. (De hecho, los antiguos judíos tenían buenos conocimientos astronómicos que podían representar una ayuda para el ojo desnudo.) Otra alegación, muy justificada en sí, es que las distintas referencias veterotestamentarias sobre cómo celebrar las fiestas no siempre concordaban, puesto que reflejaban diferentes prácticas, cambiantes con el paso de los siglos, y su interpretación era fuente de discrepancias entre los judíos. Ciertamente había disensiones sobre algunos datos cronológicos pertinentes a la Pascua/los Ázimos y también respecto a cuándo celebrar la fiesta de las semanas<sup>23</sup>. Al juzgar las variantes de este enfoque hay que reconocer que los sinópticos incluyen referencias temporales en la cena privada de Jesús con sus discípulos, mientras que en Juan encontramos una cronología pública. Pero la celebración de la cena pascual en Jerusalén dependía de cuándo los sacerdotes mataban los corderos en el templo, poniéndolos a disposición de la gente, y tal condicionante público impedía las decisiones calendáricas privadas. Entre los enfoques de la teoría de los dos días consecutivos cabe señalar los siguientes:

<sup>20</sup> Queda aún la cuestión de si alguno de los evangelistas tenía un conocimiento personal del día exacto en que Jesús murió. Esto es algo de lo que se puede dudar sin caer en el nihilismo de suponer que ninguno de ellos sabía nada de lo que sucedió en la pasión de Jesús ni se interesaba por saberlo.

<sup>21</sup> Otra propuesta es la de Heawood ("Time", 42-44). A su entender, la descripción joánica de los judíos que evitan contaminarse "a fin de poder comer la Pascua" es confusa y en realidad significa: a fin de poder completar las purificaciones de la fiesta de los Ázimos (las cuales seguían a la cena pascual del día 15). Zeitlin ("Time", 46-47) rechaza con toda razón que en el cuarto evangelio se introduzca la expresión "los Ázimos": nunca fue utilizada por Juan y, cuando él escribía, ya había caído en desuso como denominación de la fiesta.

<sup>22</sup> Como analogía, en los cuantos autores han apuntado al hecho de que los judíos de la diáspora celebraban la fiesta de las Semanas durante un período de dos días (para asegurarse de acertar en la fecha), mientras que los de Jerusalén la celebraban un día tan sólo. Tal analogía deja que desear, porque Jesús celebró la Pascua en Jerusalén y además no era un judío de la diáspora. La mención en el Talmud babilónico (*Meg.* 31a) de dos días de Pascua en consideración a la diáspora de Babilonia corresponde a un nivel redaccional y probablemente fue introducida unos cinco siglos después de Jesús.

<sup>23</sup> La Misná (*Pes.* 4,5) guarda memoria de una disputa entre la escuela de Shammai y la de Hillel sobre si el trabajo antes de la Pascua tenía que terminar la noche en que comenzaba el 14 de nisán o a la salida del sol de ese mismo día. En cuanto a la fiesta de las Semanas, después del primer día de los Ázimos venía el del balanceo de las gavillas formadas con las primicias de la cosecha de cebada. Lv 23,11 dice: "El día después del sábado, el sacerdote hará esto"; y Lv 23,15-16 calcula la fiesta de las Semanas (Pentecostés) como el quinto día de un período que empieza después de ese sábado. Había una disputa sobre si el "sábado" indicado se debe considerar equivalente al día santo de descanso constituido por el 15 de nisán. Eso situaría el balanceo de las primicias en el 16, cualquiera que fuese el día de la semana en que cayera (una visión asociada con los fariseos, sostenida por Josefo [*Ant.* 3.10.5; §250] y Filón [*De specialibus legibus* 2.30; §176] e implícita en LXX Lv 23,11), o como el primer sábado en llegar a partir del día 15, de manera que siempre era en sábado (una visión asociada con los saduceos; véase la Tosefta *R.H.* 1,5). Es interesante ver cómo H. Montefiore ("When"), sobre la base de 1 Cor 15,20, donde se dice que Cristo resucitó como primicia de los que durmieron, argumenta que el balanceo de las gavillas del 16 de nisán tuvo lugar ese año en domingo, cuando se encontró vacío el sepulcro; por tanto, según Montefiore, vn/sd fue el 15 y jn/vd el 14, como en la cronología joánica. Sin embargo, según el otro cálculo, el balanceo tuvo siempre lugar en domingo, cualquiera que fuese el día de nisán.

1) Quizá los galileos celebraban la Pascua un día antes de lo que era costumbre en Jerusalén (¿todos los años?, ¿aquel año?)<sup>24</sup>. Jesús y sus seguidores de Galilea habrían celebrado, pues, la Pascua como es referido en los sinópticos, mientras que el calendario oficial jerosolimitano estaría reflejado en Juan. La Misná (*Pes.* 4,5) muestra que en el siglo II d. C. había una diferencia entre Galilea y Judea en lo relativo a cuándo debía cesar el trabajo en la víspera de Pascua; pero la idea que en el siglo I variaba la fecha de la Pascua de un territorio al otro no pasa de ser una conjetura carente de base.

2) Quizá los fariseos seguían un cálculo (al que se atuvo Jesús), y los (sacerdotes) saduceos otro, que gobernaba la vida pública (el indicado en Juan). Algunos autores piensan, por ejemplo, que cuando la noche de la cena pascual caía en sábado (como en el cálculo joánico), las limitaciones a la actividad en víspera de sábado impedían que los sacerdotes pudieran sacrificar el número de corderos necesario, por lo cual tenían que empezar a matarlos un día antes, a primera hora de la tarde del jueves. Chenderlin ("Distributed", 392) apunta que tal vez las autoridades jerosolimitanas habían dispuesto el sacrificio de los animales durante dos días seguidos, ante la imposibilidad de matar en uno los suficientes corderos para abastecer no sólo a la población local, sino también a los peregrinos, que por centenares de miles acudían a Jerusalén. (Pero el inicio de la matanza a mediodía del día 14 era ya una concesión para atender a esa eventualidad.) Ante tal práctica de los sacerdotes —continúa la teoría—, y dado que según la Ley nada del cordero sacrificado podía quedar para la mañana siguiente, los fariseos y quienes los seguían en el cumplimiento pascual comían el cordero la noche del primer día, el 14 de nisán, aunque no era la ocasión establecida (el año de la muerte de Jesús eso ocurrió en la noche del jn/vn), en tanto que los saduceos, menos legalistas, podían esperar hasta el segundo día, el 15 de nisán (aquel fatídico año, vn/sd). Frente a esta teoría está el hecho de que los saduceos observaban la Ley escrita y no tenían razón para pensar que podían obviar Ex 12,10. Además, no se puede hacer que la solución de las discrepancias entre los evangelios dependa de la disponibilidad de corderos sacrificados, cuando ninguno de esos escritos dice nunca que el cordero fuera parte de la cena pascual. Y desde luego Marcos no muestra saber nada de

<sup>24</sup> Dockx ("Le 14 Nisan", 26-29), después de examinar unas cuantas variantes armonizadoras —que voy a presentar—, juzga que ésta es la única propuesta realmente defendible. Supone que los galileos no aceptaban como vinculantes las decisiones de una comisión encargada del calendario que se reunía en Jerusalén todos los meses el día 29. La Misná (*R.H.* 1) es la fuente de los que describen cómo se calculaba en Jerusalén la luna nueva que marcaba el comienzo de cada mes; véase Shepherd, "Are Both", 127.

una diferencia entre saduceos y fariseos respecto a esta cuestión, porque su primera noticia sobre la proximidad de la Pascua (14,1) presenta a los jefes de los sacerdotes cooperando con los escribas (un grupo asociado por este evangelista con los fariseos: 2,16; 7,1.5) en una conspiración para matar a Jesús que presupone un mismo entendimiento de la fiesta.

3) Dado que los judíos de la diáspora se encontraban en algunos casos a miles de kilómetros de Jerusalén, los cálculos cronológicos variaban, y quizá se permitía celebrar la Pascua en dos días consecutivos para tener la seguridad de que siempre se hacía a su debido tiempo. Más concretamente, Shepherd ("Are Both") supone que los judíos de la diáspora utilizaban unos cálculos astronómicos fijados de tal modo que jn/vd era el 15 de nisán, mientras que los palestinos dependían de la visión de la luna nueva, y el 15 de nisán era para ellos vn/sd. En explicaciones como ésta, Jesús, sabedor de que habría muerto antes del segundo de estos dos días, optó por el primero para la celebración de aquel año, pese a no ser un judío de la diáspora. Y así comió la pascua el 14 de nisán, en tanto que la mayor parte de los judíos palestinos lo hicieron el 15 (vn/sd). Tales teorías parecen imaginar que los sacerdotes cooperaban con un cálculo calendárico que ellos no aceptaban, sacrificando corderos el día antes de esas Pascuas. *El problema con todas estas soluciones es que no hay el menor indicio de celebración en Jerusalén de la Pascua en dos días consecutivos.* Son recursos inventados para conciliar discrepancias entre los evangelios y no tienen base en la práctica judía.

c) Tanto los sinópticos como Juan están en lo cierto, porque *la cena referida en los sinópticos no era pascual*<sup>25</sup> y fue celebrada por Jesús con sus discípulos el 14 de nisán, como en el cuarto evangelio. Algunos estudiosos conjeturan que la noche antes de su muerte Jesús tuvo una comida espe-

<sup>25</sup> Menos frecuentemente, el argumento sigue la dirección contraria: en los sinópticos y en Juan Jesús celebra con sus discípulos una cena pascual; y cuando más tarde, ya en hora diurna de ese mismo día, Jn 18,28 narra que los judíos no querían contraer impureza entrando en el pretorio para poder "comer [*phagein*] la pascua", se refiere a las subsiguientes comidas del período festivo de siete días. Chenderlin ("Distributed", 369-70) arguye en favor de esta posición, señalando que el verbo apropiado para Pascua/pascua era *thyein* ("sacrificar") o *poiain* ("hacer"). Pero, dado que el AT muestra particular preocupación por la pureza a la hora de comer la pascua (véase, p. ej., Nm 9,6-13, con empleo de *phagein* en 9,11), ésta parece una interpretación forzada. Además se compadece mal con Jn 19,14, donde el día en que Jesús fue juzgado se designa como de "preparación para la Pascua". Evidentemente, aquí se habla de preparación para un día muy especial, no para cualquier día de un período festivo de una semana de duración. Por último, la tesis tampoco concuerda con Jn 13,29, donde hay una clara indicación de que la cena que Jesús está celebrando no es pascual, porque aún hay que comprar lo necesario para la fiesta (de Pascua).



cialmente bendecida<sup>26</sup> o similar a la que se tomaba en las cofradías religiosas (*haburot*)<sup>27</sup>. Sin embargo, aparte de que sabemos muy poco sobre la práctica de estas comidas en el siglo I d. C. (por lo que el recurso a ellas representa un típico intento de explicar *obscurum per obscurius*), estas teorías tropiezan con la información sinóptica sobre preparación *para celebrar la Pascua* y con Lc 22,15: “Deseé comer esta pascua con vosotros”. Como consecuencia de ello, una propuesta más frecuente es que la noche en que terminó el 13 de nisán y comenzó el 14, según los sinópticos y Juan, Jesús tomó una cena prepascual<sup>28</sup>, anticipando por propia iniciativa la cena pascual de la noche siguiente (consciente de que no podría celebrarla porque ya habría muerto). En favor de la cena prepascual, muchas veces se citan argumentos con que Jeremias (*JEWJ*, 41-62) intentó probar que esa comida fue de Pascua<sup>29</sup>: tuvo un carácter pascual en todo, salvo en la ausencia del cordero (explicable porque el sacrificio de los animales comenzaba más tarde, después de mediodía), y tal es la razón por la que Jesús pudo hablar de comer la pascua. Pero los relatos sinópticos no apoyan esa anticipación privada de la cena pascual: Jesús envía a la ciudad (dos) seguidores suyos a buscar una casa donde comer la pascua con sus discípulos (Mc 14,12-16 y par.). Tal preparativo implica contacto público y difícilmente parece indicar que, cuando ellos lleguen esa noche, vayan a ce-

lebrar una especie de Pascua privada unas veinticuatro horas antes que los demás. A mi juicio, esta teoría es un ejemplo más de creación *ad hoc* destinada a armonizar. Si no fuera por Juan, los que ahora interpretan como prepascual la última cena de los sinópticos nunca habrían pensado tal cosa y estarían argumentando en favor de una cena de Pascua.

En cualquier caso, los paralelos señalados al respecto en *JEWJ* constituyen un apoyo muy endeble. Muchos de ellos están tomados de descripciones misnaicas de la Pascua dudosamente aplicables al tiempo de Jesús, como ha subrayado Bokser (“Was”), quien se ha especializado en intentos de reconstruir la antigua comida pascual. Personalmente encuentro muy convincente su tesis<sup>30</sup> de que el séder de Pésaj (denominación habitual de esa comida entre los judíos), tal como lo conocemos por las fuentes rabínicas, no fue desarrollado hasta después de 70 d. C., cuando ya no era posible matar el cordero sacrificialmente, y la pérdida de este elemento principal hizo que se pusiera un mayor énfasis simbólico en otros elementos a modo de compensación. Por otro lado, hay que tener cuidado al aplicar los argumentos de Bokser a una discusión de los relatos evangélicos de la última cena. Prueban la imposibilidad de demostrar (como tratan de hacer Jeremias y muchos otros) que históricamente Jesús celebrara una cena pascual con sus discípulos. Pero no nos dicen si los evangelistas que conocían cómo era la situación judía después de 70 d. C. introdujeron en las respectivas descripciones de la última cena imágenes de las comidas pascuales sin cordero que empezaron a celebrarse a partir de ese año. ¿Se desarrollaron muy pronto, después de 70 d. C., las características del séder de Pésaj en el judaísmo? ¿En qué momento alcanzaron los ecos de ellas las descripciones cristianas de la última cena? ¿Se había empezado a desarrollar el simbolismo del séder en las Pascuas celebradas sin cordero en la diáspora, lo cual habría facilitado ambos procesos? El lector debe tener presentes estas cuestiones cuando, en la próxima subsección principal (4), sometamos a consideración el punto de vista adoptado en este comentario. Pero antes de ponernos a ello conviene que examinemos un ulterior intento de armonizar los evangelios.

d) Tanto los sinópticos como Juan concuerdan con la realidad en la medida en que hay en ellos reminiscencias cronológicas del *calendario de Qumrán*, seguido por Jesús en sus últimos días. Aunque muchos habían apuntado que en el siglo I los judíos de Palestina seguían distintos calendarios religiosos, la primera confirmación concreta de esa teoría llegó en 1947 con el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto en Qumrán. Claramente, quienes los produjeron (por lo general identificados como ese-

<sup>26</sup> A menudo se hace referencia a las comidas de purificación llamadas *qiddush* (o *kiddush*), tomadas ritualmente en las vísperas del sábado y de las fiestas para santificar esos días (véase Walker, “Dating”, 294). Taylor (*Jesus*, 115-16) refiere que G. H. Box veía aquí un *qiddush* de sábado, mientras que W. E. Oesterley y G. H. C. Macgregor optaban por el *qiddush* de Pascua. Pero Taylor (como Geldenhuys, “Day”, 651) rechaza estas propuestas basándose en que esa comida era tomada la noche en que comenzaba el sábado o la Pascua, por consiguiente el viernes regularmente para el sábado, y también el viernes en ese año concreto —si se atiende a la cronología de Juan— para la Pascua. No hay indicios de que esas comidas pudieran ser adelantadas un día, resultando una celebración en la noche del jueves, como en los sinópticos. Para debates rabínicos sobre varios momentos para recitar el *qiddush*, véase el Talmud babilónico (*Pes.* 105a y ss).

<sup>27</sup> *JITJ*, 246-59, entra en disquisiciones sobre la *hābūrā* de los fariseos, tratando de reconstruir la historia de este tipo de comunidad en la Jerusalén del siglo I; pero casi todos los datos son rabínicos, y es muy difícil determinar la medida en que elementos posteriores han sido retrotraídos a esa imagen.

<sup>28</sup> Véase Blank, “Johannespassion” 151-52; Bornhäuser, *Death*, 63-64. A veces tengo la impresión de que los proponentes de la cena prepascual piensan que ésta era una costumbre establecida para la noche en que terminaba el 13 de nisán y empezaba el 14. Al menos yo no conozco datos concretos sobre la existencia de una comida prepascual en tiempos de Jesús.

<sup>29</sup> Celebrada dentro del perímetro de Jerusalén; de noche; con un número adecuado de comensales (al menos diez); de modo que permitía reclinarse; con los presentes lavados y, de ese modo, ritualmente puros; la idea de dar algo a los pobres; palabras interpretativas sobre el pan y el vino.

<sup>30</sup> B. M. Bokser, *The Origins of the Seder* (Berkeley: Univ. de California, 1984).



nios) seguían el calendario *solar* implícito en el *Libro de los Jubileos*, un calendario antiguo que había sido reemplazado en el templo de Jerusalén (probablemente en el siglo II a. C.) por el que solemos considerar como el

Cuadro 11. Comparación entre el calendario solar (Qumrán) y el calendario lunar para datar los acontecimientos del relato de la pasión

Día de la semana y tiempo del día	Acontecimiento evangélico	Día del mes (de nisán)
Martes día →	Preparativos para la cena de Pascua (Mc 14,12-16)	14 solar 11 lunar
Martes noche → noche → (mar./mie.)	Última cena pascual (Mc 14,17-18; Lc 22,15) tomada antes del 15 (lunar) de nisán (Jn 13,1) Getsemaní; arresto de Jesús Interrogatorio ante Anás (Mc 14,53a; Jn 18,13) Negaciones de Pedro; burlas de los sirvientes (Lc 22,54-65) Jesús enviado a Caifás (Jn 18,24); primera sesión del sanedrín (Lc 22,66-71)	15 solar (comida pascual) 12 lunar
Miércoles día →	Escarnio de Jesús por las autoridades (Mc 14,65)	
noche → (jue./vie.)	<i>(Jesús en custodia del sumo sacerdote)</i>	16 solar
Jueves mañana	Segunda sesión del sanedrín (Mc 15,1a) Jesús llevado ante Pilato (Mc 15,1b; Lc 23,1) Apertura del proceso ante Pilato (Lc 23,2-5) Jesús enviado a Herodes (Lc 23,6-12)	13 lunar
Jueves p.m.	Reenvío a Pilato y reanudación del proceso (Lc 23,15ss); aplazamiento	
noche → (jue/vie)	<i>(Jesús en custodia de Pilato)</i>	17 solar
Viernes mañana	Sueño de la mujer de Pilato (Mt 27,19) Reanudación del proceso ante Pilato; Barrabás Pilato sentencia a Jesús (Mc 15,15) a mediodía antes de la Pascua (Jn 19,14) (sacerdotes judíos matan corderos en recinto del templo) Crucifixión; muerte; sepultura por José	14 lunar
Viernes atardecer → Sábado mañana →	Jesús en el sepulcro Los judíos toman su comida pascual (Jn 18,28b) Sacerdotes y fariseos piden a Pilato una guardia para el sepulcro (Mt 27,62-64)	18 solar 15 lunar (comida pascual)

calendario lunar judío oficial. El de Qumrán, basado en un año solar de 364 días con adiciones intercaladas, era ingeniosamente permanente, de modo que las fiestas caían todos los años en el mismo día de la semana. Por ejemplo, en la suposición de que los días eran contados a partir de la puesta del sol, el 15 de nisán (la fecha de la comida pascual) comenzaba siempre el martes por la noche y continuaba a lo largo de las horas diurnas del miércoles. Con Jaubert y Ruckstuhl como propugnadores y con el apoyo o interés de muchos otros (Delorme, Skehan, Schwank, E. Vogt) se ha propuesto una ordenación de los datos evangélicos para hacer ver que Jesús pudo haber seguido el calendario solar (esenio) de Qumrán. En esta teoría, el calendario solar aparece reflejado en las referencias de los sinópticos, mientras que las indicaciones temporales joánicas están regidas por las fechas correspondientes del calendario lunar oficial, al que se atenían las autoridades de Jerusalén. En el cuadro 11 esquematizo los resultados<sup>31</sup>.

Paso a enumerar, resumidos, diversos argumentos con que se intenta defender esta arriesgada reconstrucción. Cada uno va acompañando de la objeción (“pero”) que me merece. 1) Tal reconstrucción concede más tiempo a hechos que aparecen inverosímilmente apiñados en los evangelios; pero así invalida el motivo de la urgencia y el sigilo que los sinópticos atribuyen a las autoridades. 2) Es conforme a las exigencias misnaicas, según las cuales los procesos para delitos capitales deben durar más de un día con un intervalo antes de la sentencia; pero (cf. tomo I, pp. 439-45) no hay verdaderos indicios de que esas leyes judías recogidas en una obra posterior estuvieran ya vigentes en tiempos de Jesús. 3) Permite que la unción de Jesús por la mujer en Betania tenga lugar a la vez “seis días antes de la Pascua” (Jn 12,1) y dos o tres días antes de esa fiesta (Mc 14,1.3); pero ello es a costa de olvidar el modo en que Marcos compuso 14,1-16, que ya tuvimos ocasión de ver. 4) Alguna tradición cristiana corrobora la celebración de la última cena en martes, especialmente en *Didascalia Apostolorum* 21 (5.13; ed. Connolly, p. 181); pero ¿se debe a una reminiscencia histórica de que Jesús seguía un calendario esenio, o al afán de ver cumplida la profecía de que el Hijo del hombre iba a estar tres días y tres noches en el corazón de la tierra (Mt 12,40), como quedó explicado antes en A (p. 1586)?

Este resumen de argumentos no refleja la cantidad de docto talento empleado en defender la hipótesis del calendario esenio. Con todo, me

<sup>31</sup> Las referencias evangélicas en él ofrecidas suponen cierto conocimiento intuitivo por parte de los lectores. Así, aunque un acontecimiento sea referido en varios evangelios o en todos, como las negaciones de Pedro, doy la referencia más adecuada a la secuencia: p. ej., sólo Lucas tiene esas negaciones seguidas inmediatamente de una burla contra Jesús. Quien no acierte a entender por qué he ofrecido una referencia en vez de otra no tiene más que consultar el tratamiento del episodio en el comentario.

uno decididamente a los que en artículos o reseñas de libros la han rechazado (Benoit, Blinzler, Gaechter, Jeremias, Ogg, Schubert, Trilling, etc.). La armonización de acontecimientos mencionados en el cuadro 11 mezcla auténticas tradiciones evangélicas con adaptaciones atribuibles a los evangelistas e impropias de una reconstrucción histórica. Como expuse en el comentario, la organización de Lucas (muy importante en esta teoría) obedece a su deseo de introducir un orden más lógico (Lc 1,3: *kathexēs*) que el que encontró en Marcos y es, por tanto, secundaria. La idea de dos procesos en Marcos deriva de una mala lectura de Mc 15,1. No se debe intentar encajar en una cronología claramente imaginativa relatos que Mateo extrajo de la tradición popular, p. ej., el sueño de la mujer de Pilato. Además, ¿qué prueba hay de que Jesús en algún momento de su vida siguiera otro calendario que el oficial? Atenerse a un calendario distinto de éste era cuestión de profunda identidad religiosa. No existe, sin embargo, el menor indicio de que Jesús fuera acusado por sus enemigos de simpatías esenias; tampoco de irregularidades en cuanto al tiempo de sus celebraciones. ¿Qué habría inducido a Jesús y sus discípulos a apartarse tan radicalmente del calendario oficial en este caso? ¿Dónde obtuvieron el cordero para la Pascua días antes del tiempo marcado oficialmente para la matanza?<sup>32</sup> En suma, esta solución tiene menos base que otras armonizaciones y sólo crea nuevas dificultades.

Al cerrar esta subsección, mi juicio es que los varios intentos de conciliar las discrepancias cronológicas entre los sinópticos y Juan son fallidos, innecesarios y desorientadores<sup>33</sup>. Las dos tradiciones evangélicas nos han

<sup>32</sup> Ruckstuhl ("Zur Chronologie", 50-51) recurre a Josefo (*Ant.* 18.1.5; §19). Se trata de un pasaje oscuro, del que parece desprenderse que los esenios enviaban ofrendas al templo, pero no podían entrar en él porque observaban diferentes reglas de purificación. Esa oscuridad no permite saber si Josefo está dando a entender que, en consecuencia, iban a otro lugar (¿de Jerusalén?) a ofrecer sacrificio según sus propias reglas o que habían dejado totalmente de ofrecer sacrificio en Jerusalén. Dada la hostilidad de los sacerdotes jerosolimitanos hacia los sectarios de Qumrán atestiguada en los manuscritos del mar Muerto, parece muy dudoso que se permitiera a los sacerdotes esenios qumranitas sacrificar corderos pascuales en Jerusalén. Como también es dudoso que, gracias a ello, un no-esenio como Jesús pudiera obtener uno de esos animales sacrificados si decidía seguir el calendario solar. Véase Blinzler, *Prozess*, 118-20; *HJPAC* II, 570, 582, 588.

<sup>33</sup> Por desdicha, muchos con genuino interés religioso en los evangelios se sienten impelidos a armonizarlos. Pero si uno cree que los evangelios son la palabra inspirada de Dios, ¿por qué ha de intentar mejorar lo que hay en ellos armonizando sus divergencias, con vistas a presentar a los demás lo que esos escritos *no* ofrecen? Si uno cree que la Iglesia cristiana fue guiada en el reconocimiento de los cuatro evangelios como canónicos o normativos, ¿por qué ha de intentar producir una armonía en su lugar? Eso es lo que hizo Taciano el siglo II, y al final toda la Iglesia se negó a sustituir con su armonía la diversidad de los cuatro evangelios.

dejado datos cronológicos inconciliables. Lógicamente, pues, uno solo o ninguno de ambos conjuntos de noticias es histórico. En lo que sigue iré más allá de ese juicio para sugerir por qué los evangelistas produjeron cronologías diversas, propuesta con la que trataré de arrojar luz sobre la tradición histórica más antigua.

#### 4. Breve estudio de la opinión adoptada en este comentario

La palabra "breve" figura en el título por dos motivos: 1º al impugnar las distintas soluciones he expuesto ya los hechos básicos que hay que considerar; 2º el extenso comentario a los RP, que es la sustancia de esta obra, explica sobradamente lo que aquí ofrezco tan sólo en esbozo.

Antes de que fueran escritos los evangelios, en la primera carta a los Corintios (11,23-25), Pablo refirió como tradición recibida (con bastante probabilidad existente en los años treinta, cuando él experimentó la conversión) que Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan y dijo: "Éste es mi cuerpo"; y luego, después de la cena: "Esta copa es la nueva alianza en mi sangre". Es decir, Pablo conocía una tradición primitiva sobre la última cena de Jesús (con las palabras eucarísticas en una forma más próxima a la ofrecida por Lucas). En la misma carta exhorta a sus lectores/oyentes a purificarse de la vieja levadura para ser masa nueva, "porque Cristo, nuestra pascua [i. e., cordero pascual], ha sido sacrificado" (5,7). Y en otro pasaje (15,20) declara que Jesús ha resucitado "como primicia de los que durmieron". Parece, pues, claro que la muerte y resurrección de Jesús eran relacionadas en la mente de Pablo con el simbolismo de los inicios de la Pascua/los Ázimos. Puesto que una fiesta de peregrinación es la explicación más verosímil de la presencia de Jesús y sus discípulos galileos en Jerusalén, yo consideraría como hecho histórico que la última cena y la crucifixión ocurrieron inmediatamente antes de Pascua, circunstancia que los cristianos no tardaron en capitalizar teológicamente conectando la muerte de Jesús con el sacrificio del cordero pascual. Pablo no es el único en atestiguarlo fuera de los evangelios. Más tarde, pero no en evidente dependencia de ellos, 1 Pe 1,19 habla de "la preciosa sangre de Cristo como cordero sin defecto ni mancha", haciéndose eco de Ex 12,5. Aunque (quizá bajo la influencia de convenciones apocalípticas) Ap 5,6-14 designa el cordero con una palabra griega (*arnion*) no empleada por los LXX para el cordero pascual, tal identificación puede subyacer a la imagen que el Apocalipsis (en un contexto litúrgico de incienso, oraciones e himnos) ofrece de Cristo como el cordero inmolado cuya sangre rescató para Dios a las gentes de todas las tribus. Muchas veces, en el comentario a los RP, hemos visto cómo una antigua percepción fue incorporada de diferente

modo a la narración en Marcos y en Juan. Lo mismo ocurre aquí con la identificación teológica preevangélica de Jesús como el cordero pascual.

Que en Marcos la última cena de Jesús con sus discípulos es de Pascua queda claro desde Mc 14,12-16, donde se habla de los preparativos. Por eso creo que Lucas (22,15) interpreta correctamente Marcos al presentar a Jesús al comienzo de la cena diciendo que deseaba comer esa pascua con sus discípulos. Que la interpretación teológica llegara al punto de permitir a los lectores de los sinópticos reconocer características pascales en el modo en que era tomada la comida y bebida la copa, no lo sabría decir<sup>34</sup>. Claramente, sin embargo, en esa cena pascual las palabras pronunciadas sobre el pan y el vino sitúan el cuerpo de Jesús y su sangre (“derramada por muchos”) en el puesto central que normalmente habría correspondido al cordero sacrificado en el templo, un cordero del que no hay mención alguna en la última cena. En otras palabras, estamos ante un teologúmeno: la presentación de la última cena como comida de Pascua es una dramatización de la descripción preevangélica de Jesús como el cordero pascual. Dado que Marcos ha expresado esto en forma narrativa<sup>35</sup>, ¿fue él quien creó el teologúmeno básico? ¿O antes de que escribiera Marcos habían empezado ya los cristianos a referir que “la cena del Señor” (1 Cor 11,20), celebrada “la noche en que él fue entregado” (11,23), era de Pascua? El día que comenzó con la comida pascual debió de ser el 15 de nisán y el primero de los siete que duraba la fiesta de los Ázimos<sup>36</sup>. Ya quedó señalado que Marcos no refleja el carácter festivo de ese día en ningún detalle de la pasión de Jesús subsiguiente a la cena<sup>37</sup>. Es más,

<sup>34</sup> De hecho, saberlo no está al alcance de nadie, dadas las grandes lagunas en nuestra información. Por ejemplo, las adaptaciones del período subsiguiente al año 70, cuando dejaron de matarse sacrificialmente los corderos (adaptaciones indicadas en la Misná, escrita sobre 200 d. C.), ¿cuánto tardaron en ser introducidas en el rito judío de la comida pascual, y en qué medida los lectores cristianos de los años 60-90 (cuando fueron compuestos los evangelios) conocían el modo en que celebraban la Pascua sus contemporáneos judíos? A lo largo del comentario he señalado que la explicación ofrecida por Marcos en 7,3-4 es indicio de lo poco que sobre el judaísmo sabían sus lectores. Lucas tiene un buen conocimiento libresco (LXX) del judaísmo; pero no parece que tal fuera también el caso de su público. Hay, en cambio, buenas posibilidades de que la parte judeocristiana de la comunidad de Mateo conociera bien el judaísmo contemporáneo, siquiera por razón de las polémicas.

<sup>35</sup> Así pues, la presencia de estilo marcano en 14,12-16 no resuelve la cuestión de si la idea primordial es marcana o premarcano.

<sup>36</sup> Según el cálculo de muchos, ese día era Pascua. Pero, como quedó explicado en B,1e, no hay unanimidad en las referencias del siglo I respecto a si la Pascua se celebraba el 14 ó el 15, y por tal razón utilizo un cauto “debió de”.

<sup>37</sup> Como he señalado, durante el proceso ante Pilato Mc 15,6 y Mt 27,15 hablan de la costumbre de soltar un preso “en una/la fiesta”. Pero esa expresión seguramente hace referencia a todo el período correspondiente a la fiesta de Pascua/Ázimos y no indica que el día del proceso sea el festivo por excelencia.

sin manifestar la menor conciencia de que necesita ofrecer una explicación, narra actividades extremadamente incompatibles con una festividad. Ni siquiera intenta suavizar el conflicto entre el arresto y la crucifixión llevados a cabo ese día y la resolución de los jefes de los sacerdotes y los escribas al conspirar contra Jesús en 14,2 de no arrestarlo ni matarlo “en la fiesta”. Si Marcos hubiera creado la datación pascual para la cena, se supone que habría pensado en las consecuencias y dado una mayor coherencia a la narración. Parece más probable que, habiendo tomado una idea preexistente de la cena como celebración pascual, no intentase cambiar en función de ella lo básico de la narración, quizá pensando que la atribución del carácter pascual tenía que ver con la teología litúrgica y no con la historia<sup>38</sup>. Creo, pues, que, si bien los cristianos empezaron pronto a considerar la última cena como una comida pascual, la existencia de esa imagen no constituye un dato histórico de que Jesús murió el 15 de nisán, y sospecho que Marcos se daba cuenta de esto. Por tanto, pese a toda la tinta gastada en esta cuestión, en los estudios sobre la cronología de la pasión debemos tratar con extrema prudencia (y acaso abandonar) la llamada datación sinóptica de la crucifixión en el 15 de nisán (datación que, de hecho, esos evangelios aplican casi exclusivamente a la última cena<sup>39</sup>).

En Jn 1,29 (1,36), la percepción teológica de que Jesús es el cordero pascual tiene expresión directa cuando Juan el Bautista lo recibe como “el cordero de Dios que quita el pecado del mundo”<sup>40</sup>. Pero la primera carta de Juan (que a menudo recuerda las viejas tradiciones joánicas), en pasajes relacionados (1,7; 2,2), dice: “La sangre de Jesús, su Hijo, nos limpia de todo pecado” y “Él es víctima propiciatoria por nuestros pecados, y no sólo por nuestros pecados, sino también por el mundo entero”. Esta noción del poder que la muerte del Cordero de Dios tiene contra el pecado del mundo

<sup>38</sup> Blank (“Johannespassion”, 151-54) apela a la teoría de Schille de que Marcos refleja el contexto cultural de la Pascua cristiana, que era la ocasión de recitar el RP. Grappe (“Essai”, 106-8) resume los intentos de utilizar lo que se conoce sobre los cuartodecimanos (n. 18, *supra*) para reconstruir la práctica pascual seguida por los judeocristianos en los primeros tiempos.

<sup>39</sup> En el contexto de la pasión marcana, la única referencia no conectada con la cena está en 14,1: “Pero la Pascua y los Ázimos era después de dos días”. Como he explicado, la disposición en “emparedado” del material que sigue en 14,1-11 significa que, sin las referencias a la Pascua durante los preparativos de ella, no sería posible precisar a partir de Marcos el día en que murió Jesús (si el 14 ó el 15 de nisán). Lo mismo se puede decir de Mateo y Lucas, que dependen en gran medida de Marcos.

<sup>40</sup> BGJ I, 58-63 apunta que el “Cordero de Dios” puede ser un símbolo polivalente, utilizado no sólo en alusión al cordero pascual (aunque esto es lo más frecuente), sino también para sugerir los temas del siervo doliente que va a su muerte como cordero llevado al matadero (Is 53,7) y del cordero apocalíptico. Las cuestiones de vocabulario se analizan en esas páginas de BGJ.

encuentra corroboración en la considerable frecuencia de la imagen del cordero pascual en el RP joánico. Los soldados no quiebran las piernas a Jesús (Jn 19,33), cumpliendo así lo que dice la Escritura sobre el cordero de Pascua: “Su hueso no será quebrantado” (19,36; Ex 12,10.46; Nm 9,12; p. 1399, *supra*). Se usa un hisopo para acercar una esponja con vino agrio a los labios de Jesús, al igual que se utilizó un hisopo para rociar con la sangre del cordero pascual las jambas y el dintel de las casas de los israelitas (Ex 12,22). Probablemente también, con el empleo de “la hora sexta” (la única de las tres “horas” [tercia, sexta, nona] común a los cuatro evangelios en la cronología de la muerte de Jesús) para ese momento del “día de preparación para la Pascua” en que Pilato pronunció la sentencia de muerte, Jn 19,14 está presentando indirectamente a Jesús como el cordero pascual, ya que ése era el momento del día 14 en que los sacerdotes empezaban a sacrificar los corderos para la comida pascual del 15 de nisán<sup>41</sup>. En otras palabras, como Marcos, Juan ha trasladado a su narración la visión preevangélica de Jesús como el cordero pascual. Pero, a diferencia de Marcos, no ha hecho esto en referencia a la última cena. En el cuarto evangelio nada indica abiertamente que esa comida sea de Pascua, y no hay mención del cuerpo y la sangre eucarísticos de Jesús que ocupe el lugar del cordero ausente<sup>42</sup>.

¿Cómo afecta este análisis a nuestro modo de entender la cronología de Juan? Hemos empleado las siete referencias joánicas a la Pascua (tres con bastante anticipación y tres próximas a ella; cf. en B2,cd, *supra*) para determinar que Juan presenta el jn/vd de la última cena, del proceso y de la muerte de Jesús como el 14 de nisán, la víspera de Pascua. Sólo una de esas referencias (19,14, examinada en el párrafo anterior), la única que habla específicamente del “día de preparación para la Pascua”, está relacionada con la imagen de Jesús como el cordero pascual, y ello mediante una alusión sutil. Así pues, no parece que Juan crease la cronología para favorecer tal identificación teológica.

Pero esta conclusión no es bastante garantía historicidad: aunque no derive de dramatización teológica joánica, la cronología del 14 de nisán

puede ser una conjetura errónea producto de la imaginación. Resulta virtualmente imposible, sin embargo, encontrar otra fecha más verosímil. Ya hemos visto cuán problemático es el 15 de nisán, y nada induce a pensar que la crucifixión pudo haber acontecido después de ese día. Es más, como quedó dicho en n. 23, *supra*, la ceremonia de las primicias, posterior dentro del período festivo (el 16 de nisán), era asociada con la resurrección de Jesús; por tanto, él tendría que haber muerto antes de tal fecha. Mas, por otro lado, nada invita tampoco a situar la crucifixión antes del 14. No sólo no hay memoria evangélica de ello, sino que ninguno de los días inmediatamente precedentes, como el 12 ó el 13, formaba parte de la fiesta de Pascua ni era asociado con la muerte del cordero pascual. Si Jesús fue ejecutado uno de esos días, ¿por qué la memoria más antigua conservada de la última cena en la noche en que Jesús fue entregado a la muerte (1 Cor) ha coexistido con una referencia a él como el cordero pascual que fue sacrificado? Se puede argüir, claro está, que si Jesús murió en el ambiente general de la Pascua, los cristianos pudieron empezar a relacionarlo con el cordero inmolado en ella. Pero la referencia explícita a la noche en que fue entregado es parte de una tradición que recibió Pablo y que por tanto nos retrotrae al pensamiento cristiano de los primerísimos tiempos<sup>43</sup>. Hay, pues, sólidas razones para considerar histórico que Jesús murió el jn/vd, el 14 de nisán, día en que eran sacrificados los corderos pascuales, y víspera del 15 de nisán<sup>44</sup>, en que se tomaba la cena de Pascua.

### C. El año

Exceptuados unos cuantos autores de imaginación desbordada según los cuales Jesús no murió en la cruz, sino que despertó en el sepulcro y huyó a la India con María Magdalena, en general se acepta el testimonio acorde de los evangelios de que murió durante la prefectura de Poncio Pilato, la cual suele datarse entre 26 y 36 d. C.<sup>45</sup> ¿Cómo precisar más? Los relatos de la infancia de Mateo y Lucas (si bien no modelos de objetividad

<sup>41</sup> Véase lo dicho sobre la cuestión en tomo I, p. 996. Como quedó explicado, al presentar a Jesús en la fiesta de los Tabernáculos, también en referencia a la Pascua, Juan parece que suponía a sus lectores capaces de percibir alusiones al simbolismo de la fiesta desarrollado más allá de lo expresado en el AT.

<sup>42</sup> Por supuesto, Jeremías encuentra referencias implícitas a la Pascua; pero véase n. 34, *supra*, y la cuestión más amplia de la dudosa aplicabilidad del séder de Pascua misnaico al siglo I. Para pensar que la última cena contenía un motivo pascual en una etapa anterior de desarrollo de la tradición joánica hay que aceptar la tesis de que el pasaje relativo a comer el cuerpo y beber la sangre de Jesús de Jn 6,51-58 figuraba entre el material que ahora constituye el capítulo 13 y el contexto de la cena (véase BGJI, 287-91).

<sup>43</sup> Me doy cuenta, claro está, de que la referencia de 1 Cor 5,7 al cordero pascual no es necesariamente tan antigua como el material de 1 Cor 11,23-25; pero ambos pasajes están relacionados, y no hay indicio de novedad en la presentación paulina de la imagen del cordero pascual (que ciertamente no es un desarrollo originado en la misión a los gentiles), por lo cual no podemos separarlos con un gran espacio de tiempo.

<sup>44</sup> O, según su denominación en Jn 19,14, el “día de preparación para la Pascua”.

<sup>45</sup> Los evangelistas (excepto Marcos) mencionan el sumo sacerdocio de Caifás; pero esto no sirve de ayuda para datar la crucifixión, puesto que Caifás fue sumo sacerdote, antes y después de la prefectura de Pilato, desde 18 hasta 36/37 d. C. Para la muerte de Jesús ofrecen dataciones inusitadas R. Eisler (21 d. C.) y J. Steward (24 d. C.).

histórica) dejan claro que Jesús nació en vida de Herodes el Grande, la fecha de cuya muerte, aunque discutida, es situada por la mayor parte de los investigadores en el año 4 a. C.<sup>46</sup> No sabemos cuánta distancia hubo entre ambos acontecimientos; pero, apelando al testimonio de Mt 2,16, según el cual Herodes mandó matar a los niños “de dos años para abajo”, podemos situar el nacimiento de Jesús en el año 6 a. C. Por otro lado, en el relato joánico del ministerio público, “los judíos” dicen a Jesús: “No tienes todavía cincuenta años”; y si pasamos por alto el tono hiperbólico de esa declaración y contamos a partir del año de nacimiento sugerido en Mateo y Lucas, encontramos que Jesús estaba públicamente activo antes de 44 d. C. Vemos luego Lc 3,23, donde se dice que al inicio de su ministerio tenía Jesús como treinta años (¿era, por tanto, hacia 24 d. C.?). Antes, en Lc 3,1-2, Juan el Bautista ha recibido la palabra de Dios el año decimoquinto del reinado de Tiberio César, si bien tal datación no deja de ser problemática. Fitzmyer (*Luke I*, 455) enumera cinco factores de dificultad en el cálculo de esa fecha, pero la mayor parte de los especialistas optan por agosto o septiembre de 28/29 d. C. En ocasiones, los cálculos cronológicos lucanos son errados (como el del censo en tiempos de Quirino; cf. *BBM*, 547-56). Además no sabemos cuánto duró el intervalo entre la recepción de la palabra por el Bautista y el comienzo del ministerio de Jesús: ¿varios meses o unos cuantos años? El hecho de que Lucas pase a ocuparse de Jesús veinte versículos después ha llevado a muchos a optar por el intervalo más breve, situando el comienzo del ministerio en la segunda mitad de 28 d. C.; pero esto no concuerda totalmente con el dato lucano de que Jesús tenía entonces treinta años. En Jn 2,20, cuando Jesús ha purificado el templo y habla de reconstruir “este” santuario en tres días si es destruido, sus adversarios judíos objetan que se tardó cuarenta y seis años en edificar el santuario de Jerusalén. Josefo (*Ant.* 15.11.1; §380, y *Guerra* 1.21.1; §401) da dos fechas distintas para el comienzo de esa reedificación: 23/22 a. C. y 20/19 a. C., con lo que unas obras de cuarenta y seis años nos llevarían, respectivamente, a 24/25 y 27/28 d. C.<sup>47</sup> Aunque crea problemas la colocación por Juan de esta escena de la purificación del templo en momento tan temprano del ministerio, cuando los sinópticos la sitúan cerca de la pasión, muchos especialistas aceptan la última fecha como histórica y la emplean para confirmar la cronología de Lucas, dándole en el año 28 el comienzo del ministerio.\*

<sup>46</sup> Véase *BBM*, 166-67, 607-8, 666-68; también R. E. Brown: *CBQ* 48 (1986) 482-83.

<sup>47</sup> Hoehner (“Year”, 339) cuenta a partir del comienzo de la reedificación del santuario propiamente dicho en 18/17 a. C. y obtiene como resultado 30 d. C., año acorde con la crucifixión en el 33.

Si Jesús inició su actividad pública por entonces (y sobre esto pende un gran signo de interrogación), ¿cuánto duró en ella hasta ser crucificado? Los evangelios sinópticos no ofrecen modo de estimar la duración del ministerio, y, por la brevedad de la relación ofrecida al respecto en Marcos, se le podría calcular un tiempo relativamente corto. Juan menciona tres Pascuas: una en 2,13, otra en 6,4, y la tercera en conexión con la muerte de Jesús (11,55, etc.). Dada la alta concentración teológica en los motivos de la pasión, ¿pueden considerarse históricas esas referencias a una fiesta anual? Si la respuesta es “sí”, ¿constituyen las tres Pascuas (que Juan *menciona* para sus propios fines) las únicas del ministerio público? Y si la respuesta es una vez más afirmativa, ¿cuánto tiempo estuvo Jesús activo antes de la primera Pascua mencionada? El conocimiento de esto podría determinar si debemos pensar en un ministerio de dos años o de tres. En todo caso, si añadimos dos o tres años a 28/29, dependiendo del mes en que Jesús empezara a estar activo, resulta que podemos situar la muerte de Jesús entre 30 y 33 d. C. Aunque, por las incertidumbres apuntadas a lo largo del razonamiento, estos cálculos son cuando menos discutibles<sup>48</sup>, han ejercido una considerable influencia. Blinzler (*Prozess*, 101-2) ha resumido numéricamente las preferencias de unos cien especialistas respecto al año de la muerte de Jesús: ninguno de ellos la sitúa en el 34 (en realidad lo hace Zeitlin) ni en el 35, mientras que entre uno y tres optan por cada uno de los años 26, 27, 28, 31, 32 y 36<sup>49</sup>. Trece creen que ocurrió en el 29, cincuenta y tres en el 30 y veinticuatro en el 33<sup>50</sup>, dentro o muy cerca, pues, del período recién mencionado.

<sup>48</sup> Algunos refinan los cálculos elaborados a partir de los evangelios con datos procedentes de escritores de la Iglesia, como Tertuliano y Clemente de Alejandría, de que Jesús murió el año quince o dieciséis del reinado de Tiberio. Pero tal información no sólo puede derivar directa o indirectamente de los evangelios, sino que además es problemática en sí, sobre todo en lo tocante a cómo fue calculado el comienzo del reinado de Tiberio.

<sup>49</sup> La fecha de la conversión de Pablo, a menudo calculada hacia 36 d. C. (sobre la base de Gál 1,18-2,1) pone un límite por arriba. Obviamente, Jesús tuvo que morir algún tiempo antes de ese suceso. Ello no es óbice, sin embargo, para que Kokkinos (“Crucifixion”) calcule para la muerte de Jesús el año 36, basándose en el del casamiento de Herodes Antipas con Herodías (33 d. C.: antes, claro está, de la muerte del Bautista), en el cálculo de 33/34 d. C. para el año sabático reflejado en Lc 4,17-20 como parte del sermón de Jesús, y en el nacimiento de Jesús el 12 a. C., que lo lleva casi a los cincuenta años de edad en 36 d. C. (cf. Jn 8,57).

<sup>50</sup> Es inútil enumerar todos los nombres. Entre los autores más famosos o doctos que han optado por 30 d. C. están Benoit, Belser, Brandon, Conzelmann, Dibelius, Flusser, Haenchen, Holtzmann, Jeremias, Leitzmann, Metzger, Olmstead, Schürer, Wikenhauser y Zahn. Entre los propugnadores de 33 d. C. cabe mencionar a Bacon, Besnier, Hoehner, Husband, Gaechter, Maier, Ogg, Reicke, Renan y Turner.

La astronomía ha contribuido notablemente a estrechar el abanico de los posibles años para la crucifixión de Jesús. Si él murió el 14 de nisán, ¿en qué años, durante la prefectura de Pilato, cayó ese día en jn/vn? Esta pregunta no es fácil de responder, aunque la exactitud matemática de la antigua astronomía era muy respetable. Puesto que ver la luna nueva era esencial para establecer el comienzo de nisán, ante todo se hace necesario calcular cuándo fue posible esa visión *en Palestina*; pero unas malas condiciones atmosféricas podían obstaculizar la visión y demorar, en consecuencia, el inicio del mes. Además, el calendario judío era lunar, y para mantenerlo en aproximado sincronismo con el año solar era preciso añadirle meses intercalares. Pero Jeremías (*JEWJ*, 37) advierte de que no contamos con datos históricos sobre la adición de meses intercalares en 27-30 d. C. Y luego tenemos que, para realizar una traducción a nuestros meses, hay que utilizar el calendario juliano, no el gregoriano, muy posterior. No ha de extrañarnos, por tanto, que los astrónomos hayan llegado a resultados dispares. Muestra de ello es la extraordinaria variedad de opiniones (*JEWJ*, 39-41) emitidas en el período 1920-1940. Como carezco de competencia en este campo, permítaseme referir aquí algunos puntos de coincidencia parcial entre Jeremías (en su cuidadoso estudio de *JEWJ*, 38) y los académicos oxonienses Humphreys y Waddington<sup>51</sup>. Según esos tres autores, el 14 de nisán:

en 27 d. C. cayó en mn/jd o, con alguna probabilidad, en jn/vd

en 28 d. C. cayó en jn/vd o, con menos probabilidad, en mn/jd

en 33 d. C. cayó en jn/vd

Si excluimos el año 27 por ser no sólo poco fiable desde el punto de vista astronómico, sino también demasiado temprano para la muerte de Jesús a la luz de la mayor parte de las indicaciones evangélicas sobre su vida y ministerio, quedan dos posibilidades para el 14 de nisán en jn/vd (trasladado al calendario juliano): 7 de abril de 30 d. C. ó 3 de abril de 33

<sup>51</sup> Respectivamente, "Dating", 744, y "Astronomy", 169; las fechas ofrecidas en cursiva son las que en esos trabajos se consideran más probables astronómicamente. Ambos estudios revisten particular valor porque Humphreys y Waddington no han escatimado esfuerzos para tener en cuenta todas las variables. Sin embargo, un poco como los médicos que han estudiado la muerte de Jesús (§42, ANÁLISIS C), estos dos sabios de Oxford tienden a interpretar literalmente la información evangélica, sin plantearse la clase de preguntas que he formulado antes en el texto. Además prestan mucha atención a descripciones apocalípticas en que la luna aparece como sangre a la muerte de Jesús (Hch 2,19-20; *Relación de Pilato [Anáfora]*, un escrito apócrifo presente en *JANT*, 154), aparición que ellos relacionan con un eclipse lunar ocurrido el 3 de abril de 33 d. C. (una de las dos probables fechas de la muerte de Jesús).

d. C.<sup>52</sup> En general ha habido tendencia al rechazo del año 33 porque ello supone aumentar considerablemente la edad de Jesús y la duración de su ministerio: al morir, él estaría frizando en los cuarenta y habría tenido una actividad pública de casi cuatro años. Si Jesús murió en 30 d. C., su edad sería treinta y seis y su ministerio habría durado algo menos de dos años. Ninguna de las dos fechas corresponde en todo a los datos aportados por los evangelios sobre el nacimiento y el ministerio de Jesús; pero, como muchos de los datos tienen una finalidad teológica y son aproximados, no veo que tal falta de correspondencia suponga un problema. En cierto modo, la situación política del año 33 (tras la caída de Sejano, en Roma, en octubre de 31 d. C.) explicaría mejor la vulnerabilidad de Pilato a las presiones del pueblo<sup>53</sup>; pero este argumento es demasiado dudoso para crear una preferencia. No veo posibilidad de llegar a una decisión y elegir entre uno de los dos años<sup>54</sup>.

## Bibliografía

Los escritos sobre este asunto abundan sobremanera. Y como la datación es una cuestión tangencial para mi comentario, no he intentado ofrecer aquí una bibliografía exhaustiva.

- BECKWITH, R. T., "Cautionary Notes on the Use of Calendars and Astronomy to Determine the Chronology of the Passion", en *CKC*, 183-205.  
 BLACK, M., "The Arrest and Trial of Jesus and the Date of the Last Supper", en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays* (T. W. Manson Memorial; Manchester Univ., 1959) 19-33.  
 BINZLER, J., "Qumran-Kalendar und Passionschronologie", *ZNW* 49 (1958) 238-51.  
 BOKSER, B. M., "Was the Last Supper a Passover Seder?", *Bible Review* 3 (2; 1987) 24-33.  
 CHENDERLIN, F., "Distributed Observance of the Passover – A Hypothesis", *Biblica* 56 (1975) 369-93; 57 (1976) 1-24.

<sup>52</sup> Para una voz contraria, véase Olmstead ("Chronology", 4, 6), quien opina que en 33 d. C. el 14 de nisán no fue jn/vd: "El año de la crucifixión sólo puede ser el 30. [...] El viernes 7 de abril de 30 d. C. está establecido tan firmemente como la fecha que más en el mundo antiguo".

<sup>53</sup> Véase 31, B1; esta tesis tiene defensores en Maier ("Sejanus") y Hoehner ("Year"). Maier cita el terremoto y el eclipse de que habla Flegón y la datación por Eusebio de la muerte de Jesús en el año 19 de Tiberio, noticias ambas que pueden servir de apoyo a la opción por 33 d. C. (cf. p. 1235, *supra*).

<sup>54</sup> Es interesante ver cómo en *CKC* el cálculo rebosante de seguridad debido a Humphreys y Waddington ("Astronomy") va seguido de inmediato por el artículo rebosante de escepticismo con el que Beckwith ("Cautionary") pone en tela de juicio casi todos los medios utilizados para calcular el año de la muerte de Jesús.

- DAVISON, A., "The Crucifixion, Burial, and Resurrection of Jesus", *Palestine Exploration Fund* 38 (1906) 124-29.
- DOCKX, S., "Le 14 Nisan de l'an 30", en *Chronologies néotestamentaries et Vie de l'Église primitive* (Paris-Gembloux: Duculot, 1976) 21-29.
- DOYLE, A. D., "Pilate's Career and the Date of the Crucifixion", *JTS* 42 (1941) 190-93.
- FRANCE, R. T., "La chronologie de la semaine sainte", *Hokhma* 9 (1978) 8-16.
- GELDENHUYS, N., "The Day and Date of the Crucifixion", en *Commentary on the Gospel of Luke* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1954) 649-70.
- GRAPPE, C., "Essai sur l'arrière-plan pascal des récits de la dernière nuit de Jésus", *RHPR* 65 (1985) 105-25.
- HEAWOOD, P. J., "The Time of the Last Supper", *JQR* 42 (1951-52) 37-44.
- HINZ, W., "Chronologie des Lebens Jesu", *ZDMG* 139 (1989) 301-8.
- , "Jesu Sterbedatum", *ZDMG* 142 (1992) 53-56.
- HOECHNER, H. W., "The day of Christ's Crucifixion", *BSac* 131 (1974) 241-64.
- , "The Year of Christ's Crucifixion", *BSac* 131 (1974) 332-48.
- HUMPHREYS, C. J. y W. G. Waddington, "Astronomy and the Date of the Crucifixion", *CKC*, 165-81.
- , "Dating the Crucifixion", *Nature* 36 (1983) 743-46.
- , "The Jewish Calendar, a Lunar Eclipse and the Date of Christ's Crucifixion", *Tyn-dale Bulletin* 43 (1992) 331-51.
- JAUBERT, A., *The Date of the Last Supper* (Staten Island, NY: Alba, 1965). Original francés 1957.
- , "Jésus et le calendrier de Qumrân", *NTS* 7 (1960-61) 1-30.
- KOKKINOS, N., "Crucifixion in A. D. 36: The Keystone for Dating the Birth of Jesus", *CKC*, 133-63.
- MAIER, P. L., "Sejanus, Pilate, and the Date of the Crucifixion", *CH* 37 (1968) 3-13.
- MONTEFIORE, H. W., "When Did Jesus Die?", *ExpTim* 72 (1960-61) 53-54.
- MULDER, H., "John xviii 28 and the Date of the Crucifixion", en T. Baarda et al. (eds.), *Miscellanea Neotestamentica II* (NovTSup 48; Leiden: Brill, 1978) 87-105.
- OLMSTEAD, A. T., "The Chronology of Jesus' Life", *ATR* 24 (1942) 1-26.
- RUCKSTUHL, E., *Chronology of the Last Supper* (Nueva York: Desclée, 1965).
- , "Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu", *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 10 (1985) 27-61; 11 (1986) 97-129. Publicado de nuevo en su *Jesus im Horizont der Evangelien* (Stuttgart: KBW, 1988) 101-84.
- SALDARINI, A. J., *Jesus and Passover* (Nueva York: Paulist, 1984).
- SHEPHERD, M. H., "Are Both the Synoptics and John Correct about the Date of Jesus' Death?", *JBL* 80 (1961) 123-32.
- SMITH, B. D., "The Chronology of the Last Supper", *Westminster Theological Journal* 53 (1991) 29-45.
- STEMBERGER, G., "Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments", *Kairos* 29 (1987) 147-58.
- STORY, C. I. K., "The Bearing of the Old Testament Terminology on the Johannine Chronology of the Final Passover of Jesus", *NovT* 31 (1989) 316-24.
- WALKER, N., "The Dating of the Last Supper", *JQR* 47 (1956-57) 293-95.
- , "Yet Another Look at the Passion Chronology", *NovT* 6 (1963) 286-89.
- ZEITLIN, S., "The Beginning of the Jewish Day during the Second Commonwealth", *JQR* 36 (1945-46) 403-14.
- , "The Date of the Crucifixion According to the Fourth Gospel", *JBL* 51 (1932) 263-71.
- , "The Time of the Passover Meal", *JQR* 42 (1951-52) 45-50.

## Apéndice III

### Pasajes especialmente difíciles de traducir

A lo largo del comentario he luchado con múltiples problemas gramaticales y de traducción. Hay, sin embargo, unas cuantas frases o expresiones tan dificultosas que requieren ser consideradas con particular detenimiento. Dedicarles este tipo de atención en los respectivos COMENTARIOS nos habría llevado a largos incisos y, en consecuencia, a perder el hilo del análisis principal. Tal es el motivo por el que he dejado para este APÉNDICE el estudio de esas frases o expresiones de traducción especialmente difícil, que son:

- A. Mc 14,41 (*apecthei*)
- B. Heb 5,7-8 (*apo tēs eulabeias*)
- C. Mt 26,50 (*eph ho parei*)
- D. Jn 19,13 (*ekathisen epi bēmatos*)

#### A. Traducción de Mc 14,41 (*apecthei*: p. 271)

Las palabras de Jesús a sus somnolientos discípulos en Mc 14,41 contienen varias expresiones breves que son difíciles de traducir por problemas de carácter gramatical e idiomático. Varias de ellas (presentes también en Mt 26,45) configuraron una pregunta en mi traducción: "¿Así que seguís durmiendo y descansando?". Aquí me voy a centrar en la palabra que aparece a continuación en Marcos (y que Mateo omite, quizá porque no pudo entenderla): *apecthei*. Couchoud ("Notes", 129) dice que esa palabra "ha resistido a un batallón de comentaristas"<sup>1</sup>. En efecto, empezando por

<sup>1</sup> En la BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN (§4, parte 2ª) véanse los artículos de Anónimo (= Bornemann), Bernard ("St. Mark XIV"), Boobyer, de Zwaan, Hudson, Müller, Smisson y Zeydner; también Feldmeier, *Krisis*, 209-15.



J. M. S. Baljon (1898), no han faltado intérpretes que claramente han juzgado *apechei* una “lectura absurda” (K. W. Müller, “*Apechei*”, 93). El verbo *apechei* consta de la preposición “de” (en su denotación de origen o procedencia) y del verbo “tener”. En documentos de comercio redactados en papiros, tal palabra está relacionada con el pago total de una cantidad adeudada y la entrega del correspondiente recibo (LFAE, 110-12): es, por tanto, lo que uno “tiene de” un pagador. Este sentido se encuentra en la frase que funciona a modo de estribillo en Mt 6,2.5.16: “Ellos [los hipócritas] han recibido su paga [*misthos*]”. El verbo también puede significar “estar a distancia de”, “abstenerse de”, “mantenerse apartado de”.

Las traducciones ofrecidas para *apechei* de Mc 14,41 se pueden dividir entre aquellas en las que el verbo tiene sujeto, porque así lo ha entendido el traductor (que es quien lo introduce), y aquellas en que no lo tiene porque el verbo ha sido interpretado como impersonal. Un factor de modificación en las teorías es cómo se relaciona *apechei* con lo que precede y, más en particular, con lo que subsigue (v. 41c: “La hora ha venido; mirad, el Hijo del hombre es entregado en las manos de los pecadores”). Paso a enumerar, dentro de seis categorías, interpretaciones sugeridas, sin tratar de ser exhaustivo. Las traducciones que ilustran las distintas propuestas son más (no necesariamente las ofrecidas por los especialistas que propugnan la interpretación), simplificadas para facilitar las comparaciones oportunas.

1) *Interpretaciones con sujeto*. Muchos ven en Judas el sujeto no mencionado<sup>2</sup>. “Judas recibe [o ha recibido] el dinero” (de Zwaan, Smisson). A Judas le fue prometido dinero en Mc 14,11, y su llegada se anuncia ahora, en 14,42 (el versículo siguiente). Como variante de esto se cuenta la propuesta de Boobyer: “Judas está tomando posesión de mí”. Otra variante es la de Anónimo (Bornemann): “Judas está a distancia”. Eutimio Zigabeno (*In Matt.* 26,45; PG 129.685D) aporta otros sujetos: “El diablo se ha apoderado de mí” o “Lo que me concierne [i. e., Las Escrituras] se ha cumplido” (cf. Lc 22,37). Dormeyer (*Passion*, 132) propone: “El Padre [invocado en 14,36] ha recibido mi plegaria”; pero recordamos que la plegaria en cuestión era para que pasase la hora, no para que viniese, como sucede en 14,41c. “Dios está muy distante” es la sugerencia de Feldmeier (*Krisis*, 212-15). Todas estas traducciones que incluyen sujeto dan pie a una pregunta fundamental: ¿habría reconocido espontáneamente el lector corriente de Marcos el sujeto propuesto?

<sup>2</sup> Anónimo (“Erklärung”, 105) entiende que Jesús es reacio a mencionar el nombre de Judas a causa de su traición.

2) *La lectura del códice Bezae*. En vez de *apechei* seguido de *ēlthen hē hōra*, el Bezae ofrece esta lectura: *apechei to telos kai hē hōra*<sup>3</sup>. Aunque *telos* equivale a “fin” y *hōra* a “hora”, el significado de *apechei* con esta adición sigue sin estar claro. El latín del Bezae tiene *sufficit finis et hora*; véase la traducción que Jerónimo hace de *apechei* como “es bastante” o “basta” en el apartado 3, *infra*. Entre las traducciones de la VL figuran *consummatus est finis* y *adest finis*, “el final se ha consumado [i. e., ha llegado a su completación]” o “está cerca”. Por su parte, BAA (225) interpreta la lectura del Bezae como “lejos está el final de la hora”: exactamente lo contrario de lo que se dice sobre “la hora” en 41c de los mejores manuscritos griegos. Zeydner (“*Apechei*”, 440) piensa que *telos* puede entenderse como complemento directo: “se ha recibido el final”. Una traducción que combina lecturas griegas (Bezae y Vaticanus) da lo siguiente: “¿Está lejos el final? ¡Pues bien, la hora ha llegado!” (Hudson, “Irony”). Taylor (*Mark*, 556), quien entiende que en la lectura ofrecida por el Bezae está la clave de la original, propone: “El final apremia, [y] la hora ha llegado”; pero es difícil de justificar “apremia” por *apechei* sin recurrir a alternativas mencionadas en los apartados 5 y 6, *infra*. Otros, como Metzger (*MTC*, 114-15), se preguntan razonablemente si la lectura del Bezae no será más que una antigua conjetura sobre el significado de *apechei* (influida por *telos echei* en Lc 22,37), en vez de una palabra incluida originalmente en el texto de Marcos.

3) *Interpretaciones impersonales*. Por ejemplo, Lagrange propone: “¿Está lejos?”, pregunta respondida inmediatamente con “[No], la hora ha llegado”. (Se obtiene el mismo sentido pasando *hōra* a la frase anterior en función de sujeto: “¿Está lejos la hora? [No], ha llegado”). Y Gnllka: “Todo ha terminado; ha llegado la hora”. Otros traducen: “Está saldado” o “Está pagado”, en referencia a lo que corresponde a Judas por su traición (cf. Boobyer, “*Apechei*”, 45). Bauer (BAGD, 85), trabajando a partir de la atestiguada frase *ouden apechei*, “nada obsta”, propone: “Es un obstáculo [el sueño de los discípulos]”.

Consideración aparte merece la equivalencia que da Jerónimo en la Vulgata: “¡Basta!”<sup>4</sup> Esta traducción tiene mucho sentido, sobre todo después de una interpretación interrogativa o exclamativa de los verbos precedentes: “¿Así que estáis durmiendo y descansando? ¡Basta!”. Pero ¿ofreció Jerónimo una traducción de *apechei* que él sabía justificada por el griego? ¿O acaso,

<sup>3</sup> Se encuentran variaciones en los códices Washingtonensis y Koridethi, familia 13 de minúsculas, VL y AS<sup>m</sup>, que aparecen enumeradas en J. de Zwaan, “Text”, 460. *Hē hōra* procede de la frase que viene a continuación en el griego mejor atestiguado de Mc 14,41: “La hora ha venido”.

<sup>4</sup> Esta equivalencia se encuentra en Agustín y en muchas traducciones posteriores: Lutero, RSV, NAB, la *Einheitsübersetzung* alemana, etc.

bajo la influencia de la VL, encontró desconcertante esa palabra y utilizó *finis* (véase apartado 2, *supra*) para crear un significado con sentido? ¿O había encontrado otra palabra griega con la que sustituir *apechei* y que luego tradujo (véase apartado 5, *infra*)? La realidad es que en toda la literatura griega (independiente de los comentarios sobre Mc 14,41) no hay prácticamente indicio alguno de que *apechei* signifique “basta”<sup>5</sup>. Se dice que en el lexicón de Hesiquio aparecen *aporchē* o *exarchei* (equivalentes a “basta”) como significados de *apechei*; pero no ocurre así en la edición crítica de K. Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon* (2 vols.; Copenhague: Munksgaard, 1953) I, líneas 6103-16. En cualquier caso, Hesiquio (¿siglo VI?) era cristiano y podría haber sido influido por la Vulgata o alguna tradición escrita de Marcos similar al Bezae. Del propuesto sentido de “basta” para *apechei* nos quedan, pues, dos ejemplos de tiempos posteriores al NT<sup>6</sup>, y ambos presentan problemas<sup>7</sup>. El primero está en las *Anacreónticas* (16[15 ó 28].33). Se trata de unas odas de la época posclásica compuestas según el estilo de Anacreonte, y esta oda concreta puede datar del siglo II d. C. *Apechei* aparece casi al final, en el contexto de un pintor que es alabado por un hombre que cree ver a su amiga en carne y hueso en el retrato que de ella está haciendo el artista. Aunque allí no es descartable el sentido de “basta”, también podría expresar la idea de que el pintor se ha ganado su paga y debe concluir. El segundo pasaje está en el comentario de Cirilo de Alejandría a Ageo (2,9; PG 71.1048B), donde *apechei* aparece en el contexto de una declaración de que Dios no necesita plata ni oro. En vez de significar “basta” podría dar a entender que Dios tiene ya esas cosas. Así pues, en estos dos ejemplos, la traducción “basta” acaso refleje la idea preconcebida (influida por el conocimiento de Mc 14,41) de que *apechei* puede significar eso. Tan escaso apoyo arroja muchas dudas sobre esta interpretación y, de hecho, pone en cuestión los esfuerzos por traducir *apechei* impersonalmente<sup>8</sup>.

4) *Corrupción textual*. Couchoud (“Notes”, 130-31) conjetura que el texto de Mc 14,41 era más extenso en un principio y contenía frases que

<sup>5</sup> A veces se cita el papiro de Estrasburgo 4.19 (siglo VI d. C.); pero *apechei*, según K. W. Müller (“*Apechei*”, 85) es en ese documento una lectura errónea. También es dudosa la lectura suministrada por el papiro 1343.38 (siglo VIII) del Museo Británico.

<sup>6</sup> Así F. Field, *Notes on the Translation of the New Testament* (Cambridge Univ., 1899) 39; Müller, “*Apechei*”, 84-85.

<sup>7</sup> Voy a dejar aquí a un lado las agudas enmiendas propuestas por Couchoud (“Notes”, 129). A su entender, una mejor lectura que *apechei* sería *apechō* en el primero de esos dos pasajes, y *apeche* en el segundo.

<sup>8</sup> De Zwann (“Text”, 467-68) proporciona un cuadro con más de cincuenta usos de *apechein* en papiros: abrumadoramente, aparecen en voz activa y con el significado de “recibir”. La mayoría de las veces se emplea en primera persona del singular; ninguno de los usos en tercera persona del singular (*apechei*) es impersonal.

ahora se encuentran en 14,42, p. ej., “Mirad, el que me entrega se acerca”. Pero sucedió que un escriba, engañada su visión por palabras similares, hizo una trasposición de renglones. Descubierto el error con la página ya completa, se puso al pie una nota con la lectura correcta, y al margen, junto a 14,41, el aviso: *apechei to telos*, “El final [de esta línea] está más adelante”. Tiempo después, la nota marginal fue tomada por una declaración de Jesús y acabó incorporada al texto. Este nuevo error se agravó cuando otro copista eliminó *to telos* porque, así leída, esta declaración era incompatible con “La hora ha venido”, de que iba seguida. Una hipótesis brillante, sin duda (como otras que podríamos enumerar); lo malo es que no hay modo de comprobar que realmente ocurrieron tales errores.

5) *Mala traducción de una lengua semítica* (en el supuesto de que el evangelio griego sea la traducción literal de un original o una fuente en hebreo). Convencido de que *apechei* significa aquí “basta”, C. C. Torrey<sup>9</sup> señala la posibilidad de que el escritor griego interpretase erróneamente el arameo *kaddu* (“ya”) por influencia del significado en siríaco de esa palabra (“bastante”). Pero Black (*BAA*, 225-26) afirma que tanto en arameo como en siríaco *kaddu* significa “ya” y que, por lo mismo, no se pudo cometer esa equivocación concreta. No obstante, en la idea de que la forma contenida en el Bezae (cf. apartado 2, *supra*) refleja verdaderamente el griego de Marcos y de que en ese códice *apechei* significa “lejos”, Black conjetura que el escritor griego leyó *dhq* (“apremiar, urgir”) como *rhq* (“estar lejos”). El arameo original de Marcos decía: “El final y la hora apremian”. Zeydner (“*Apechei*”, 441-42) opina que, como la forma pael de *šlm* significa tanto “terminar, concluir, completar” como “pagar una deuda”, presumiblemente fue entendida esta palabra en su segunda acepción, aun cuando se había empleado en la primera: “Está concluido” (cf. Jn 19,30). Ahora bien, el problema fundamental apuntado al final del apartado 4 se agrava aquí: no sólo hay dudas sobre la existencia de un sustrato arameo, sino también sobre el uso que se hacía de esa lengua en tiempos de Jesús.

6) *Sustitución de otros verbos griegos* (en el supuesto de que *apechei* se deba a una mala lectura de escriba). a) *Epechei* de *epechein*, “terminar, cesar”, con lo que la referencia era al final de la lucha de Jesús en oración para que pasase la hora. Esta lectura habría sido facilitada si existía una indicación de discurso indirecto: Les dijo (que) había terminado. b) *Epestē* de *ephistanai*, “ser inminente”. A. Pallis<sup>10</sup> cree que *epestē* fue leído primero erróneamente como *apestē* y luego como *apechei*. En el original habría fi-

<sup>9</sup> *Our Translated Gospels* (Nueva York: Harper, 1936) 56-58.

<sup>10</sup> *A Few Notes on the Gospels according to St. Mark and St. Matthew* (Liverpool: Booksellers, 1903) 22-24.

gurado la declaración “Es inminente”, en avenencia con “La hora ha venido” y la llegada de Judas (14,43). c) *Enestē* de *enistanai*, “estar cerca”. Esta propuesta y la precedente están influidas por *adest finis* de la VL<sup>11</sup>. d) *Arkei* de *arkein*, “basta”, considerado la base de *sufficit* en la traducción de Jerónimo. e) *Etelesthē* de *telein*, “haber concluido”, sugerencia apoyada por *consummatus est finis* de la VL. f) *Apechei*, no de *apechein*, sino como un imperfecto gramaticalmente justificable de *apochain*, “derramar” (K. W. Müller, “Apechei”, 95-99). En 14,35, Jesús rogó que pasase la hora; en 14,36, que la copa (de la ira divina) fuera apartada de él; ahora, en orden inverso, reconoce que debe soportar las dos: “[Dios] ha derramado [su ira en la copa]; la hora ha venido”.

Esta lista de posibilidades, ninguna de las cuales es realmente convincente, produce desaliento hasta que se cae en la cuenta de que el sentido de la mayor parte de ellas es el mismo. *Apechei* dice algo que coincide con “la hora ha venido; mirad, el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores”. Esto vale para lecturas como “Judas ha recibido el dinero”; “El final apremia/se ha completado”; “se ha terminado”; “basta”; “Dios ha derramado”. En mi traducción he elegido un significado de *apechein* bien atestiguado textualmente: “El dinero está pagado”, que concuerda con la promesa del pago a Judas de 14,11. No tengo la certeza de que tal traducción sea la correcta, pero concierda con la inmediatez de lo que sigue. El gran *peiramos* ha comenzado para Jesús; la hora ha venido; él es entregado a los pecadores.

## B. Traducción de Heb 5,7-8 (p. 294)

Se nos dice en Heb 5 que Jesús rogó “... a quien tenía el poder de salvarlo de la muerte, y habiendo sido escuchado de temor, aun siendo su Hijo, aprendió obediencia de las cosas que sufrió”. Del sintagma final del v. 7, “de temor” (*apo tēs eulabeias*) es difícil ofrecer una traducción que, además de ser compatible con el uso verbal y la gramática, tenga sentido dentro del discurso. La preposición *apo* (“de, desde”) se utiliza normalmente al hablar de una cosa que procede de otra. En este pasaje, muchos la traducen como “por razón de”, “a causa de” (BDF, 210<sup>1</sup>) o incluso como “después de” (Andriessen). *Eulabeia*, palabra relacionada con *lambanein*, tiene el sentido radical de “aceptación”, que en referencia a Dios viene a significar “temor de Dios”, “piedad”, “reverencia”. BAGD, 321, subraya que en el NT probablemente significa sólo “temor”; pero Bultmann

(TDNT II, 751-53) apunta que, en la literatura clásica, *eulabeia* adquiriría el sentido de “ansiedad, temor desazonador” y que eso sucede también en Heb 12,28<sup>12</sup>. Sin embargo, la traducción de *apo* como “a causa de” y la de *eulabeia* como “temor [desazonador]” son muy discutibles, y hay que tenerlo en cuenta al juzgar las traducciones siguientes:

- “habiendo sido escuchado a causa de su temor [reverencial]”. Esto exige que se entienda la salvación de Jesús de la muerte como algo distinto de no morir. El comentario que va a continuación (v. 8) se encarga de precisar: aunque fue escuchado, tuvo que aprender obediencia. La Vulgata, los Padres griegos, Lutero y la mayor parte de las traducciones modernas adoptan esta interpretación.
- “habiendo sido escuchado [y librado] de temor [desazonador]”. Apoyada por Dibelius, Héring, Manson, etc. (aunque firmemente rechazada por BDF, 211), esta interpretación presupone una elipsis, pero tiene la ventaja de convertir el versículo siguiente en una ilustración complementaria de la lucha interior humana.
- “salvarlo de [*ek*] la muerte y —habiendo sido escuchado— de temor [desazonador]” (así Brandenburger, “Texte”, 216). Similar en el sentido a la interpretación precedente, ésta tiene “salvar” rigiendo dos frases con *ek* y *apo* situadas casi en aposición.
- “habiendo sido escuchado. Aparte de su temor [reverencial], y a pesar de ser el Hijo, aprendió obediencia”. Dos factores que podrían haberlo librado de aprender del sufrimiento están en aposición; pero entonces lo lógico habría sido: “pese a mostrar temor [reverencial] y ser el Hijo...”. Véase Mt 6,7 para el uso absoluto de “escuchado”.
- “muerte. Habiendo sido escuchado, de [*apo*] temor desazonador —a pesar de ser el Hijo—, de [*apo*] las cosas que sufrió, aprendió”. Esto produce una aposición entre dos frases con *apo* que en griego están separadas de manera torpe.
- “[no] habiendo sido escuchado”. Brillantemente, pero sin el menor apoyo en testimonios textuales, Harnack ha añadido esta negación para explicar por qué Jesús tuvo que aprender del sufrimiento: no fue escuchada su plegaria para ser librado de la muerte. Esta interpretación, aceptada por muchos especialistas, hace que Hebreos coincida con Marcos/Mateo al referirse a la escena de Getsemaní.

A mi juicio, salvo en la última propuesta, que es una enmienda (siempre un recurso extremo), el sentido básico del conjunto no experimenta un cambio drástico si la expresión “de temor” alude a la desazón de Jesús o a la reverencia propia de su condición de Hijo<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> “Miedo de la muerte” de Heb 2,15, donde es claro el sentido de ansiedad, representa un paralelo importante aunque en este caso se emplee *phobos*.

<sup>13</sup> Para más detalles, además de los autores mencionados al comienzo de §11B, véase P. Andriessen / A. Lengler, *Biblica* 51 (1970) 207-20, esp. 208-12; P. Andriessen, *NRT* 96 (1974) 282-92.

<sup>11</sup> De Zwaan (“Text”, 464) opina que también la lectura *epechei* de la propuesta a) da *adest*.

### C. Traducción de Mt 26,50 (*eph ho parei*: p. 327)

Ya en §13, nota 22, ofrecí los nombres de numerosos especialistas que han escrito artículos acerca de Mt 26,50, y muchos de esos trabajos giran en torno a *eph ho parei* (los otros tratan sobre el significado de *hetairoi*, que precede a esta frase). *Parei* de *paireinai* (“estar presente”; menos probablemente de *parienai*, “venir aquí”) significa “estás aquí” o “¿estás aquí?”. *Ho* es un pronombre relativo neutro (“que”) y, precedido de la preposición *epi*, tiene el significado básico “a que, por [lo] que”. Seguidamente voy a enumerar algunos intentos de resolver la ambigüedad de una frase que dice literalmente: “Amigo, por [lo] que estás aquí”. En ocasiones utilizaré la cursiva en mis traducciones (no necesariamente las de los autores citados) para aclarar algún punto gramatical.

1) El pronombre considerado como un relativo para el que el traductor debe aportar un antecedente nominal implícito. La escena en que Judas identifica a Jesús con un beso a fin de entregarlo al grupo llegado para arrestarlo ofrece el contexto de donde tomar los propuestos antecedentes: “Amigo, [éste es el beso de traición] por el que estás aquí” o “Amigo, para eso [para la traición] estás aquí”. El Jesús mateano ya sabe lo que va a hacer Judas, por lo cual su declaración sería más indicadora de su conocimiento (indicativa) que reveladora de su sorpresa (exclamativa). Como en todas las propuestas (también en las luego mencionadas) donde hay que aportar palabras, una obvia dificultad es la incertidumbre sobre cuál era el antecedente pensado pero no expresado por el evangelista. Hch 10,21 demuestra lo clara y fácilmente que se podría haber hecho esto: “¿Cuál es la razón [*tis hē aitia*] por la que estáis aquí?”.

2) El pronombre entendido como un relativo que contiene un demostrativo (BAGD, p. 585, I 9), con el significado de “eso que” o “lo que”. En esta categoría entra la aposiopesis o reticencia postulada por muchos: aquí, una frase dejada incompleta, bien porque el beso de Judas supuso una interrupción, bien porque Jesús, conturbado, no pudo continuar: “Amigo, eso para lo que estás aquí...”. La supuesta conturbación podría ser relacionada con la tesis (dudosa) de que “Rabí” y el beso eran unos signos de respeto inusitados y, por lo mismo, hipócritas. Quizá bajo esta rúbrica se puede situar también la equivalencia de *eph ho* propuesta por Lee: “para ese fin”, “para esa tarea”; por tanto, “¡Amigo, para *eso* estás aquí!”.

3) El mismo valor pronominal que en 2, pero con el apoyo de un verbo que aporta el traductor. Klostermann propone: “Amigo, [¿malgastas un beso] para eso por lo que estás aquí?”. El relativo demostrativo en función de objeto de un verbo aportado deviene frecuentemente pregunta indirecta,

ta, como en una posibilidad mencionada por Zorell: “Amigo, [sé] por lo que estás aquí”. A veces, esta clase de propuesta detalla todavía más (p. ej., Belser): “Amigo, [¿piensas que no sé] por lo que estás aquí?”. Un ejemplo de la antigüedad lo proporcionan las palabras de un cristiano que, en tiempos de Marco Aurelio, cuando iba a ser ejecutado, dijo (*MACM*, 28-29): *Egō de eph' ho pareimi* (“Haga yo aquello por lo que estoy aquí” o, menos probablemente, “Tengo aquello por lo que estoy aquí”). Una complicada interpretación de este tipo es la que propone Wellhausen en su comentario a Mateo: “Amigo, ¿me besas con el fin *por el que* es evidente que *estás aquí?*”. La objeción de que Mateo habría incluido un verbo si pretendía decir algo por el estilo cobra fuerza cuando vemos con cuánta facilidad lo hizo Josefo (*Guerra* 2.21.6; §615): “Llevó a cabo [*diepratteto*] aquello por lo que estaba allí”.

Muy a menudo, el verbo aportado es un imperativo: “Amigo, [haz] eso por lo que estás aquí”. Esto tiene la ventaja de la brevedad y lleva la frase mateana a armonía con las palabras de Jesús en Jn 13,27: “Haz [*poiëson*] de prisa lo que vas a hacer”<sup>14</sup>. Un imperativo tiene buen acomodo entre los otros imperativos del contexto mateano: “Levantaos, vamos; mirad, el que me entrega se acerca” (26,46). Benoit y la *NAB* admiten la interpretación con el imperativo “haz”, y Eltester se acerca a ella volviendo la suya exhortatoria: “Amigo, aquello por lo que has venido [sea hecho]”. A la pregunta de por qué Mateo, quien ocho versículos antes escribió claramente “Hágase [*genēthēto*] tu voluntad”, no ha empleado *genēthēto* también aquí, Eltester responde que en este caso se trata de un saludo, y los saludos son con frecuencia elípticos. Un poco traída por los pelos es la idea, apuntada por Blass, de una corrupción textual en que el original no tenía *hetaire* (“amigo”), sino *aire* o *hetaire aire*: “toma aquello por lo que estás aquí”.

4) El relativo interpretado como un pronombre interrogativo en una pregunta directa: “[Hermano], ¿para qué estás aquí?”, una traducción favorecida por la mayoría de los Padres de la Iglesia. El uso con función interrogativa del pronombre relativo *hos* está bien atestiguado en preguntas indirectas, p. ej., Jn 13,7; “Tú no sabes qué hago yo ahora”. Pero no todos los gramáticos están de acuerdo con que tal uso se encuentra en una pregunta indirecta<sup>15</sup>. Leer Mateo como una pregunta directa ofrece un para-

<sup>14</sup> No debe sorprendernos que un amanuense irlandés del siglo IX, trabajando en el códice latino de Armagh, escribiera: “Amice, *fac* ad quod venisti”, probablemente influido por el *fac* de Juan.

<sup>15</sup> “Difícilmente”, opina *BDF* (300<sup>2</sup>) con respecto a Mt 20,50; dudosos se muestran Lee (“Matthew xxvi”), Owen y Zorell; “Falta aún por encontrar un ejemplo no ambiguo”, dice BAGD, p. 584, I 9; “Una cuestión abierta”, comenta la *ZAGNTI*, 89.

lelo a la *pregunta* que Jesús dirige a Judas en Lucas (22,48); y recordemos que Eclo 37,2, que fue citado en p. 328, *supra* como posible origen del uso mateano de *hetairoi*, es una pregunta. Rehkopf se decanta decididamente por el sentido interrogativo, siguiendo a Deissmann, quien encuentra a los gramáticos demasiado influidos por el griego clásico (y a algunos escribas demasiado influidos por el neotacismo). Según él, la pregunta que aparece en la VL y la Vulgata es prueba de que traductores antiguos entendían que el griego helenístico permitía esa construcción<sup>16</sup>. Sin embargo, no es posible saber con certeza cuándo los escribas de la antigüedad dejaron de traducir y se volvieron creativos al tropezar con frases difíciles. Además, Eltester ("Freund", 73) duda que podamos estar seguros de que la lectura latina "Amice, ad quod venisti" es una pregunta y no simplemente una conservación en latín de la ambigüedad del griego; después de todo, la Vulgata clementina creyó necesario aclarar: "Amice, ad *quid* venisti". (Pero la AS<sup>sm</sup> y Orígenes sí que leyeron una pregunta.)

El argumento favorito de Deissmann ("Friend", 493; *LFAE*, 125-31) procede de una inscripción consistente en dos frases separadas por un espacio en un recipiente utilizado para beber: *eph ho parei... euphrainou*, que él traduce: "¿Para qué estás aquí? ¡Bebel!". Pero, como el recipiente es redondo, se puede leer *euphrainou* antes de *eph ho parei*: "¡Bebel! Eso es por lo que estás aquí". Owen, Klostermann, Spiegelberg, J. P. Wilson y *BDF* (300) optan por la segunda traducción, descartando así la hipótesis de un uso interrogativo directo del relativo. Estableciendo una comparación, Wilson ("Matthew") apunta al uso exclamativo en Menandro, *Epitrepontes* 363 (Loeb, p. 424): ¡Oh Heracles, lo que se [me] ha hecho!".

5) Una frase coloquial fija. Precisamente por la presencia de la inscripción en el recipiente, *BDF* (300<sup>2</sup>) conjetura que pudo haber quedado fija en el uso la frase *eph ho parei*, "Eso es por lo que estás aquí". En tal caso podríamos entender "Amigo, eso es por lo que estás aquí" como el modo irónico en que Jesús da a entender a Judas que conoce su plan. Según Eltester, *hetaire*, *eph ho parei* puede ser lo que él llama en alemán un *Gegengruss*, i. e., una frase hecha de contestación a un saludo, con que Jesús responde al *chaire, rabbi* de Judas. Más complicada es la propuesta de F. W. Danker<sup>17</sup>. Piensa este autor que *eph ho* es un error de copista por *eph ho*<sup>18</sup> y que la segunda expresión era un modismo comercial para indicar la asun-

<sup>16</sup> Deissmann, "Friend", 492. La pregunta de la Vulgata ha ejercido una gran influencia: Wycliffe, Lutero, Tyndale, *KJV*, *RSV*.

<sup>17</sup> BAGD, 583, col. 2<sup>a</sup>, basándose en *NTS* 14 (1967-68) 424-39.

<sup>18</sup> Esto, con una iota suscrita, es una variante en algunos manuscritos y en el *Textus Receptus*.

ción por las partes de obligaciones pactadas, en el sentido de "¡Trato hecho!" o, interpretado aquí interrogativamente, "Amigo, ¿qué trato hiciste?".

Pese a las oscuridades gramaticales, las varias interpretaciones no sobrepasan un estrecho abanico de significado. Cualquiera que fuera el sentido de la frase en la tradición premateana (si es que existió en ella), no puede servir ahora como pregunta dirigida a obtener información: Jesús tiene conocimiento de lo que pasa. Tampoco es probable que la frase manifieste indignación. O bien expresa el dolor y la tristeza de Jesús por la traición de Judas (y éste puede ser el sentido de la pregunta en Lucas), o bien es una indicación irónica o sarcástica de que Jesús no se deja engañar. Creo que el contexto mateano (especialmente 26,25) favorece lo segundo. Encuentro atractiva la idea, expuesta al comienzo del apartado 5 (y apoyada por un indicio concreto), de que ésta era una frase fija propia de un ambiente jovial, aunque ahora utilizada en una situación diametralmente opuesta. Unos podían animar a otros a beber en animada compañía: "Amigo, alégrate. Eso es por lo que estás aquí". A la ironía representada por la llegada de Judas con un beso y el saludo "Salud, Rabi", Jesús responde con igual ironía: "Amigo, eso es por lo que estás aquí".

#### D. Traducción de Jn 19,13 (*ekathisen epi bēmatos*: p. 993, *supra*)

Estas palabras<sup>19</sup> se encuentran al final del proceso romano, cuando Pilato ha fallado en sus repetidos intentos de liberar a Jesús y "los judíos" empiezan a presionarlo con la amenaza: "Si sueltas a ése, no eres amigo del César" (19,12). "Entonces Pilato, habiendo oído estas palabras, sacó a Jesús fuera y... en/a un/el lugar llamado Litóstroto" (19,13). Las palabras griegas ofrecidas en el título de esta subsección, que llenan la laguna del v. 13, ¿deben ser traducidas *intransitivamente* [de lo que en español resulta un verbo pronominal. N del T.], v. gr., "y se sentó en el tribunal", o *transitivamente*, v. gr., "y lo sentó [a Jesús] en el tribunal" (o "en un estrado" donde se administraba justicia)? En el COMENTARIO de §35 opté por la forma intransitiva, pero dejando para este momento el estudio pormenorizado de la cuestión.

El término griego *bēma*, que representa el latino *tribunal*, tiene dos significados básicos relacionados con el presente contexto. Puede hacer re-

<sup>19</sup> Véanse los artículos, enumerados en la BIBLIOGRAFÍA DE SECCIÓN (§30, parte 3<sup>a</sup>), correspondientes a Balagué, Corssen, I. de la Potterie, Derwacter, Kurfess, O'Rourke, Robert, Roberts, Trebolle Barrera, y Zabala; también Excursus XVII, en Blinzler, *Process*, 346-56; cf. asimismo los varios comentarios a Juan.

ferencia a la silla curul (lat. *sella curulis*), en que un juez o magistrado romano se sentaba a presidir los juicios por delitos graves. Josefo (*Guerra* 2.14.8; §301) menciona el *bēma* que Floro mandó colocar delante del palacio que ocupaba en Jerusalén. Presumiblemente, el *bēma* estaba sobre un estrado dotado de escalones; pero, por la costumbre de nombrar el todo por la parte, la palabra *bēma* también puede significar también el estrado mismo, habitualmente semicircular y hecho de piedra o madera, en el centro del cual estaba la silla curul. Lo que Mateo (27,19) entiende por *bēma* es claro: Pilato recibe el mensaje de su mujer cuando está sentado en la silla curul, y uno tiene la impresión de que presidió todo el juicio desde esa silla<sup>20</sup>. Los procesos se dirigían desde una de estas dos posiciones: *sessio de plano* (fuera de estrado), para delitos menores o en procedimientos más informales, y *sessio pro tribunali* (sentado en la silla curul) para delitos graves. Ahora bien, el juez no pasaba de una posición a la otra en medio de un proceso. Y si el verbo “sentar” de Jn 19,13 requiere una *traducción intransitiva*, ¿hemos de pensar que Pilato no se sentó en el *bēma* hasta el final de la vista? ¿Fue todo tan informal hasta ese momento como para que debamos situar el comienzo del proceso en 19,13? Por supuesto, el evangelista no actúa como un relator de audiencia que entra en pormenores técnicos. Aquí Juan tiene mucho de dramaturgo entregado al desarrollo de una complicada escena que, con las continuas entradas y salidas de Pilato, va cambiando del interior al exterior del pretorio. No sería, pues, extraño que hubiera incluido algún término jurídico para dar la impresión de que había llegado el momento más grave y solemne del proceso. A mi entender, el cuidado de Juan al señalar el lugar (Litóstroto, Gabatha) y la hora (mediodía, próxima la celebración de la Pascua) indica una solemnidad que no permite imaginar a Pilato sino en el estrado, sentado en la silla curul. En cambio, si lo acertado es la *traducción transitiva*, donde Pilato sienta a Jesús, lo más probable es que el *bēma* sea aquí simplemente el estrado.

La traducción transitiva con Jesús en el *bēma* empezó a abrirse paso con una tesis doctoral de J. Groeningen leída en la Universidad de Utrecht. Aunque cuenta con numerosos comentaristas favorables a ella<sup>21</sup>, hay otros (con los cuales coincido)<sup>22</sup> que han examinado los argumentos

<sup>20</sup> Véase en Hch 25,6.17 el proceso de Pablo ante Festo; cf. también Josefo, *Guerra* 2.9.3-4; §172, 175.

<sup>21</sup> Por ejemplo, Beutler, Boismard, Bonsirven, F.-M. Braun, Charbonneau, Corsen, de la Potterie, Fenton, Gardner-Smith, Guichou, Haenchen, Harnack, Kurfess, Lightfoot, Loisy, G. H. C. Macgregor, MacRae, Mader, Meeks, O'Rourke, Roberts y Schwank.

<sup>22</sup> Por ejemplo, Balagué, Barret, W. Bauer, Benoit, Bernard, Blinzler, Bultmann, Bruce, Derwacter, Holtzmann, Hoskyns, Knabenbauer, Lagrange, Lightfoot, A. Richardson, Robert, Zabala y Zahn.

en apoyo de la lectura transitiva y los han encontrado deficientes. Por eso ofrecen de 19,13 una traducción intransitiva con Pilato sentándose en el *bēma* (o principalmente, intransitiva, ya que algunos especialistas creen que puede haber un doble sentido<sup>23</sup>, si bien los dobles sentidos joánicos no suelen estar constituidos de ideas contradictorias). Como evidentemente no vamos a poder resolver esta cuestión contando autoridades, pasemos a considerar los principales argumentos.

1) La forma verbal *ekathisen* puede ser transitiva (“sentó” o “puso” [a alguien o algo]) o intransitiva (“se sentó”)<sup>24</sup>. En la frase que estamos examinando, si el sentido fuera transitivo cabría esperar que hubiera un complemento directo pronominal, que, sin embargo, no existe aquí: “Sacó a Jesús fuera y lo sentó en el *bēma*”. De la Potterie intenta elaborar el argumento de que en el NT griego, donde el primer verbo y el segundo comparten un mismo complemento directo, éste no tuvo que ser repetido. Pero Blinzler (*Prozess*, 347) objeta que en ninguno de los ejemplos presentados por I. de la Potterie es necesario un pronombre después del segundo verbo porque haya ambigüedad: el segundo verbo no puede ser intransitivo. Por ejemplo, refiriéndose a Cristo, dice Ef 1,20: “Dios lo rescató y [lo] sentó a su derecha”. El segundo verbo no tiene en griego expreso el complemento directo pronominal, pero es claramente transitivo (“sentó”, no “se sentó”), porque es impensable que nadie se siente a su propia derecha, aunque se trate de Dios. No obstante lo cual, algunos escribas de la tradición koiné consideraron oportuno añadir el pronombre en Ef 1,20, quizá para facilitar la lectura pública. (Nunca, en cambio, fue añadido a *ekathisen* de Jn 19,13, lo cual puede ser indicio de que los escribas no leían el verbo como transitivo; tampoco lo interpreta así ningún Padre de la Iglesia ni versión antigua alguna.) Por otro lado, cuando el significado es verdaderamente transitivo y puede haber ambigüedad, se suele expresar el complemento directo: cf. p. ej., 2 Re 11,19; 2 Cr 23,20; LXX Dn 4,37b(34). De ahí que Balagué (“Y lo”, 66) prescriba lo contrario que I. de la Potterie: salvo en el caso de un contexto absolutamente claro, cuando

<sup>23</sup> Admiten unos cuantos especialistas que Juan quizá fue deliberadamente ambiguo para ironizar desde el punto de vista teológico. Tal es la opinión, p. ej., de J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford; Clarendon, 1991) 228, siguiendo a R. H. Lightfoot. Treballe Barrera (“Posible”) apunta que el verbo hebreo *yšb* es intransitivo en la forma *qal* y transitivo en la forma *hifil*, y que en algunas escenas de coronación (1 Re 8,20; 2 Re 4,20) los traductores griegos estaban divididos respecto a si debía ser interpretado transitiva o intransitivamente. Él cree que Juan fue influido por las posibilidades del hebreo.

<sup>24</sup> Derwacter (“Modern”, 27) señala que 47 de los 50 usos neotestamentarios de *kathizein* son intransitivos y que las otras cuatro veces en que ese verbo aparece con *bēma* en el NT es empleado también intransitivamente.

*kathizein* carece de complemento directo expreso es siempre intransitivo. Conviene señalar que Josefo utiliza la misma expresión que Juan (*kathizein epi bēmatos*) al hablar de Pilato (*Guerra* 2.9.3; §172) y de Vespasiano (3.10.10; §532), y en ambos casos el verbo es intransitivo.

2) El significado de *bēma*. Como he mencionado, algunos intérpretes argumentan contra el sentido intransitivo que, en medio de una vista, ningún juez romano habría ido a sentarse en la silla curul. A lo cual he objetado que Juan no buscó sino crear un efecto dramático y que, con esta imagen de Pilato sentándose como juez, está simplemente subrayando la llegada del momento más solemne. En la dirección opuesta, algunos que consideran histórica la escena se dicen incapaces de imaginar que Pilato profanase el símbolo sagrado de la justicia romana, la silla curul, sentando en ella por burla a alguien acusado de un grave delito, como es posible suponer por la interpretación transitiva. Pero quienes la propugnan podrían decir también que no estamos ante una referencia histórica, sino ante una narración dramática donde Juan tal vez quiso recurrir a la ironía de sentar a Jesús el juez en la silla de juzgar. Cabría preguntar, sin embargo, si Juan se habría valido de un recurso intrínsecamente inverosímil para lograr el efecto irónico. Sintiendo la fuerza de este argumento, algunos defensores del sentido transitivo (p. ej., de la Potterie, “Jésus”, 226-31) alegan que el *bēma* en que fue puesto Jesús no era la misma silla curul sino el estrado o la zona situada inmediatamente delante del juez romano. Tal tesis encuentra supuestamente apoyo en la ausencia del artículo determinado delante de *bēma* en el texto griego de Jn 19,13. Pero el artículo también falta en los dos casos de Josefo antes citados, donde *bēma* hace referencia a la silla curul. Siempre cabe la posibilidad de que *kathizein epi bēmatos* fuera influido por el latín (lengua sin artículo determinado) de *sedere pro tribunali*. También por analogía, en los LXX, *kathizein epi [tou] thronou* (“sentarse en [el] trono”) puede emplearse con el artículo determinado o sin él. Aunque la falta de artículo en Jn 19,13 no es base suficiente para un argumento, Zabala (“Enigma”, 21) acierta al afirmar contra la interpretación del verbo como transitivo que *kathizein epi bēmatos* no significa “instalar como juez”.

3) De la Potterie cree encontrar un apoyo para la interpretación transitiva en las dos palabras que siguen a *ekathisen epi bēmatos*, es decir, *eis topon*. Como parte de la tesis, defendida por él durante años, de que las preposiciones se utilizan con precisión en Juan, I. de la Potterie fuerza *eis* para obtener “al lugar llamado Litóstroto” y sostiene que esta frase conecta con el primer verbo, “sacó”, y no con el segundo, “sentó”. La idea sería, pues, que Pilato sacó a Jesús al lugar llamado Litóstroto y lo sentó en el estrado. Este enfoque entraña varias dificultades. No es tan indudable la utilización precisa de las preposiciones en el cuarto evangelio (véase *BGJI*, 5); *eis* (“a”

y *en* (“en”) son a menudo indistinguibles semánticamente en el griego de la época (*BDF*, 205; 207). *Kathizein eis*, después de un verbo de movimiento como “sacó”, puede tener el sentido de sentarse o pararse en un lugar, como en 1 Sm 5,11, o ser equivalente a “sentarse allí”, como en 2 Sm 15,29. Véase también 2 Tes 2,4, donde *eis... kathizein* se emplea para “se sienta en el templo de Dios”. En Jn 19,13, lo que va con “sacó a Jesús” es “fuera”; el complemento circunstancial “en [*eis*] el lugar llamado Litóstroto” conecta con la acción de sentarse Pilato en la silla curul (i. e., “en el tribunal”). Robert (“Pilate”, 281) opina que la preposición *eis* está claramente vinculada a *kathizein*, maridaje que da el sentido de “ir a sentarse”. O’Rourke (“Two”) apunta que en una serie de verbos, cuando una frase sigue al segundo de ellos, normalmente debe ser construida con ese segundo verbo. Incluso Meeks, quien se decanta por el uso transitivo de *kathizein*, encuentra poco sólido este argumento basado en el sentido literal de *eis*.

4) La imagen de Pilato sentando a Jesús en el *bēma* es defendida como una continuación de la burla que padece Jesús en 19,5: “Mirad, vuestro rey” de 19,14 recuerda “He aquí el hombre” de 19,5. Pero aquí hay que precisar. Tras el escarnio de Jesús como rey por parte de los soldados en 19,2-3, el *Ecce Homo* de 19,5 pudo estar más directamente orientado a mostrar lo disparatada que era la acusación contra tal hombre. En cuanto a “Mirad, vuestro rey” en 19,14, la intención no era hacer burla de Jesús, sino llevar a “los judíos” a asumir responsabilidad por ejecutar a su propio rey. Puesto que el *bēma* no es un trono, después de sentarlo allí, Pilato tendría que haber hecho explícita la burla no con “Mirad, vuestro rey” sino más bien con “Mirad, vuestro juez”. Esta observación nos lleva a considerar un importante argumento que algunos propugnadores de la interpretación transitiva extraen de dos pasajes, correspondientes a *EvPe* y a Justino, en los que se presenta a Jesús sentado y escarnecido como juez.

En el primero de esos pasajes, *EvPe* 3,7, encontramos: “Y [los judíos] lo vistieron con púrpura y lo sentaron en un tribunal, diciendo: ‘Juzga con justicia, rey de Israel’”. ¿Apoya este texto verdaderamente la lectura transitiva de Jn 19,13 si suponemos que el autor de *EvPe* conocía o había oído ese pasaje joánico? Nótese los cambios y sus implicaciones: en *EvPe* el sujeto es el pueblo judío, no Pilato; la clara referencia a una silla (*kathedra kriseōs*) significa que en este pasaje el *bēma* no se entiende como estrado; un contexto de burla, poco claro en Juan, es puesto aquí de relieve añadiendo elementos del escarnio de Jesús por los soldados romanos de Jn 19,2-3; se trata a Jesús de “rey”, pero a la vez se le pide que juzgue con justicia (*dikaiōs*; cf. Mt 27,19), y, detalle muy importante, a fin de hacer *kathizein* transitivo se le acompaña de un sujeto pronominal (*auton*), el elemento gramatical perceptiblemente ausente en el texto joánico objeto de



nuestra atención. Así pues, más que una exégesis de Jn 19,13, *EvPe* 3,7 es una adaptación a un nuevo contexto dramático, muy diferente del que se encuentra en Juan. Como ocurre frecuentemente en *EvPe*, en la adaptación hay también un deseo de poner de manifiesto similitudes con el AT. Aquí, el pasaje *in mente* es Is 58,2, donde Dios se queja de que los israelitas actúan como si fueran una nación justa (cuando no lo son): “Me piden que sea justo [*dikaïos*] en mis juicios”. No hay eco de este texto en Juan.

En cuanto al pasaje de Justino (*Apología* 1.35.6), después de aludir a Is 58,2 y a la crucifixión de Jesús por los judíos, que hablaban contra él y negaban su condición de Mesías, refiere: “Y, como dijo el profeta, habiéndolo agarrado, lo arrastraron (*diasyreïn*), [lo] sentaron en un/el *bēma* y dijeron: ‘Júzganos’”. Justino se acerca a *EvPe* 3,6, donde exclama el pueblo judío: “Arrastremos [*syrein*] al Hijo de Dios ahora que tenemos poder sobre él”. La mayor parte de lo dicho sobre *EvPe* tiene aplicación aquí. No hay complemento directo pronominal que acompañe *kathizein*; pero esto constituye un ejemplo de que el complemento directo puede ser omitido cuando no hay ambigüedad: quien se sienta en el *bēma* no es una muchedumbre de judíos.

A mi juicio, de estos dos pasajes se puede derivar un sólido argumento en favor de la lectura *intransitiva* de Juan. Sin el tipo de cambios contextuales y de detalle que presentan, no se podría leer transitivamente la frase acerca del *bēma*. En *EvPe* y Justino, sólo hay dos partes implicadas (los judíos y Jesús), y en *EvPe*, después de que los judíos sientan a Jesús, le hablan *a él*. En Jn 19,13 son tres las partes: Pilato, los judíos y Jesús. Después de haber sacado a Jesús, y desarrollada la acción del *bēma*, Pilato habla a los judíos, no a Jesús. Si la acción fuera transitiva y Pilato hubiera sentado a Jesús, habría ocurrido luego lo mismo que en *EvPe*: Pilato habría hablado a Jesús, no a los judíos, y lo habría retado a actuar como juez. En el comentario he señalado que la solemnidad del lugar y de la hora en Jn 19,13-14 invita a ver este momento como la culminación del proceso: el punto en que Pilato se sienta en la silla curul a dictar una sentencia capital. La debilidad de los argumentos en favor de la interpretación transitiva significa que no hay razón para cambiar esa imagen.

## Apéndice IV

### Estudio general de Judas Iscariote

- A. El personaje
    - 1. La existencia de Judas
    - 2. Intentos de realzar el papel de Judas
    - 3. ¿Participó Judas en la eucaristía?
    - 4. ¿En qué consistió la traición?
    - 5. ¿Por qué entregó Judas a Jesús?
    - 6. ¿Cómo murió Judas? (Hechos y Mateo; Papías)
  - B. El nombre de Iscariote
    - 1. Modos de escribir el nombre
    - 2. Explicaciones varias
- Bibliografía

El NT nos dice relativamente poco de Judas; pero, como vimos en nuestro comentario al RP (sobre todo en §29), eso que nos dice es intensamente dramático. Con los pocos datos disponibles y considerable agudeza e imaginación, múltiples autores, desde los primeros tiempos hasta el presente, han ido configurando la imagen de Judas. (Entre quienes han escrito acerca de él en años recientes cabe mencionar a Haugg, Halas, Gärtner, Vogler y Klauck.) Nos encontramos así ante un personaje del RP que, por su importante papel e interés, bien merece que le dediquemos un apéndice. Reunido, pues, todo el material sobre él, vayamos más allá de lo que dijimos al respecto en el comentario línea por línea.

#### A. El personaje

Este Judas es mencionado 22 veces en el NT: 3 en Marcos, 5 en Mateo, 6 en Lucas-Hechos y 8 en Juan. Si tal orden de escritos neotestamentarios es cronológicamente correcto, el interés por el personaje fue creciente. Marcos lo incluye entre los Doce en 3,19, pero ya no vuelve a

referirse a él hasta 14,10-11, donde Judas inicia el proceso de entregar a Jesús. Los evangelios posteriores realzan la imagen aportando detalles que podrían explicar el porqué de esa entrega. Pasemos a analizar el material en cuestión y las conjeturas de los estudiosos basadas en él.

### 1. *La existencia de Judas*

*Yēhūdā*, uno de los doce hijos de Jacob-Israel, es mencionado como *Ioudas* en los LXX. Los nombres de los patriarcas eran populares en la época neotestamentaria, y varios personajes del NT se llaman Judas<sup>1</sup>. Por tanto, en sí, este nombre no tiene nada de peyorativo. Pero “Judas” está relacionado etimológicamente con “judío” (*Yēūdī*, *Ioudaios*)<sup>2</sup>, y el individuo que entregó a Jesús podía ser visto por los cristianos como el prototipo del judío hostil. Para Agustín, Pedro representa a la Iglesia, mientras que Judas representa a los judíos (*Enarratio in Ps 108*. 18,20; CC 40.1593,1596); *Sermon 152*. 10; PL 38.824). Como documenta Lapede (*Wer*, 11-42, esp. 11-16), esto fue utilizado contra los judíos en la literatura dramática y en el arte (p. ej., describiendo un Judas de rasgos exageradamente “semíticos” y generalizando su amor al dinero). Por otro lado, el hecho de que las consonantes de su nombre (*Yhwdh*) den en hebreo el valor numérico de treinta podría haber contribuido a que Mateo hablase de treinta monedas de plata. Las posibilidades figurativas del nombre han llevado a algunos estudiosos a sostener que Judas nunca existió, que originalmente era una figura simbólica (J. M. Robertson, W. B. Smith, G. Volkmar; véase Schläger, “Ungeschichtlichkeit”; Campbell, *Did* 42). Argumentando en favor de esa tesis se ha señalado: la escasez de datos neotestamentarios relativos al personaje; el carácter principalmente parabólico del papel de Judas, como advertencia a los fieles de que también ellos podrían traicionar a Jesús (Plath, “Warum”, 182-82); la gradualidad de las escenas en las que él interviene (p. ej., Mt 26,21-25, donde los discípulos preguntan uno tras otro: “¿Soy yo, Señor?”, con Judas en último lugar); la aparición de Judas en un evangelio posterior dentro de una escena de la que estaba ausente en un evangelio anterior (compárese la unción en Berania de Mc 14,4 y Mt 26,8 con la de Jn 12,4-5); las diferentes versiones de su muerte; el silencio que guardan sobre

<sup>1</sup> Uno de los “hermanos” de Jesús lleva el nombre de Judas (Mc 6,3; podría ser el autor así designado en Jds 1,1). También se llama así un discípulo del que Jn 14,22 dice que no es el Iscariote (seguramente se trata del “Judas de Santiago” mencionado en las listas de los Doce de Lc 6.16; Hch 1,13).

<sup>2</sup> La tribu de Judá integraba la mayor parte de la población del Reino del Sur, que pasó a ser la provincia de Judea bajo la dominación romana.

él Pablo, la mayor parte de los Padres apostólicos, Aristides y Justino. G. Volkmar sugiere que la imagen de Judas se creó a partir de experiencias de entrega de cristianos primitivos a las autoridades romanas por parte de judíos, y Wrede (“Judas”, 132) analiza tal posibilidad. Strauss, en su *Leben Jesu* (ed. 1864), anda cerca de ofrecer una explicación mítica de Judas, y muchos otros (como Wrede o Heitmüller) creen que partes considerables de la historia de este personaje son ficticias. Enslin (“How”) considera que los relatos de las negaciones de Pedro y la traición de Judas fueron creados por Marcos con base en 2 Sm 15-17. J. B. Bauer (“Judas”) conjetura que los primeros cristianos, sabiendo tan sólo que Judas se marchó (Hch 1,25: “para irse a su lugar”), cubrieron su desconocimiento de la suerte que había corrido con diversos relatos sobre su muerte. Como ejemplo de que en opinión de los primeros cristianos Jesús pensaba que se le había perdido, suele citarse Jn 17,12.

Los argumentos sobre la absoluta o casi absoluta no-historicidad de Judas están elaborados mayoritariamente con interpretaciones de los silencios respecto a él. Pero ¿es verosímil que fuera inventado el personaje para representar algo que podía expresarse fácilmente? En el NT no hay asomo de conversión de Judas en judío prototípico. Además, lo referido sobre él difícilmente beneficiaba a los cristianos; de hecho, un adversario de ellos, Celso, pudo señalarlo irónicamente como una elección errónea de Jesús pese a su supuesta divinidad (Orígenes, *Contra Celso* 2.11). Las listas sinópticas de los Doce, pese a diferir entre sí con respecto a otros discípulos, coinciden todas en nombrarlo, lo cual viene seguramente de tradición preevangélica. Judas está firmemente establecido en los RP sinópticos y joánico. Si fuese un personaje ficticio, ¿tendría que haber sido creado en la primera década de la tradición cristiana! En cuanto a la ampliación de las noticias sobre él en los evangelios posteriores, puede deberse a trabajo de la imaginación para cubrir lagunas; pero esto no constituye un argumento contra la esencial historicidad del personaje.

Otro aspecto en el debate concierne al papel de Judas. Por ejemplo, Grayston (*Dying*, 395-99) admite que Judas no fue inventado por Marcos y que era miembro de los Doce, pero indirectamente plantea la posibilidad/probabilidad de que no desempeñase un papel activo en la entrega de Jesús a las autoridades judías. Sostiene Grayston que en la tradición cristiana más primitiva lo entregaba (*paradidonai*) Dios mismo, o que, enfrentado a los judíos, Jesús era entregado por la jerarquía del templo. Según este autor, sólo en respuesta a peligros internos dieron los cristianos a Judas un papel en el NT como agente de la entrega de Jesús. Pues bien, yo leo de modo diferente los datos relativos a *paradidonai*. Ya analizamos (tomo I, pp. 274-76) los diversos sujetos con que en el NT puede encontrarse ese verbo. Es perfectamente posible que al predicar, con el cambio

de las circunstancias, fueran variando también los sujetos. Pero no hay indicios reales de que en este caso el lenguaje no fuera polivalente desde el principio ni de que la conexión de Judas con *paradidonai* derivase de circunstancias posteriores. Dorn ("Judas"), quien ha tratado con admirable minuciosidad sobre la cuestión, apunta que Judas, aunque seguramente existió como uno de los Doce en vida de Jesús, muy probablemente no fue incluido en la tradición entre los Doce que dieron testimonio de Jesús resucitado. Algún suceso acontecido entre el ministerio y la resurrección hizo que dejara de ser discípulo. Pero si Judas fue simplemente el primero en huir, ¿habría bastado eso para que la tradición evangélica lo señalara unánimemente como el que entregó a Jesús, para que una antigua tradición hablara de la necesidad de cubrir su plaza entre los Doce, definitivamente vacante, y para que se le atribuyera un trágico final asociado con el "Campo de Sangre"? Por tanto, a mi juicio, todos los datos apoyan la tesis de que uno de los Doce, llamado Judas, entregó a Jesús a las autoridades que habían planeado matarlo. Poco más debía de conocerse sobre Judas en la tradición, salvo que tuvo una muerte violenta y que su nombre quedó asociado en Jerusalén con el "Campo/Terreno de Sangre".

## 2. Intentos de realzar el papel de Judas

Si algunos estudiosos han minimizado a Judas hasta el punto de prescindir de él, otros han ido en la dirección opuesta, dándole una importancia mayor de la que le otorga el NT. Por ejemplo, que este personaje sea llamado hijo de Simón (6,71); que esté presente en la unción de Betania, como lo están Marta, María y Lázaro (Jn 12,2-4), y que Mc 14,3 sitúe esa unción en la casa de Simón el leproso han llevado a J. A. Sanders (*NTS* 1 [1954-1955] 29-41) a conjeturar que Judas era el hermano mayor de Marta, María y Lázaro en la familia de Simón el leproso, radicada en Betania, convirtiéndolo en "un trasunto masculino de Marta, descarriado" (p. 41). Ha habido varios intentos de identificar a Judas como el discípulo al que Jesús amaba del evangelio joánico, y Hueter (*Matthieu*) piensa que Judas podría haber escrito ese evangelio. Según A. Wright, el número cardinal *heis*, utilizado con referencia a Judas en la frase "uno de los Doce"<sup>3</sup>, repre-

senta un empleo coloquial del ordinal correspondiente (*BDF*, 247<sup>1</sup>), con la implicación de que Judas era "primero de los Doce". Para apoyar la prioridad de Judas se suele señalar: su lugar en la última cena (próximo a Jesús, cuya mano puede llegar hasta él; cf. Jn 13,26); su función de encargado de la bolsa común (Jn 12,6), y la posibilidad apuntada por Wright de que fuera sacerdote, razón de que pudiera introducirse en el templo lo suficiente para arrojar las monedas de plata al santuario (Mt 27,5). Pero, ¿por qué la comunidad cristiana, que conservó el recuerdo de la entrega de Jesús por Judas, habría suprimido el de su prioridad entre los Doce? Lo cierto es que no hay base bastante para sostenerla. Todas las listas de los Doce están encabezadas por Simón Pedro. Éste, a quien en Mt 10,2 se aplica el ordinal *prōtos* ("primero"), desempeña un papel mucho más destacado que el de Judas. De hecho, incluso Juan (el hermano de Santiago) es nombrado más frecuentemente que él (30 veces [más 4 como hijo de Zebedeo], frente a 22 veces Judas). En cuanto a su control de la bolsa común (suponiendo que realmente lo tuviera), no le daría preponderancia sobre los demás discípulos, a juzgar por los valores que predicaba Jesús. Por último, siguiendo la tesis de Wright, si *heis* aplicado a Judas en Jn 6,71 significa "primero de los Doce", ¿qué significado tiene cuando se aplica a Tomás (Jn 20,24)?

## 3. ¿Participó Judas en la eucaristía?

Aparte los intentos de los estudiosos de realzar o minimizar la figura de Judas, se ha prestado atención a las diferentes versiones de las pocas escenas en que él aparece, como la última cena. A juicio de Bornhäuser (*Death*, 65-66), el modo indirecto en que Jesús indica a los discípulos dónde quiere celebrar la cena (Mc 14,13-15 y par.) refleja su deseo de ocultar el lugar a Judas. Éste, sin embargo, participó en ella. Pero ¿estaba todavía presente al repartir Jesús su cuerpo y su sangre a los discípulos, y aceptó ese don aun cuando ya había decidido entregar al maestro? (Para un examen de lo mucho que se ha discutido sobre esta cuestión, cf. Halas, *Judas*,

<sup>3</sup> Burn ("St. Mark") refiere que Wright contaba con el decidido apoyo de F. Field, pero que J. F. Isaacson argumentó en contra afirmando que en el griego helenístico, a diferencia de lo que sucede en el clásico, *ho eis* puede significar "uno de los", porque hay claros casos en que el artículo determinado puede ser indeterminado. A. T. Robertson (*Expositor* 8ª ser., 13 [1917] 278-86) rechaza la tesis de Wright, pero observa acertadamente que *ho heis tōn dōdeka* es la mejor lectura en un pasaje como Mc

14,10. Acepta el intento de H. B. Swete de valorar debidamente el artículo, dando el sentido: ése, el único de los Doce que fue a los jefes de los sacerdotes a entregar a Jesús. También J. R. Harris (*Expositor* 8ª ser., 14 [1917] 1-16) rechaza la tesis de Wright —en algunas tradiciones primitivas, Judas es el tercero o el sexto de los Doce—, pero tiene problemas con la idea de Robertson respecto a *ho heis*. Wright (*Expositor* 8ª ser., 14 [1917] 397-400) responde centrándose particularmente en el injustificado intento de Harris de relacionar a Judas Iscariote con Isacar desde el punto de vista del lugar ocupado por cada uno de ambos personajes en un grupo de doce (tribus o apóstoles).

104-36.) Quienes afirman que Judas participó en la eucaristía suelen apuntar a 1 Cor 11,27-32, donde Pablo es tajante en su condena de quien come el pan o bebe la copa del Señor indignamente: “Esa persona come y bebe su propio castigo al no discernir el cuerpo. Por eso... algunos han muerto”. Crean percibir en esta advertencia general un recuerdo de Judas, que comió indignamente y no tardó en morir. Pero ningún evangelio dice específicamente que Judas recibiera el pan/cuerpo ni el vino/sangre. Juan no narra en la cena la institución de la eucaristía, por lo cual el bocado pasado a Judas en Jn 13,26 tiene poco que ver con ella. En cuanto a la acción de Jesús y Judas de mojar en un mismo plato, referida en Mc 14,20; Mt 26,23, tampoco es eucarística. En Mc 14,18-21 y Mt 26,21-25, el aviso de Jesús (expresado abiertamente en Mateo) de que va a ser entregado por Judas *precede* a las palabras sobre el pan y el vino (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29). Ni Marcos ni Mateo hablan de que Judas abandonase la cena (acción mencionada sólo en Jn 13,30), aunque este discípulo no está entre los que luego van con Jesús a Getsemaní (llegará más tarde: Mc 14,43; Mt 26,47). No hay modo, pues, de decidir si estos dos evangelistas pensaban que Judas se fue antes de la eucaristía (tras el aviso de Jesús) o después de ella. Origina el problema la versión lucana: allí el anuncio de la traición (de Judas: 22,21-23) *sigue* a las palabras eucarísticas (22,17-20), y nada induce a pensar que Judas no estuviera presente o no tomase como los demás discípulos el pan y el vino que les era ofrecido. Pero Lucas nunca menciona el nombre de Judas al narrar la cena, y su falta de preocupación por una posible falta de coherencia en la secuencia recién ofrecida queda de manifiesto cuando, después de anunciar a sus discípulos la traición (22,22), se expresa Jesús en estos términos: “Vosotros sois los que os habéis mantenido a mi lado en mis pruebas... os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (22,28.30). Si Judas recibió la eucaristía y luego escuchó el anuncio de su traición, ¿se fue seguidamente, antes de la promesa de Jesús?

Ha habido los habituales intentos de resolver el problema reordenando los textos. Hein (“Judas”) postula dos cenas: Judas estuvo en la primera, cuando decidió entregar a Jesús, pero no en la última cena y, por tanto, no recibió la eucaristía. A juicio de Hein, en Efrén, *Comentario al Diatessaron* 19.3-4 (SC 121.332-33), y en las *Constituciones apostólicas* (5.14.1-6), hay indicios que apuntan a la celebración de dos cenas: la del lavatorio de los pies y aquella en que fue instituida la eucaristía (¿distinción que podría provenir de la liturgia?). Preisker (“Verrat”, 152-53), junto con E. Hirsch, Klostermann y Wellhausen, argumenta que Mc 14,10-11, donde Judas va a ver a los jefes de los sacerdotes para convenir la entrega de Jesús, está fuera de orden y que en un principio ese material se encontraba al final de la última cena, como en Jn 13,30. El hipotético or-

den lucano original era 22,25.28-30.31-23.3-6, donde Judas entregaba a Jesús después de la eucaristía. Y la redistribución de los textos la habrían realizado escribas que, escandalizados de un Judas que recibía la eucaristía cuando ya tenía concertado un plan para entregar a Jesús, intentaron suavizar el relato. Sin embargo, yo veo casi todo esto como un inútil conjeturar sobre una cuestión que tal vez estaba muy lejos de las preocupaciones de los evangelistas.

#### 4. *¿En qué consistió la traición?*

En mi comentario (tomo I, pp. 274-76) subrayé que, aplicado a Judas, el verbo *paradidonai* significa “entregar”, no “traicionar”<sup>4</sup>. Judas entregó a Jesús mediante dos acciones, según los sinópticos: fue con los encargados del prendimiento o delante de ellos para indicarles dónde y cuándo podían arrestarlo (en un lugar apartado del monte de los Olivos, a altas horas de la noche) y, una vez allí, lo identificó claramente de los que estaban con él (los discípulos). Algunos especialistas encuentran alguna de estas dos acciones o ambas ilógicas y afirman que Judas traicionó a Jesús de otra manera. Procedamos a examinar primero lo que puede haber de ilógico. ¿Acaso no sabían las autoridades el paradero y la identidad de Jesús? Y si los desconocían, ¿no podían haber mandado a la policía a seguirlo y arrestarlo sin necesidad de recurrir a Judas? A esta objeción se puede responder lo siguiente: a Jerusalén habían acudido masas de gente con motivo de la fiesta, lo cual hacía difícil la vigilancia; normalmente, Jesús no se hospedaba en Jerusalén, sino en alguna localidad cercana (Mc 11,11; entre amigos en Jn 12,1-2); según los sinópticos, ésta es la primera vez que Jesús ha subido a Jerusalén, y no lleva allí mucho tiempo; incluso en Juan, donde ha estado en Jerusalén frecuentemente y podía ser conocido, Jesús ha eludido varias veces a los iban contra él y logrado esconderse (Jn 7,30.45-46; 8,59; 10,39-40; 11,54). Así pues, desde la perspectiva de la verosimilitud, no es ilógico que las autoridades judías se valieran de Judas para capturar a Jesús en el lugar y momento oportunos, con el fin de evitar tumultos.

Pasando a considerar las teorías de quienes sostienen la idea de la traición, vemos que están basadas en la suposición de que Judas dio a las au-

<sup>4</sup> El verbo clásico para la acción de traicionar es *prodidonai*. La única palabra de esa raíz aplicada a Judas en el NT se encuentra en Lc 6,16: (*prodotēs*). La abrumadora preferencia por *paradidonai* ¿tiene que ver con su uso en LXX Is 53,12: “Fue entregado por nuestros pecados”?

toridades judías información secreta sobre Jesús, la cual les permitió elaborar un cargo contra él. He aquí algunos dichos o hechos de Jesús propuestos como materia de su delación por Judas a las autoridades: la declaración de que podía destruir el santuario (Goguel); decirse el Hijo de Dios (Grundmann) o el Mesías, violando así el secreto mesiánico (Bacon, Bornhäuser, A. Schweitzer, Seitz); la esperanza de inaugurar el reino de Dios con la última cena o inmediatamente después de ella (Bacon, Preisker; cf. Mc 14,25; Lc 22,28-30 [Sal 122,5]); la celebración de la Pascua en un momento o de un modo no prescritos por la Ley (M. Black); la aprobación del uso de la espada (Stein-Schneider; véase Lc 22,36-38; Is 53,12). Todas estas propuestas son meras especulaciones, basadas principalmente en temas que aparecen directa o indirectamente en las diferentes versiones del proceso judío. La objeción que a mi juicio las echa por tierra es que si Judas hubiera delatado a Jesús, habría aparecido como testigo contra él para hacer la acusación más creíble.

Derrett ("Iscariot", con el anuncio de que su enfoque es nuevo y el adecuado) examina a Judas a la luz de la *mēsîrâ*. La raíz hebrea y aramea *msr* significa "entregar"; y, como los judíos vivían bajo dominio extranjero, palabras de esa raíz se utilizaban con referencia a la entrega de judíos a los dominadores *gentiles*. Al final del siglo II d. C., la Misná (*Ter.* 8,12) insiste en que esa conducta no tiene excusa en ninguna circunstancia. Anterior y más aplicable al NT es el radicalismo del escrito qumránico *Rollo del Templo* (11Q Miqdaš 64,7-8): "Si alguien entrega su pueblo a una nación extranjera... lo colgaréis de un árbol, y morirá"<sup>5</sup>. ¿Cómo es esto aplicable a Judas, si puede serlo de algún modo? Cuando entregó a Jesús a las autoridades judías, ¿se dio cuenta de que indirectamente lo estaba entregando a Pilato? Desde el punto de vista de la verosimilitud se podría esperar que conociese el procedimiento normal del sanedrín en delitos punibles con la pena capital. Por otro lado, según Mt 27,3, habiendo visto que Jesús iba a ser entregado a los romanos por las autoridades judías, Judas se arrepintió de lo que había hecho, como si no hubiera previsto ese resultado.

Es mejor aceptar los indicios evangélicos de que Judas, en su iniquidad, se mostró dispuesto a entregar a su maestro y amigo a las autoridades judías indicándoles cómo podían arrestar a Jesús sin que se produjeran disturbios. Esas autoridades conocían ya lo suficiente de Jesús para serle de-

<sup>5</sup> En general, sin embargo, la raíz *msr* raramente se aplica en Qumrán a la entrega de un individuo, como sucede en CD 19,10. No está claro si CD 9,1 se refiere al mismo asunto: "Todo aquel que entregue a otro a la destrucción mediante las leyes de los gentiles será destruido él mismo". Cf. P. Winter, *RQ* 6 (1967-69) 131-36, y Rabinowitz, *RQ* 6 (1967-69) 433-35.

cididamente hostiles. Los evangelios coinciden en que Judas estaba en contra de Jesús al ser celebrada la última cena. ¿Cuándo empezó a inclinarse en esa dirección? Nada se puede asegurar al respecto, porque si bien Jn 6,70-71 presenta a Jesús calificando de "diablo" a Judas en mitad del ministerio, eso no significa que Judas planease ya entregarlo (Zehrer, "Judasproblem", 259).

### 5. ¿Por qué entregó Judas a Jesús?

Marcos no indica qué impulsó a Judas a obrar de ese modo. Los evangelios de fecha más tardía mencionan dos factores que podrían constituir la motivación. *Primero*, en Mt 26,14-15, Judas pregunta a los jefes de los sacerdotes: "¿Qué me daréis si os lo entrego?" Juan, por su parte, tras referir en 12,4-5 la queja de Judas de que el perfume con que María ha ungido a Jesús podría haberse vendido para dar el dinero a los pobres, subraya en el versículo siguiente la insinceridad de Judas: "Era un ladrón. Guardaba la bolsa del dinero y sustraía de lo que se echaba en ella". Estos dos episodios aparecen conectados en la obra medieval *Leyenda áurea*, de Jacobo de Vorágine: las treinta monedas de plata especificadas en Mateo como el precio pagado por los sacerdotes pasan a ser el diezmo que se cobra Judas sobre los trescientos denarios por los que se podía haber vendido el perfume (Mc 14,5; Jn 12,5). Pero no podemos estar seguros de que la avaricia atribuida a Judas no sea una denigración posterior de este personaje, basada en el principio de que quien hizo algo tan abominable tenía que ser la encarnación de todo mal<sup>6</sup>. En sí, la idea de que Judas estaba encargado de la bolsa común no resulta inverosímil, pese al argumento de que era más lógico que Jesús la hubiera confiado a un antiguo recaudador de impuestos como Levi/Mateo.

Lüthi ("Problem") cree que la acusación de rapacidad se hizo apuntando a lo diabólico, y esto nos lleva a la *segunda* motivación ofrecida en los evangelios. En Lc 22,3, la escena donde Judas va a hablar con las autoridades es introducida en estos términos: "Entonces Satanás entró en Judas llamado Iscariote". Antes de la última cena, Jn 13,2 informa al lector: "El diablo ya había puesto en el corazón de Judas, hijo de Simón, el Isca-

<sup>6</sup> Bartnik ("Judas") apunta a la teologización de Judas como el pecador arquetípico. Klauck (*Judas*, 74) se pregunta si el calificativo de "ladrón" aplicado a Judas no refleja el escepticismo de los primeros cristianos respecto a la posesión de bienes materiales (Hch 2,44-45; 4,32-35). Pero, si tal fuera el caso, en Lucas-Hechos se habría recalado la avaricia de Judas: "el salario de la iniquidad", de Hch 1,18, es una expresión demasiado general.

riote, [la idea de] entregar a Jesús"; 13,27 subraya que "después del bocado, entró Satanás en ese hombre". Vemos, pues, que Lucas y Juan presentan a Judas como instrumento de Satanás, el principal agente en la entrega de Jesús (véase Billings, "Judas"). En la visión joánica, Judas dio al príncipe de este mundo acceso al círculo más íntimo de Jesús. Un ulterior indicio de lo diabólico es la designación de Judas como "el hijo de la perdición" (Jn 17,12, una expresión utilizada en 2 Tes 2,3 para el rebelde contra Dios) y como un diablo (Jn 6,70). Además, la idea de que Jesús conocía a Judas "desde el principio" podría estar relacionada con la aseveración de que el diablo era homicida "desde el principio" (Jn 6,64; 8,44). Por supuesto, se trata de un juicio teológico efectuado retrospectivamente; no ayuda a conocer la visión personal de Judas.

Un tema familiar es que Judas sirvió al cumplimiento de la Escritura, como se reconoce en Mc 14,18-21 y par.; 14,43-45.49 y par.; Jn 13,18; Mt 27,9. Pero también en este caso, incluso más claramente, estamos ante un enfoque teológico.

Ha habido investigadores (así como novelistas y dramaturgos; véase Hughes, "Framing") que no han dudado en subsanar la reticencia del NT respecto a las causas del comportamiento de Judas. Zehrer ("Judasproblem", 262) señala algunos factores citados como posible fuente de escándalo para Judas y origen de su conducta: el presentarse Jesús como el Mesías; la afirmación, más "blasfema", de ser el Hijo de Dios; la celebración de la cena de Pascua antes de la fecha establecida por la Ley, y los anuncios de Jesús sobre el templo. (El propio Zehrer rechaza estos factores.) Frente a la objeción de Celso de que escogiendo a Judas el supuestamente divino Jesús había cometido un error, Orígenes utiliza material del NT para argüir que Judas empezó siendo un buen discípulo, pero la avaricia y la falta de fe abrieron el camino al diablo (*Comentario a Juan* 32.14 sobre Jn 13,18; GCS 10 [Orígenes 4].448; véase Laeuchli, *CH* 22 [1953], 253-68). En la otra dirección, algunos (p. ej., E. Stauffer) piensa que Judas pudo haber trabajado para el sanedrín durante bastante tiempo, aunque los evangelios lo presenten tomando su decisión más o menos contemporáneamente a la celebración de la última cena<sup>7</sup>. Una teoría muy aceptada es que Judas se había ido impacientando porque Jesús no inauguraba el

<sup>7</sup> La temprana tendencia a ver a Judas como el mal fue haciéndose más marcada con el tiempo. En el *Evangelio árabe de la infancia* 35, Judas está poseído de niño por el demonio y pega a Jesús, quien entonces es todavía un muchacho. La influyente *Le-yenda áurea* del dominico Jacobo de Vorágine (fiesta de San Mateo, 24 feb.) contiene un aviso profético a los padres de Judas en la noche de su concepción de que ese hijo será malo; y lo es toda su vida, especialmente cuando se hace amigo de Pilato.

reino; impaciencia nacida de celo (para los que piensan que Judas era un ardiente nacionalista) o de ambición (para los que apuntan a la secuencia de Lc 22,21-24, donde la advertencia contra el traidor va seguida de una discusión sobre cuál de los discípulos es el más grande). Pero, contradiciendo esa teoría, Judas no desempeña ningún papel en los diversos pasajes neotestamentarios que hablan de reino en relación con Jesús o de ambición entre los discípulos (p. ej., Jn 6,15; Hch 1,6; Mc 9,33-34; 10,37). En la idea de que Judas aún creía en Jesús, algunos conjeturan que lo entregó con la esperanza de que, forzado ya a mostrar su poder, Jesús se impusiera a las autoridades e inaugurase el reino de Dios (Cox, "Judas", 420-21). En apoyo de esta idea invocan Mt 27,3-5, donde Judas parece asombrado de que Jesús haya sido entregado por las autoridades a Pilato. Una versión particular de esto es propugnada por Stein-Schneider ("Recherche", 415-20): Judas, un fiel discípulo, esperaba acabar con una revuelta causada por las acciones de Jesús, y con dinero trató de que los jefes de los sacerdotes dejaran marchar a su maestro. Aún más extravagante es la tesis de G. Schwarz (*Jesus*, 12-31) de que Judas sólo estaba obedeciendo la orden de Jesús de que lo entregase a Caifás, que era conocido de Judas (el discípulo innominado de Jn 18,15b). El bocado de pan que Jesús dio a Judas en la cena fue una muestra de agradecimiento, y el beso de Judas, un gesto de despedida como en Rut 1,14. (La mezcla efectuada por Schwartz con pasajes de distintos de evangelios, haciendo perder a esos textos el sentido original, va acompañada de su retroversión de fragmentos de los RP al original arameo [!].) Otros opinan que Judas había perdido ya la fe en Jesús y sentía que tenía el deber religioso de detener a ese falso profeta<sup>8</sup>. Lc 22,6 emplea el verbo *exomologeîn* al referir los tratos de Judas con los jefes de los sacerdotes. A menudo traducido como "consentir", ese verbo puede tener la connotación de "reconocer, confesar"; de ahí que algunos hayan entendido que los sacerdotes, antes de aceptar los servicios de Judas, lo forzaron a confesar su complicidad en las actividades de Jesús.

Un grupo de gnósticos desarrolló la extraña idea de que la actitud hacia Judas debía ser de agradecimiento, puesto que él forzó a los poderes de este mundo a actuar contra Jesús, haciendo así posible la salvación (Seudo-Tertuliano, *Adv. Omnes Haer.* 2.5; CC 2.1404). A veces, esa idea se introduce más sutilmente en discusiones modernas (Lapide, "Verräter", 79),

<sup>8</sup> El Seudo-Tertuliano (*Adv. Omnes Haer.* 2.6; CC 2.1404) habla de gnósticos que enseñaban que Judas había intentado desenmascarar a Jesús mostrándolo como una mala persona. En las leyendas judías medievales *Toledot Jeshu*, Rabí Yehuda ish Bartola (Judas Iscariote) ayuda al pueblo judío a superar las defensas mágicas del malvado Jesús. Judas sacó su cuerpo del sepulcro y, cuando se empezó a decir que había resucitado, presentó el cuerpo robado a modo de irrefutable refutación.

sobre todo para evitar cualquier atribución de culpa por la crucifixión. Pero, a lo largo de la historia, la mayor parte de los cristianos han tomado la dirección contraria presentando a Judas como un personaje odioso, culpable del derramamiento de la sangre inocente de Jesús, así como un abominable símbolo de los judíos<sup>9</sup>. Los cristianos se servían de Judas para ejemplificar la maldad de aquellos por quienes eran entregados a sus persecutores romanos<sup>10</sup>. En el siglo II, el *Martirio de Policarpo* 6.2 juzga que quienes entregaron ese santo a los llegados para arrestarlo “deberían sufrir el mismo castigo que Judas”. Aunque la Iglesia no habla oficialmente de que persona concreta alguna haya ido al infierno, esa cita concuerda con Hechos en que Judas se condenó (Hch 1,25: “desertó para irse a su lugar”)<sup>11</sup>. De modo semejante, Ireneo (*Adv. haer.* 5.33.3-4), después de citar a Papías en un fragmento del siglo II, en el que Jesús hablaba sobre la abundancia de los últimos tiempos, dice que Judas expresó incredulidad y entonces el Señor le dio a entender que no iba a estar entre los que verían tal abundancia.

## 6. ¿Cómo murió Judas? (Hechos y Mateo; Papías)

En §29, como parte del estudio de Mt 27,3-10, ofrecí una traducción de la referencia a la muerte de Judas en Hch 1,16-20.25. Papías, en la primera parte del siglo II, nos brinda una tercera versión, que analizaremos posteriormente. Al comparar en §29 las noticias de Mateo y de Hechos, lo hice sobre todo con vistas a determinar una forma primitiva de la tradición; aquí me ocuparé principalmente de la historicidad.

a) *La noticia de Hechos, en relación con Mt 27,3-10.* Ante dos versiones de la muerte de Judas tan diferentes como las recogidas en Mateo y

<sup>9</sup> Nótese la combinación efectuada en una maldición de la época patrística, dirigida contra quien profane una sepultura: “Que corra la suerte de Judas y de los que dicen: ‘Fuera con él! ¡Crucifícalo!’” (*NDIEC* 1 [1976] §61, pp. 100-1).

<sup>10</sup> El *Pastor de Hermas* (*Sim.* 9.19.1-3) afirma que no hay perdón posible para “quienes entregan a los siervos de Dios”. *Hermas* es menos riguroso con los que no tienen fe.

<sup>11</sup> Esto concuerda a su vez con el juicio expresado en la Misná (*San.* 10.2) de que Ajitófél, quien, se volvió contra David y acabó ahorcándose, está condenado para la eternidad. En la dirección opuesta, Orígenes pone de manifiesto su escepticismo sobre el castigo eterno opinando que el suicidio de Judas refleja la confesión de un alma desnuda y su impetración de piedad (*In Matt.* 117 sobre Mt 27,3; GCS 38.245). R. B. Halas (*Judas*, 46) apunta a los *Hechos de Andrés y Pablo*, donde se narra que, después de haber devuelto el dinero, Judas se encontró con Jesús y fue enviado al desierto en penitencia; pero allí estaba el demonio, al que tributó adoración (*JANT*, 472).

Hechos (y también, quizá, una tercera versión, independiente y con diferencias adicionales), no es extraño que algunos hayan visto abonado su escepticismo, como se hace ya visible en D. F. Strauss, *Leben Jesu* (1835). Especialistas conservadores muy acreditados (v. gr., Benoit) se han visto en la necesidad de reconocer que los relatos la muerte de Judas fueron influidos por referencias veterotestamentarias de muertes de hombres malvados. Inevitablemente ha habido también intentos por parte de especialistas conservadores prestigiosos de defender la historicidad de los relatos de Mateo y Hechos mediante armonización o reinterpretación.

Ya en la antigüedad, copistas del NT y Padres de la Iglesia intentaron explícita o implícitamente solventar las dos principales diferencias entre Mateo y Hechos: el modo en que murió Judas (ahorcándose en Mateo; cayendo boca abajo y reventando por medio en Hechos) y la compra del campo/terreno (por los jefes de los sacerdotes después de la muerte de Judas en Mateo; por el mismo Judas en Hechos). En cuanto a la primera diferencia, la idea de que Judas no llegó a ahorcarse (p. ej., se rompió la cuerda con que intentaba hacerlo) y de que Hechos refiere su verdadera muerte, que tuvo lugar después, se encuentra ya implícita en Hch 1,18 de la VL: “Se ató por el cuello; y, habiendo caído boca abajo, reventó por medio”. De manera parecida refiere la Vulgata: “Y estando colgado, se abrió por medio”. Armonizaciones de este tipo son propuestas aún en nuestros días, aunque a menudo más matizadas. Hay armonización en la teoría de Derrett (“Miscellanea”), quien se sirve de la referencia muchos siglos posterior efectuada en *Seder Rabá de Bereshit* 30 sobre uno que estaba en el infierno: había reventado, cayendo (sus entrañas) delante de él. Derrett describe un Judas que, colgado cabeza abajo, revienta (!).

La segunda diferencia (la adquisición de un terreno) también sigue siendo objeto de justificaciones ingeniosas. Haugg (*Judas*, 180) cree que Hechos permite interpretar que Judas dio el dinero y otros lo emplearon para comprar el campo. Sigwalt (“Eine andere”), Silva (“Cómo murió”) y Sickenberg (“Judas”) en diverso grado hacen hincapié en que mientras Mt 27,7 utiliza *agorazein* para decir que “compraron”, Hch 1,18 emplea *ktasthai* para la acción de Judas, dándole el sentido más indirecto de adquirir u obtener. Sickenberger va más allá proponiendo que, si se admite la posibilidad de itacismo, la forma *ektēsato* de Hechos, en vez de derivar de *ktasthai*, podría tener su origen en *ktizein* (“crear, hacer, fundar”, sentidos con que aparece este verbo en inscripciones bizantinas posteriores a 1000 d. C.); en tal caso, Judas sería descrito como el fundador que hizo posible la compra. A mi juicio, tal armonización desvirtúa el evidente significado del texto de Hechos, escrito en completo desconocimiento del relato mateano.



Más interesante es el esfuerzo (a veces sin intención armonizadora) por interpretar cuatro palabras griegas extremadamente difíciles de Hch 1,18; *prēnēs genomenos elakēsēn mesos*, que he traducido como “tendido boca abajo, reventó por medio”. Literalmente, las primeras palabras hablan de “quedar boca abajo”. Algunos intérpretes dan la traducción “cayó boca abajo”, en parte para armonizar con Mateo, donde Judas se ahorca. Entre los que proponen enmiendas se encuentra A. D. Knox (“Death”), quien lee *mesos genomenos elakēsēn prēnēs*, “Y llegando en medio [del terreno que había comprado], cayó de bruces”. J. W. Cohoon (*JBL* 65 [1946] 404), en la idea de que las cuatro palabras griegas representan una mala traducción de un supuesto original hebreo, propone “volviéndose loco, se colgó de un árbol”, logrando así una perfecta consonancia con Mateo. En páginas subsiguientes de *JBL* (406-6), E. J. Goodspeed refuta con aspereza esa proposición, atribuyéndola a una imaginación descontrolada y a unos conocimientos gramaticales deficientes.

Lo sustancial del debate se ha centrado sobre todo en *prēnēs*, “boca abajo, postrado, prono [latín, *pronus*]”. En un famoso artículo sobre *prēnēs*, Chase apunta a verbos de sonido similar: *pimprasthai*, “arder [de fiebre]”; *prēthein*, “hinchar”; y, aunque no está atestiguado el uso de *prēnēs* con un significado que tenga que ver con esos verbos, arguye este autor que era una formación natural para “hinchado”<sup>12</sup> y que *ginesthai* (*genomenos*) acompañaba frecuentemente términos médicos. La propuesta de Chase de traducir *prēnēs genomenos* como “habiéndose hinchado” produce una lectura más fácil; ha sido acogida en BAGD y en el diccionario griego de Liddell-Scott como una posibilidad y aceptada por especialistas de la categoría de Harnack, Harris y Nestle. En su apoyo se han señalado estos puntos: a) Judas es descrito como hinchado (*prēstheis*) en las dos citas del relato de Papías (véase *infra*)<sup>13</sup>. b) En el *Evangelio de Nicodemo* (*Hechos de Pilato B*, *JANT*, 116) del código C, después de la noticia de que Judas, viendo que el gallo que guisaba su mujer se había puesto a cantar, tomó una sogá, hizo un dogal y se ahorcó, hay una adición marginal con *elakisen epristhē ebremesen*, dando la idea de que él reventó después de haberse hinchado; y Chase ve *ebremesen* como una confusión con *erragē mesos*, “y [se] esparció o derramó desde en medio”. c) El castigo de la mujer infiel incluía una maldición que hacía que su vientre se hinchase (Nm 5,21-22.27)<sup>14</sup>. d) Dios dispone que diversas personas inicuas se hinchen

<sup>12</sup> Desautels (“Mort”, 236) cree que el significado depende de que se haga derivar *prēnēs* de la raíz *pro-* (cayó *hacia delante*) o de la raíz *pra-* (se hinchó).

<sup>13</sup> La idea de *prēstheis* está reflejada en las versiones georgiana y armenia de Hechos.

<sup>14</sup> También Josefo (*Ant.* 3.11.6; §271); véase Eb. Nestle, “Fate”. A más distancia, Sal 109,18 pide que la maldición entre como agua en las entrañas del malvado.

y mueran<sup>15</sup>. Valorando estos cuatro argumentos vemos que *b* parece muy especulativo, mientras que *d* es poco consistente, ya que si bien hay noticia de muchos malvados atormentados en el vientre con intensos dolores y con gusanos<sup>16</sup>, de muy pocos se dice que se hinchasen. Al rechazar la traducción de Chase, H. J. Cadbury (*JBL* 45 [1926] 192-93) señala que en escritos griegos, sean o no de carácter médico, no existe ningún caso en que *prēnēs* aluda a hincharse (lo mismo afirman A. D. Knox y Lake).

A mi juicio, ninguna de las dos traducciones de Hch 1,18 (“y, tendido boca abajo, reventó por medio” o “habiéndose hinchado, reventó por medio”) sugiere ni siquiera remotamente que Lucas supiera que Judas se había ahorcado, como refiere Mateo. Muchos de los que se esfuerzan en armonizar las dos versiones lo hacen atendiendo al principio, ajeno a la misma Biblia, de que lo narrado tiene que ser histórico y que, por tanto, hay que compatibilizar las diferencias. Estas dos noticias no pueden ser llevadas a armonización; en consecuencia, no hay posibilidad de que ambas sean históricas. Y de hecho, seguramente, ni una ni la otra lo son.

En el ANÁLISIS de 29 vimos la medida en que el AT (mediante su cita explícita o por reminiscencia) está presente al hablar Mateo del suicidio de Judas, de las treinta monedas y de la sangre inocente. En particular la imagen de Ajitófel (2 Sm 15-17), el consejero de confianza que se ahorcó tras haber intentado entregar a David en poder de Absalón, influyó de manera implícita en la descripción mateana de la muerte de Judas<sup>17</sup>. También en Hechos la Escritura (explícitamente citada o implícitamente suelta) ha configurado el relato. En Hch 1,20 dos citas de salmos (69,26; 109,8) están conectadas con el cargo (*episkopē*) o puesto de Judas entre los Doce, que había quedado vacante, y con la elección de otro para que lo ocupase. También se han percibido referencias implícitas<sup>18</sup>. Wilcox y Manns creen que hay un reflejo de la tradición conservada en el targum Neofiti de Gn 44,18, donde Judá (= Judas) advierte: si Simeón y Leví llevaron a cabo una matanza para vengar el rapto de Dina (cf. 34,25), quien, a diferencia de sus hermanos varones, no era contada entre las tribus ni

<sup>15</sup> En la leyenda de Ajicar, según la versión siríaca (8,41), “Nadán se hinchó como un saco y murió”. En las versiones árabe (8,38) y armenia, se hincha hasta el punto de reventar. Véase también la muerte del malvado emperador Galerio según la descripción de Eusebio (*HE* 8.16.5). En los *Hechos de Tomás* 33, la gran serpiente del mal que tentó a Eva se hincha, revienta y muere, dejando derramado su veneno.

<sup>16</sup> Véase la lista de n. 28, *infra*.

<sup>17</sup> La cita explícita de Zacarías/Jeremías (Mt 27,9-10) está relacionada con el destino del dinero pagado por sangre inocente y con la compra del campo, pero no con el modo en que murió Judas.

<sup>18</sup> Una de ellas es Sal 16,5-6 (parte de heredad).

tuvo parte en la Tierra Prometida, “cuánto más por Benjamín, nuestro hermano, que es *contado* entre las tribus y tiene una participación [*hōleq*] y herencia en la división de la tierra”. Esto es visto en conexión con lo que se dice de Judas en Hch 1,17: “Era contado entre nosotros, y le tocó una parte del ministerio”<sup>19</sup>. La referencia al asesinato de un hermano es entendida como entrelazada con la historia de Caín (Gn 4), donde éste mata a su hermano Abel en un campo (LXX: *pedion*, “llano”) y donde se pone el acento en la sangre<sup>20</sup>. La validez de este hipotético sustrato veterotestamentario depende considerablemente de lo antigua que sea la composición del targum Neofiti, datada por algunos especialistas como J. A. Fitzmyer en una época considerablemente posterior al NT. También Dupont (“Douzième”) pone muy en tela de juicio la proposición de Wilcox sobre Hch 1,15-26<sup>21</sup>.

En cuanto al modo en que muere Judas en Hch 1,18, Benoit (“Death”, 194) invoca Sab 4,19, donde Dios castiga a los malvados: “Los herirá [dejándolos] prostrados [*prēneis*] y sin habla”<sup>22</sup>. Pero también reconoce la influencia de la muerte en 2 Mac 9,5-10 de la figura impía de Antíoco IV Epifanes, cuyo cuerpo se corrompió después de una caída. Así, si el Judas mateano tiene una muerte que se parece a la del traidor Ajitófel, el lucano muere de una manera que recuerda la de otro personaje malvado<sup>23</sup>. Antes de sacar de esto alguna conclusión sobre historicidad procedamos a examinar brevemente una tercera versión del final de Judas.

<sup>19</sup> Parte de la teoría es que estaba relacionado con *hāqēl* de *hāqēl dēmā*’ (Hacéldama en Hch 1,19).

<sup>20</sup> Algunos investigadores piensan que estos textos subyacen también al relato de Mateo. Cuando Dios le pregunta por Abel, Caín no muestra remordimiento: “¿Soy yo el guardián de mi hermano?” Funcionalmente, esto recuerda la reacción de los jefes de los sacerdotes y los ancianos en Mt 27,4: “¿A nosotros qué?”. Manns (“Midrash”, 198) opina que lo referido por Mateo y Hechos sobre la muerte de Judas circulaba oralmente en arameo, y de ahí la semejanza con el arameo del targum Neofiti.

<sup>21</sup> En *Douzième* 142-44 demuestra Dupont que el vocabulario del importante texto de Hch 1,17 es sobre todo lucano y que la idea de tener parte es completamente bíblica, por lo cual no hay necesidad de recurrir al targum Neofiti. E. Richard (CBQ 42 [1980] 330-41) también rechaza el enfoque de Wilcox.

<sup>22</sup> Sab 2,13.18 describe al justo escarnecido como hijo de Dios, un paralelo de la burla de que es objeto Jesús en la cruz (Mt 27,43). Elaborando un complicado argumento, Betz (“Dichotomized”) invoca el lenguaje de Qumrán sobre el miembro de la comunidad que persiste en su maldad (1QS 2,16-17): “Será arrancado de en medio de los hijos de la luz. [...] Su lote estará para siempre en medio de los malditos”. Pero la conexión entre *elakēsen mesos* y “arrancado de en medio” es débil.

<sup>23</sup> El libro segundo de los Macabeos se compuso en griego. Los relatos de Hechos sobre las muertes de Judas y de Herodes Agripa I (12,23: “comido por los gusanos”) debían de ser entendidos no sólo por judíos de lengua griega, sino también por los que conocían historias grecorromanas sobre muertes terribles. Véase n. 28, *infra*.

b) *La referencia procedente de Papías*. En el libro IV de *Logiōn kyriakōn exēgēsis*, escrito considerablemente antes de 150 d. C., Papías narró la muerte de Judas; y, aunque el libro ya no existe, el pasaje correspondiente fue citado por Apolinar de Laodicea (siglo IV). Esa cita se conservó a su vez en “cadenas” (lat. *catenae*) o colecciones de pasajes patrísticos sobre las Escrituras. Lucas (“Death”, 23) ofrece el texto griego de dos versiones de la cita de Apolinar, tomadas de las *catenae* que Cramer publicó en Oxford en 1844<sup>24</sup>, una de la cadena sobre Mt 27, la otra de la cadena sobre Hch 1. La segunda es la que se traduce con mayor frecuencia. En ella Apolinar, tras declarar que Judas no murió ahorcado, sino que fue descolgado y acabó del modo referido en Hch 1,18, asegura al lector que Papías cuenta más claramente el caso<sup>25</sup>:

Judas pasó por este mundo como un extremado ejemplo de impiedad. Llegó a tener el cuerpo tan hinchado que no podía transitar por donde un carro podía hacerlo con holgura. De hecho, ni siquiera cabía su ya desmesurada cabeza. Dicen que llegó a tener los párpados tan abultados que ya no podía ver la luz en absoluto; como tampoco se podían ver sus ojos, ni siquiera con ayuda de un instrumento de oculista, tan hundidos los tenía en la carne. Su miembro era grueso y repugnante de ver, más allá de todo lo vergonzoso. A través de él salían pus y gusanos procedentes de todas partes del cuerpo, para su vergüenza, y lo mismo cuando hacía sus necesidades. Se dice que, después de tantas torturas y castigos, la muerte le llegó en su propio terreno [*chōrion*]; y ese terreno, a causa del hedor, ha permanecido hasta ahora desierto y deshabitado. De hecho, ni aun hoy día se puede pasar por ese lugar sin taparse la nariz: tanto fue lo que se desprendió de sus carnes y tanto se extendió por el lugar.

La cadena sobre Mt 27 tiene dos partes. La segunda (cuya atribución a Papías es menos directa) se asemeja en gran medida a la cadena sobre Hechos recién citada. La primera parte, atribuida directamente a Papías, es mucho más breve.

Judas pasó por este mundo como un extremado ejemplo de impiedad. Llegó a tener el cuerpo tan hinchado que no podía transitar por donde un carro podía hacerlo con holgura. Habiendo sido aplastado por un carro, se salieron sus entrañas.

Harris (“Did Judas”) defiende la originalidad de la forma extensa, apuntando que Bar Salibi, independientemente de Apolinar, adscribe a Papías pormenores mencionados en ella. Lake (“Death”, 25) prefiere la ver-

<sup>24</sup> Véase también J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis* (Ratisbona: Pustet, 1983) 104-5.

<sup>25</sup> Mientras que Apolinar habla del ahorcamiento de Judas, en sus citas de Papías nada indica que éste lo supiera.

sión breve y opina que la extensa surgió de acumular detalles correspondientes a muertes espantosas de malvados muy conocidos.

¿Es la referencia de Papías (en una u otra forma) independiente de las de Mateo y Hechos? Ciertamente no hay indicios de dependencia en Mateo<sup>26</sup>. Los paralelos con Lucas son algo más posibles: Judas está *prēstheis* (“hinchado”) en Papías y *prēnēs* (“boca abajo”) en Hechos<sup>27</sup>. Pero en Papías nunca se dice que Judas reventase, como en Hechos. Y aunque ambos hablan de *chōrion* (“terreno”), Papías no menciona su adquisición por Judas. En Hch 1,25, “su” acompaña a “lugar” (*topos*), no a *chōrion* como en Papías. Hay un paralelo más estrecho con Sal 69,26, citado explícitamente en Hch 1,20 (“Que su morada se vuelva un desierto y no haya habitante en ella”). Este versículo sálmico está reflejado implícitamente en la forma extensa de Papías, cerca del final, donde el terreno de Judas ha permanecido hasta ahora desierto y deshabitado. A veces se piensa que también otro pasaje de Sal 69 (v. 24) ha influido en la referencia de Papías: “Que se nublen sus ojos y no vean, que sus lomos tiemblen continuamente”. El segundo pasaje de los Salmos citado en Hch 1,20 es 109,8, y hay quien encuentra en Papías ecos de 109,18: “Mi maldición penetra en su cuerpo como agua, y como aceite en sus huesos”. Ya he mencionado parte de Sab 4,19 en relación con el texto de Hechos (“Los herirá [dejándolos] *postrados* y sin habla”); en otros fragmentos de este versículo se ha creído ver semejanzas con lo narrado por Papías, al describir un cadáver despreciable, objeto de incesante burla. Esas conexiones son, a mi juicio, muy tenues. Quizá debamos contentarnos con decir que en la referencia de Papías hay influjos de relatos bíblicos y quizá extrabíblicos sobre muertes de malvados<sup>28</sup>. Junto con Hilgenfeld, Lake, Ne-

llensen, Overbeck, Schweizer, van Unnik y otros, me inclino a pensar que la noticia de Papías, incluso en su forma extensa, es probablemente independiente tanto de Mateo como de Hechos.

3. *Resumen*. En el siglo II, la muerte de Judas se explicaba según tres o cuatro modalidades distintas. Se decía que él acabó: a) ahorcándose (Mateo); b) reventando por medio (Lucas); c) hinchándose y siendo aplastado por un carro, con salida de sus entrañas (Papías, forma breve); d) muriendo de una repugnante enfermedad que afectó a todos sus órganos (Papías, forma extensa). ¿Encierra historicidad alguna de ellas? La forma extensa de Papías es claramente legendaria. El relato lucano, oscuro en su concisión, probablemente describa algo imposible. Herbert (“Mort”, 47-49) habla de estudios médicos realizados en Francia sobre si se puede reventar sin que haya habido un corte externo<sup>29</sup>. En muchos países existe la leyenda de que un cuerpo es susceptible de hincharse y reventar por dar acogida en su interior al mal o a un espíritu maligno. Recordemos que en Lc 22,3 Satanás había entrado en Judas, de lo cual podría ser un reflejo la clase de muerte narrada en Hch 1,18. En cuanto a la forma breve de Papías, el accidente del carro es posible; no así, en cambio, la desmesurada hinchazón, que tiene una función melodramática. El debate sobre cuál de ambos pasajes es el más antiguo afecta, naturalmente, al valor histórico de lo referido por Papías. Por otro lado, también es posible el suicidio por ahorcamiento que narra Mateo; pero al valorarlo no se puede dejar de tener en cuenta que constituye un paralelo casi exacto de la muerte de Ajitófel.

Aunque resulte decepcionante, no se puede atribuir probabilidad histórica a ninguna de las diferentes muertes. En §29 apunté que entre los primeros cristianos circulaba la tradición de que Judas había muerto súbitamente, poco después que Jesús. Si alguna conjetura con cierta consistencia deriva de los indicios es que esos cristianos no conocían en detalle cómo había acabado Judas. Lo repentino de su muerte lo llevó a ver en ella un castigo de Dios, y esa idea se plasmó en relatos evocadores de otras muertes presentadas en la Biblia como castigos divinos<sup>30</sup>. Por tanto, el an-

<sup>26</sup> La expresión “hasta este día” hace patente en griego la diferencia de vocabulario entre la forma extensa de Papías (*mechri [tēs] sēmeron*) y Mt 28,8 (*heōs tēs sēmeron*).

<sup>27</sup> Acaso la semejanza sea mucho mayor si Chase tiene razón en que *prēnēs* puede significar “hinchado”. Klauck (*Judas*, 121) cree que el texto de Papías deriva de Hechos.

<sup>28</sup> Cf. Benoit, “Death”, 194. La forma extensa de Papías se acerca más a la muerte de Antíoco Epífanes narrada en 2 Mac 9,5-10 (gusanos, hedor) que a Hch 1,18. La muerte de Nadán, en la forma árabe de la leyenda de Ajicar (8,38), contiene una descripción mucho más amplia de los efectos de la hinchazón corporal. En Hch 12,23, un ángel hiere a Herodes Agripa, que muere comido por los gusanos. Josefo (*Ant.* 17.6.5; §168-69) incluye en la muerte de Herodes el Grande ulceración de las entrañas, putrefacción y agusanamiento de las partes pudendas y aliento hediondo. El brutal gobernador de Cirene, Catulo, además de perder la razón, tiene ulcerados los intestinos, que se le salen (Josefo, *Guerra* 7.11.4; §451-53). Según Heródoto (*Historia* 4.205), también a la cruel reina cirenaica Ferétima le salían gusanos del cuerpo. La misma suerte corre Casandro, que actúa contra la familia de Alejandro (Pausanias, *Graeca descriptio* 9.7.3-4). El hostil emperador Galerio es castigado con un absceso en sus partes, intestinos ulcerados, profusión de gusanos y un hedor insoportable (Eusebio, *HE* 8.16.3-5).

<sup>29</sup> Aunque realmente no tiene que ver con la cuestión de Judas, es interesante señalar un pasaje de la Misná (*San.* 9,5), donde a un criminal recalcitrante se le hace ingerir a la fuerza cebada hasta que su vientre estalla. Y el Talmud babilónico (*Sab.* 151b) pone como ejemplo que, tres días *después de la muerte*, el abdomen revienta y salen los intestinos.

<sup>30</sup> Como he indicado en n. 28 había también modelos grecorromanos. La muerte de los *theomachoi*, los contendientes contra los dioses, era un tema clásico. Se podrían comparar las palabras de Jesús sobre Judas, “Más le valdría a ese hombre no haber nacido” (Mc 14,21; Mt 26,24), con las de Sófocles (recogidas por Estobeo, *Florilegium* 121.9): “No haber existido es mejor que sufrir una gran agonía”.

tecedente común de esas cuatro versiones no es una determinada forma de la muerte sino la súbita violencia con que se produjo, la cual necesitaba interpretación mediante las Escrituras.

## B. El nombre de Iscariote

El discípulo que entregó a Jesús suele ser distinguido de los otros Judas del NT añadiéndole el nombre de Iscariote. ¿Qué significa tal designación? ¿Nos dice algo acerca de la procedencia, la vida, las actitudes o la muerte de Judas? Sobre los numerosos intentos de explicar el nombre en cuestión ofrece Morin (“Deux”) una interesante historia. Esos intentos empiezan ya con Orígenes (ca. 254: *In Matt.* 78, sobre Mt 26,14; GCS 38.187), quien se limitó a referir lo que había oído. Antes de que pasemos revista a las numerosas propuestas –algunas no más que conjeturas– permítaseme indicar los varios modos en que la designación aparece en los manuscritos del NT.

### 1. Modos de escribir el nombre

La designación “Iscariote” aplicada a Judas se encuentra 10 veces en el NT (2 en Marcos, 2 en Mateo, 4 en Juan)<sup>31</sup>, pero nunca dentro del RP (calculado desde Getsemaní hasta el sepulcro). De las formas griegas de este nombre, todas las enumeradas en la lista siguiente aparecen en el NT precedidas de *Ioudas*<sup>32</sup>:

- *Iskariōth*: Mc 3,19; 14,10; Lc 6,16
- (*ho*) *Iskariōtēs*: Mt 10,4; 26,14; Jn 12,4
- *ho kaloumenos Iskariōtēs*: Lc 22,3
- *Simōnos Iskariōtou*: Jn 6,71; 13,26<sup>33</sup>
- *Simōnos Iskariōtēs*: Jn 13,2
- *Skariōth*: código Bezae y lat. de Mc 3,19
- *Skariōtēs*: código Bezae y lat. de Mt 10,4; 26,14
- *apo Karyōtou*: código Bezae de Jn 12,4
- *Simōnos apo Karyōtou*: código Bezae de Jn 13,2.26; Sinaiticus (mano original), Koridethi y familia 13 (minúsculas) de Jn 6,71
- *Simōnos Skariōth*: código Bezae y VL de 6,71

<sup>31</sup> Dibelius (“Judas”) piensa que es bastante frecuente sugerir que el nombre contiene probablemente un juicio condenatorio.

<sup>32</sup> En la lista no figuran todas las variantes menores. Respecto a ellas es útil la consulta de Halas, *Judas*, 8-10; Haugg, *Judas* 72-78, y Torrey, “Name”, 51.

<sup>33</sup> Sólo en Juan se encuentra el nombre del padre de Judas. Los manuscritos difieren en esos pasajes en la desinencia de *Iskariōt-*; yo he ofrecido la lectura mejor atestiguada.

Esas variantes suscitan varias preguntas: a) ¿*Qué es más original, Iskariōth o Iskariōtēs?* Como *Iskariōth* parece reflejar en mayor medida la forma de un nombre hebreo, e *Iskariōtēs* la de un nombre griego (Klauck, *Judas*, 40), la lectura *Iskariōtēs* podría ser resultado de conformar al griego el sufijo adjetival gentilicio, v. gr., *Simōn ho Kananitēs* (en Mc 3,18 y Mt 10,4 de algunos mss., adyacente al nombre de Judas), o una desinencia nominal de función u oficio, v. gr., *stratiōtēs*, “soldado”. Pero Arbeitman (“Suffix”) señala que las palabras griegas con el sufijo *-tēs*, cuando son asimiladas al hebreo/arameo, pueden terminar lo mismo en *-ys* que en *-ō*, correspondiendo a las formas *Iskariōtēs* e *Iskariōth*<sup>34</sup>. b) ¿*Qué importancia revisten las lecturas variantes del código Bezae (como apo Karyōtou, Skariōth)?* ¿Reflejan la designación semítica de Judas, o son intentos de escriba de interpretar el griego *Iskariōth*? El hecho de que las lecturas con *apo Karyōtou* aparezcan tan sólo en Juan induce a inclinarse por lo segundo. Un debate entre Eb. Nestle y F. H. Chase (*Exp Tim* 8 [1987-98] 140, 189, 240, 285-86) hace que se plantee la posibilidad de que esta interpretación surgiera de una primitiva traducción de Juan al siríaco (véase la versión siríaca Heraclense) y de allí, a través de un corrector del código Sinaiticus, pasara al Bezae y al latín, todo como parte de una antigua conjetura de que *Iskariōth* contenía un nombre de lugar. Del mismo modo, las lecturas *Skariōth/Skariōtēs* podrían ser interpretaciones de escribas; pero resultan incompatibles con la interpretación de *Iskariōth* como gentilicio: “un hombre de... [nombre de lugar]”, puesto que de *’iš* (“hombre”) no se habría prescindido tan fácilmente. c) ¿*Indica la lectura joánica (4ª en la lista) Ioudas Simōnos Iskariōtou que el padre de Judas se llamaba Iscariote?* Dorn (“Judas”, 48) responde afirmativamente, juzgando que Iscariote era un apellido derivado del lugar de donde procedían quienes lo llevaban (véase *infra*). En tal caso, ese nombre no nos dice nada sobre la vida de Judas. Aunque los dos genitivos en griego pueden favorecer la interpretación “Judas, hijo de Simón Iscariote”, Ingholt (“Surname”, 154) explica que, en el original semítico, un adjetivo que calificase al primer miembro de esa serie podía figurar después del segundo nombre y posiblemente, por atracción, compartir el caso de ese nombre, con lo que tendríamos “Judas, hijo de Simón, el Iscariote”. En sí, el argumento no es del todo convincente; pero tal lectura, que se encuentra tan sólo en dos pasajes de Juan, no constituye base bastante para desestimar los indicios de que era Judas el recordado como el Iscariote.

La conclusión más segura a que conducen las tres preguntas precedentes es que las variaciones contenidas en los manuscritos donde figura

<sup>34</sup> Arbeitman afirma que la *ā* final de una forma como *saqqarā* se convierte en *ō*, origen de la desinencia *-ōt(h)* en griego.

esa designación no sirven de mucha ayuda para averiguar su significado original. Mientras que su padre se llamaba probablemente Simón, Judas era conocido como Iscariote. Las formas con *apo* son suposiciones tempranas de que *Karioth* designaba el lugar de procedencia de Judas. No hay una diferencia significativa entre *Iskariōth* e *Iskariōtēs*. Como mucho, las formas *Skariōth* y *Skariōtēs* podrían servir para reflexionar sobre el limitado valor que conviene dar a la primera sílaba en supuestos originales (véase *infra*).

Cuando pasamos a analizar derivaciones propuestas de “Iscariote”, puede ser importante el hecho de que esta designación aparezca a lo largo de los relatos del ministerio de Jesús. Quienes sostienen que el significado del nombre depende de los momentos finales de la narración evangélica (p. ej., su entrega de Jesús, el modo en que murió Judas) tienen que suponer que el nombre fue retrotraído a presentaciones anteriores de Judas en los evangelios, incluida su elección como uno de los Doce. Quienes explican la designación “Iscariote” desde el punto de vista del origen (familiar o geográfico), el oficio, la apariencia, la actitud o la adhesión política de Judas tienen que dar por supuesto que él ya tenía el sobrenombre cuando fue llamado a ser discípulo de Jesús.

## 2. Explicaciones varias

a) *Explicaciones menores.* Por completar el estudio sin renunciar a la brevedad, voy a enumerar aquí explicaciones antiguas y modernas que tuvieron o tienen escasos seguidores y, a mi juicio, también escasa verosimilitud<sup>35</sup>. Les asocio nombres de estudiosos que han hecho referencia a ellas o las han defendido. Orígenes mencionó una teoría que relacionaba “Iscariote” con la muerte de Judas por ahorcamiento o estrangulación; mucho más tarde, ya en el siglo XIX, J. B. Lightfoot se movió en esa dirección: *askēra*, de la raíz *skr/sgr*; “obstruir, estrangular”. Jerónimo propuso *zeker Ya*, “recuerdo del Señor”, que, en fidelidad a Orígenes, puede significar el recuerdo de la muerte con que el Señor castigó a Judas. Las treinta monedas de plata han conducido a algunos a la raíz *skr* (“tomar a sueldo, pagar”). Lightfoot propuso *scortea*, un delantal de cuero que llevaban los mensajeros, en la idea de que la bolsa de Judas que contenía el fondo común (información de esto, sólo en Jn 12,6) estaba cosida a esa prenda o quizá en una caja recubierta de cuero. Llamaba la atención este autor sobre una pa-

labra procedente de *scortea*, *ʿisqôrētiyā*, atestiguada muy posteriormente en el arameo talmúdico. Derrett (“Iscariot”, 9-10) deriva “Iscariote” de *ʿisqā rēʿūt*, “uno que hace negocio con la amistad”, derivación evidentemente relacionada con la entrega de Jesús por dinero. El nombre arameo *ʿeseq, ʿisqā*, con el significado de “negocio”, no aparece en ningún escrito arameo antes de 100 d. C. (cortesía de J. A. Fitzmyer, del material de su diccionario). La palabra ofrecida por Derrett para “amistad”, *rēʿūt*, es hebrea y no aramea. No explica este autor la razón por la que un nombre arameo (de época posterior) en estado enfático parecería en una cadena constructa con un nombre hebreo. Como parte de su discutible retroversión del NT griego al original arameo, G. Schwarz (*Jesus*, 231) arguye que la segunda parte del griego para “Iscariote” representa esta cadena de evolución semítica: *qrywt = qrytʿ = qrtʿ*, y que *qrtʿ* en los targumes (poscristianos) puede hacer referencia a Jerusalén, por lo cual es posible que Judas fuera “el Jerosolimitano”.

Como origen de “Iscariote” se han propuesto diversos nombres propios: Isacar (*Yiśśākār*; Jerónimo); Jericó (*Yērihō*), Sicar, en Samaría (Jn 4,5 [véase *BGJI* 169]; Schulthess); Cartá, en Zabulón (*Qartā*; Jos 21,34; H. Ewald). Algunos de ellos dependen de grafías neotestamentarias de “Iscariote” que carecen de la sílaba inicial *Is-*; además tendrían que reflejar una desinencia adjetival añadida a un nombre propio.

b) *Hombre de Keriot.* La explicación más popular de “Iscariote” apela a la supuesta forma hebrea *ʿiś Qēriyōt*, indicativa de que Judas era originario de una localidad llamada Keriot. La forma del códice *Bezae apo Karyōtou* evidencia que la idea viene de muy atrás. Pese a su arraigo, se han presentado contra ella objeciones nada baladíes: 1) ¿Por qué *ʿiś* fue transliterado o no traducido como “hombre”, ni siquiera como un pronombre relativo, v. gr., “Felipe, el que era de Betsaida” de Jn 12,21? 2) ¿Había en Judea o Galilea una población llamada Keriot? Muchos apuntan hacia Jos 15,25, donde se menciona la localidad de Queriyot, situada en la parte meridional de Judá (recordemos: Judas = Judá), entre Engadí y Berseba; de hecho, algunos análisis de Judas y sus motivos se han basado en su condición de único de los Doce nacido en Judea. En hebreo, ese versículo habla de *Qēriyōt hešrōn*. Jerónimo y el targum arameo consideran esas localidades como dos pueblos; pero, con *hoi poleis Aserōn*, la versión de los LXX entiende el primer nombre como plural de *qiryā*, de lo que resulta “las ciudades [o pueblos] de Jesrón”. Numerosos comentaristas modernos creen correcta esta interpretación, con la cual deja de existir Keriot en Judea. Una ciudad moabita de nombre *Qēriyōt* es mencionada en el hebreo de Am 2,2 (nuevamente *poleis* en los LXX) y de Jr 48,24.41 (LXX 31,24.41: *Keriōth*). No muchos, sin embargo, situarían el origen de Judas

<sup>35</sup> Algunas propuestas antiguas no son defendibles a la luz de las reglas que gobiernan la transcripción del hebreo al griego.

en Transjordania. De todos modos, no hay indicios de que ciudades mencionadas como existentes de mil doscientos a seiscientos años antes siguieran en pie en tiempos de Judas. 3) Es dudoso que 'iš más el nombre de una ciudad X significase “hombre de X”. El modo normal de expresar esa relación en hebreo era mediante un adjetivo gentilicio, v. gr., 'iš Qērîyôtî, o “cierto hombre de Keriot” ('iš ḥad min Qērîyôt). A veces, propugnadores de 'iš Qērîyôt apelan en apoyo de su posición a 'iš ôb de 2 Sm 10,6.8; pero allí la expresión significa “hombres de Tob”. Otro ejemplo propuesto resulta problemático cronológicamente, dado que es de hebreo misnaico posterior: José b. Jo'ecer de Sereda es 'iš šerêdâ (véase *Sot.* 9,9; *Eduy.* 8,4; *Abot* 1,4). En conjunto, esas objeciones hacen muy dudosa la interpretación de Iscariote como el “hombre de Keriot”.

c) *Sicario*. El sustantivo griego *sikarios*, que aparece en Hch 21,38, está relacionado con el término griego *sikarion* y el latino *sica*, “puñal”. Josefo califica de sicarios a los revolucionarios fanáticos que utilizaban puñales. Celada, Lapide, Schulthess y Wellhausen se encuentran entre los muchos para quienes Iscariote deriva de una forma de *sikarios*. Cullmann (“Douzième”, 139) cree que Judas Iscariote (en las listas sinópticas de los Doce), Judas el *Kananitês* (variante sahídica de Jn 14,22) y Judas el *Zelôtês* (contaminado por Simón el *Zelôtês*: Lc 6,15; Hch 1,13) son todos la misma persona. En opinión de Cullmann, el sustantivo latino *sicarius* debió de ser transliterado como *Iskariôth* y traducido como *Zelôtês*, mientras que arameo transliterado procedente de la raíz *qn*, “ser celoso”, habría dado *Kananitês*. Muchos que aceptan tal derivación recurren a las formas *Skariôth* y *Skariôtês* del nombre de Judas (códice Bezae y el latín de Mc 3,19; Mc 10,4; 26,14) para hacer dispensable la primera sílaba de *Iskariôtês* y obtener una forma más cercana a *sikarios*. Esta derivación concuerda con la idea de que una interpretación política del reino llevó a Judas, un revolucionario, a impacientarse con Jesús y, finalmente, a entregarlo. Etimológicamente, sin embargo, no está libre de problemas. ¿Hemos de suponer una metátesis en las dos primeras sílabas de *sikarios* (*iska-* en vez de *sika-*)? Pero ¿por qué, cuando *sika* podía pronunciarse fácilmente? Ingholt (“Surname”, 156) opta por remontarse a la forma aramea 'isqaryā'ā' (o 'iskaryā'ā', si el siríaco sirve de guía). Por lo que respecta a la inteligibilidad, nada de lo que se dice de Judas en el NT invita a concebirlo como un revolucionario político merecedor de ese título. Y algo de mayor peso: como quedó dicho en el tomo I, pp. 814-19, Josefo sitúa el nacimiento de los sicarios y de los zelotas en Palestina dos o tres decenios después de la muerte de Judas.

d) *El que lo entrega*. La raíz *sgr/skr*, en las formas verbales intensivas (piel, hifil) significa “entregar, ceder” (= *paradidonai* de los LXX). Algunos han apuntado a Is 19,4, “entregaré [*sikkartî*] a los egipcios”, sugiriendo

que una forma de este verbo que describía a Judas como el que entregó a Jesús estuvo en el origen de “Iscariote”. En apoyo de esta hipótesis, Morin (“Deux”, 353) señala la presencia de *sgr/skr* con este significado en las inscripciones arameas de Sefire y en el *Génesis Apócrifo* de Qumrán, sosteniendo que este verbo era el empleado habitualmente para hablar de la entrega de delincuentes a las autoridades. Según Morin, “Iscariote” podría estar relacionado con la forma verbal pael del arameo acompañada de un complemento directo pronominal (*yēsaggar/yēsakkar yātêk* [que él convierte en *yôtêk*] o una forma afel (*yaskar yātêh*). Pero tal teoría no está a salvo de objeciones: *sgr* es más frecuente que *skr*, y aunque la *g* semítica podía ser vertida al griego como una *k*, hacerlo como *g* era más normal. Además hay que suponer que ningún autor neotestamentario reconocería que *Iskariôth* traducía la idea de entregar a Jesús. Morin se esfuerza en demostrar que Mc 3,19 (*Ioudan Iskariôth hos kai paredôken auton*) podía tener el sentido: “Judas Iscariote, que significa ‘el que lo entregó’”. Pero, tan sólo dos líneas antes, Marcos tiene: *Boanêrges ho estin huioi brontês* (“Boanerges”, que significa “Hijos del Trueno”). Tal es el modo normal de escribir la frase y, a mi juicio, indica que el griego de 3,19 se debe entender literalmente, dejando a un lado “que significa” y traduciendo: “Judas Iscariote, y fue él quien lo entregó”. Si en treinta años no se llegó ver en “Iscariote” el sentido de “entregar”, lo más probable es que no lo tuviera.

e) *El mentiroso*. Ya en 1861 E. W. Hengstenberg propuso como origen del nombre la expresión 'iš šeqārîm, “hombre de mentiras”, de la raíz *šqr* “engañar”. “Mentira” sería *šeqer* o *šiqrā*; mentiroso, *šaqqār*. Torrey (“Name”, 59-61) propugna *šagray*, “embustero”, como base para Iscariote, una vez que la palabra se hace definida (*šeqaryā* o *isqaryā*). Aunque Ingholt (“Surname”, 157) no apoya esta derivación, la considera etimológicamente posible (véase también Gärtner, *Iscariot*, 7). Pero la Peshitta siríaca no reconoce esta raíz en su transcripción de *Iskariôth*. Además del problema de una derivación que habría correspondido no a toda la vida de Judas, sino tan sólo al final de ella, no deja de parecer extraño un apodo poco en consonancia con la actuación del personaje: en ningún lugar del NT se habla de que Judas mintiera acerca de Jesús.

f) *El Bermejo*. La raíz *spr* es asociada con el color bronceado o rojizo de la tez<sup>36</sup>. Ingholt (“Surname”, 158-62) favorece esta derivación y apunta a formas arameas como *saqray*, *šeqārā* e *isqārā*. En teselas de Palmira hay nombres personales seguidos por 'sqr' o 'šqr'; y, en árabe, *el Ašqar* significa “el Bermejo”, i. e., de color rojizo. Representaciones pictóricas del

<sup>36</sup> Derivándolo de la raíz *sqr*, se ha dado al nombre de Iscariote el significado de “el Tintorero”.

siglo IX presentan un Judas pelirrojo. En Hch 13,1 se habla de "Simeón llamado Negro", por lo cual no es inverosímil un sobrenombre relativo al color. Ehrman ("Judas") añade el dato de que en el Talmud babilónico (*Git.* 56a) el cabecilla de los sicarios o partido revolucionario judío en 70 d. C. era Abba Saqqara, sobrino de Yohanán ben Zakkai. Arbeitman ("Suffix") secunda esta derivación, en la idea de que *saqqārâ* daba *Iskar-* de Iscariote. Debemos admitir, sin embargo, que, aunque fuera cierta esta teoría, conocer de qué color era el pelo o la tez de Judas no supone un progreso significativo.

Hace casi cien años, G. Dalman (*Words*, 52) declaró: "Cabe conjeturar con muchas posibilidades de acierto que 'Iskariôth' era ya ininteligible para los evangelistas". Dudo que hayamos avanzado mucho más allá de ese juicio. Una o dos nuevas derivaciones de "Iscariote" han sido propuestas desde entonces; pero, aunque resultaran probadas, no nos dirían gran cosa acerca de Judas.

## Bibliografía

La bibliografía relativa a la muerte de Judas según Mt 27,3-10 (y, por comparación, concerniente en ocasiones también a Hch 1,15-26), se encuentra en §25, parte 3ª.

- ARBEITMAN, Y., "The Suffix of Iscariot", *JBL* 99 (1980) 122-24.
- BACON, B. W., "What Did Judas Betray?", *HibJ* 19 (1920-1921) 476-93.
- BARTNIK, C. S., "Judas l'Iscariote, histoire et théologie", *Collectanea Theologica* 58 (1988) 57-59.
- BETZ, O., "The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot [Luz sobre los oscuros pasajes de Mt 24,51 y paralelos; Hch 1,18]", *RevQ* 5 (1964-1965) 43-58.
- BILLINGS, J. S., "Judas Iscariot in the Fourth Gospel", *ExpTim* 51 (1939-1940) 156-57.
- BROWNSON, J., "Neutralizing the Intimate Enemy: The Portrayal of Judas in the Fourth Gospel", *SBLSP* 1992, 49-60.
- BUCHHEIT, G., *Judas Iscariot: Legende, Geschichte, Deutung* (Gütersloh: Rufer, 1954).
- BURN, J. H., "St. Mark xiv.10", *ExpTim* 28 (1916-1917) 378-79 (respuesta a A. Wright sobre Judas como primero de los Doce).
- CHASE, F. H., "The Name of Judas Iscariot in the Fourth Gospel", *ExpTim* 9 (1897-98) 285-86.
- , "On *prênēs genomenos* in Acts 1 18", *JTS* 13 (1911-1912) 278-85, 415.
- COX, W. A., "Judas Iscariot", *The Interpreter* 3 (1906-1907) 414-22; 4 (1907-1908) 218-19.
- CULLMANN, O., "Le douzième apôtre", *RHPR* 42 (1962) 133-40. Alemán en *Oscar Cullmann: Verträge und Aufsätze 1925-62*; ed. K. Fröhlich (Tubinga: Mohr, 1966) 214-22.
- DERRETT, J. D. M., "The Iscariot, *Mesira*, and the Redemption", *JSNT* 8 (1980) 2-23. Publicado de nuevo en *DSNT* III, 161-83.
- , "Miscellanea: a Pauline Pun and Judas' Punishment", *ZNW* 72 (1981) 131-33. Publicado de nuevo en *DSNT* IV, 187-89.
- DORN, K., "Judas Iskariot, einer der Zwölf", en Wagner (ed.), *Judas Iskariot*, 39-89.
- DUPONT, J., "La Destinée de Judas prophétisée par David, Actes 1:16-20", *CBQ* 23 (1961) 41-51. Publicado de nuevo en sus *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45; París: Cerf, 1967) 309-20.
- , "Le Douzième Apôtre (Actes 1:15-26)", en W. C. Weinricht (ed.), *The New Testament Age*, 2 vols. (Honor of B. Reicke; Macon, GA: Mercer, 1984) I, 139-45. Respuesta a Wilcox, "Judas-Tradition".
- EHRMAN, A., "Judas Iscariot and Abba Saqqara", *JBL* 97 (1978) 572-73.
- ENSLIN, M. S., "How the Story Grew: Judas in Fact and Fiction", en E. H. Barth / R. E. Cocroft (eds.), *Festschrift to Honor F. Wilbur Gingrich* (Leiden: Brill, 1972) 123-41.
- GARTNER, B., *Iscariot* (Facet, Biblical Ser. 29; Filadelfia: Fortress, 1971; 1ª ed. alemana, 1957).
- GOLDSCHMIDT, H. L. y M. LIMBECK, *Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament* (Stuttgart: KBW, 1976).
- HALAS, R. B., *Judas Iscariot* (CUA Studies in Sacred Theology 96; Washington, D. C.: Catholic Univ., 1946).
- HARRIS, J. R., "St. Luke's Version of the Death of Judas", *AJT* 18 (1914) 127-31.
- HAUGG, D., *Judas Iskariot in den neutestamentlichen Berichten* (Friburgo: Herder, 1930).
- HEIN, K., "Judas Iscariot: Key to the Last Supper Narratives?", *NTS* 17 (1970-71) 227-32.
- HERBER, J., "La mort de Judas", *RHR* 129 (1945) 47-56 (sobre Hch 1,18).
- HUETER, J. E., *Matthew, Mark, Luke, John... Now Judas and His Redemption (In Search of the Real Judas)* (Brookline Village, MA: Branden, 1983).
- HUGHES, K. T., "Framing Judas", *Semeia* 54 (1991) 223-38.
- INGHOLT, H., "The Surname of Judas Iscariot", en *Studia orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario* (Copenhaga: Munksgaard, 1953) 152-62.
- KLAUCK, H.-J., *Judas – ein Jünger des Herrn* (QD 111; Friburgo: Herder, 1987).
- KNOX, A. D., "The Death of Judas", *JTS* 25 (1923-1924) 289-90 (sobre Hch 1,18).
- LAPIDE, P. E., "Verräter oder verraten? Judas in evangelischer und jüdischer Sicht", *Lutherische Monatshefte* 16 (1977) 75-79.
- LUTHI, K., *Judas Iskariot in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Zürich: Zwingli, 1955).
- , "Das Problem des Judas Iskariot—neu untersucht", *EvTNS* 16 (1956) 98-114.
- MANN, F., "Un midrash chrétien: le récit de la mort de Judas", *RevSR* 54 (1980) 197-203.
- MENOLD, P. H., "Les additions au groupe des douze apôtres, d'après le livre des Actes", *RHPR* 37 (1957) 71-80.
- MORIN, J.-A., "Les deux derniers des Douze. Simon le Zélote et Judas Iskariôth", *RB* 80 (1973) 332-58, esp. 349-58 sobre Judas.
- NELLESEN, E., "Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung des Matthias (Apg 1,15-26)", *BZ* 19 (1975) 205-18, esp. 207-11 sobre Judas.
- NESTLE, Eb., "Another Peculiarity of Codex Bezae", *ExpTim* 9 (1897-1898) 140.
- , "The Fate of the Traitor", *ExpTim* 23 (1911-1912) 331-32, sobre Hch 1,18. Alemán en *ZNW* 19 (1919-1920) 179-80, con leves actualizaciones.
- PFATTISCH, J. M., "Der Besitzer des Blutackers", *BZ* 7 (1909) 303-11.
- PLATH, M., "Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judas-zählungen Wert gelegt?", *ZNW* 17 (1916) 178-88.



- PREISKER, H., "Der Verrat des Judas und das Abendmahl", *ZNW* 41 (1942) 151-55.
- ROQUEFORT, D., "Judas: una figure de la perversion", *ETR* 58 (1983) 501-13.
- SCHICK, C., "Aceldama", *PEFQS* (1892) 283-89.
- SCHLÄGER, G., "Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas", *ZNW* 15 (1914) 50-59.
- SCHWARZ, G., *Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte* (BWANT, 123; Stuttgart: Kohlhammer, 1988).
- SICKENBERGER, J., "Judas als Stifter des Blutackers; Apg. 1,18f.", *BZ* 18 (1929) 69-71.
- SIGWALT, C., "Eine andere Erläuterung von dem 'Besitzer des Blutackers'", *BZ* 9 (1911) 399. Respuesta a Pfäffisch.
- SILVA, R., "¿Cómo murió Judas, el traidor?", *CB* 24 (212; 1967) 35-40.
- STEIN-SCHNEIDER, H., "À la recherche du Judas historique", *ETR* 60 (1985) 403-24.
- TORREY, C. C., "The Name 'Iscaiot'", *HTR* 36 (1943) 51-62.
- WÖGLER, W., *Judas Iskariot* (Theologische Arbeiten 42; Berlin: Evangelische Verlag, 1985).
- WAGNER, H. (ed.), *Judas Iskariot* (Frankfurt: Knecht, 1985).
- WILCOX, M., "The Judas-Tradition in Acts 1:15-26", *NTS* 19 (1972-1973) 438-52.
- WREDE, W., "Judas Ischarioth in der urchristlichen Ueberlieferung", en *Vorträge und Studien* (Tubinga: Mohr, 1907) 127-46.
- WRIGHT, A., "Was Judas Iscaiot 'The First of the Twelve'?", *The Interpreter* 13 ([Abr. 1917] 1916-1917) 182-252.
- ZEHRER, F., "Zum Judasproblem", *TPQ* 21 (1973) 259-64.

## Apéndice V

### Grupos y autoridades judíos mencionados en los relatos de la pasión

- A. Grupos judíos mencionados en los relatos de la pasión
  1. Términos para esos grupos, y su aparición en los evangelios
  2. Utilización de esos términos en los distintos evangelios
- B. Autoridades judías descritas como hostiles a Jesús
  1. El sumo sacerdote, los jefes de los sacerdotes
  2. Los escribas
  3. Los ancianos
  4. Los capitanes del templo
  5. Los fariseos
  6. Los magistrados

Según Mc 14,43, había acompañando a Judas y alineada contra Jesús "una multitud... de parte de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos". En Hch 13,27-28 se acusa a "los habitantes de Jerusalén y sus dirigentes" de pedir a Pilato que ordenara matar a Jesús. Si bien los evangelios canónicos atribuyen a Pilato y a los soldados romanos una participación directa en la muerte de Jesús, esos dos textos y otros asignan un papel hostil también a una colectividad judía (multitud, pueblo, nación, judíos, jerosolimitanos, hijos de Israel) y a autoridades judías específicas (jefes de los sacerdotes, escribas, ancianos, capitanes del templo, fariseos y magistrados). El presente APÉNDICE tiene como fin ofrecer una visión general del papel atribuido por los evangelios a la colectividad y a las distintas autoridades<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Objeto principal de atención será lo que cada evangelista nos dice de los grupos y personajes hostiles. Otra cuestión —mucho más complicada— es en qué medida esas referencias son históricas. Si Marcos utilizó fuentes escritas, ¿coincidían esas fuentes respecto a los personajes hostiles? ¿Tenía el propio Marcos conocimiento de ellos, o se limitó a adaptar lo que había recibido de la tradición? Mateo y Lucas introducen adi-

## A. Grupos judíos mencionados en los relatos de la pasión

Es claro que de los cuatro a siete millones de judíos contemporáneos de Jesús en el Imperio romano, sólo una parte infinitesimal debió de oír hablar de él alguna vez. Incluso tuvo que ser mínimo el porcentaje de los judíos residentes en Judea o Galilea en 30/33 d. C. que fueron al pretorio para pedir a Pilato la crucifixión de Jesús o lo escarnecieron en la cruz. De hecho, pues, muchas referencias neotestamentarias son generalizaciones exageradas. Por ejemplo, en Mt 27,25, “todo el pueblo” exclama: “Su sangre sobre nosotros y nuestros hijos”, mientras que en Hch 2,36 se demanda: “Que toda la casa de Israel sepa con seguridad que Dios hizo Señor y Mesías a este mismo Jesús al que *vosotros* crucificasteis”. (En §18F traté sobre el antijudaísmo de esos pasajes y la animadversión que produjeron hacia los judíos en siglos posteriores.) A mejorar la situación no ha contribuido la predicación popular, con su errónea fusión de grupos que los evangelios mantienen separados; se ha dicho, por ejemplo, que la misma multitud judía que hizo triunfal la entrada de Jesús en Jerusalén se volvió contra él, llegado el Viernes Santo. En vista de ello considero útil introducir precisión respecto a los grupos de judíos descritos en el NT y sobre los papeles que se les atribuyen. Empecemos por enumerar los términos utilizados por los evangelistas, para luego estudiar el tono con que se usan en cada evangelio.

### 1. Términos para esos grupos, y su aparición en los evangelios

No faltan importantes estudios sobre determinados vocablos colectivos empleados en los RP (p. ej., los de Crowe y Kodell sobre *laos*, “pueblo”); pero sólo cuando tenemos presente la variedad de esos vocablos nos damos plena cuenta de su alcance. Seguidamente enumero los términos con que son mencionados los grupos judíos activos durante la pasión de Jesús, es decir, desde el momento en que él abandonó el cenáculo hasta que fue depositado en el sepulcro. Si bien nuestro interés se

ciones y cambios en el reparto de personajes tomado de Marcos. ¿Lo hacen basados en conocimiento independiente, o por simple conveniencia literaria? ¿Qué factores contemporáneos a los evangelistas (a diferencia de los factores históricos de tiempos de Jesús) los indujeron a nombrar, resaltar y a veces omitir ciertos personajes hostiles? No intento responder a estas cuestiones en este APÉNDICE, ya que siempre que ha sido posible han recibido el oportuno tratamiento en el cuerpo del comentario.

centra en el testimonio de los evangelios canónicos, voy a añadir Hechos<sup>2</sup> y *EvPe*.

- Multitud (*ochlos*)<sup>3</sup>: Marcos, Mateo, Lucas, *EvPe*
- Nación (*ethnos*): Lucas<sup>4</sup>, Juan
- Pueblo (*laos*): Mateo, Lucas, Hechos<sup>5</sup>, *EvPe*
- Los judíos: Mateo, Juan, Hechos, *EvPe*
- Hombres de Israel, hijos de Israel, nación de Israel: Mateo, Hechos
- Habitantes de Jerusalén, hijas de Jerusalén, multitud de Jerusalén: Lucas, Hechos, *EvPe*.

### 2. Utilización de esos términos en los distintos evangelios

La lista precedente ayuda a ver el importante papel desempeñado por los grupos judíos en los relatos de la pasión. Ahora bien, un determinado término es susceptible de muy diferente utilización. En un evangelio puede ser aplicado a un grupo favorable a Jesús y en otro a un grupo hostil a él; o dentro de un mismo evangelio puede hacer referencia a un grupo favorable durante el ministerio en Galilea pero hostil durante la pasión en Jerusalén. Por esta razón debemos estudiar cada evangelio por separado en sus menciones de una colectividad opuesta a Jesús en el relato de la pasión.

*Marcos*. Antes del RP, ninguna multitud (*ochlos*) que aparece en la narración es hostil a Jesús. Incluso cuando él llega a Jerusalén las multitudes se admiran de su enseñanza y le escuchan gustosamente, lo cual causa temor a las autoridades judías que buscan su destrucción (11,18.32; 12,12.37). Pero

<sup>2</sup> Para lo que nos ocupa, lo importante de Hechos son las referencias a la pasión de Jesús; sin embargo conviene percibir el paralelismo entre la hostilidad a él y la hostilidad a Pablo. Como señala E. J. Via (“According”, 137), “los que se oponen a Jesús son básicamente los mismos que se oponen a Pablo”. Los adversarios de éste están constituidos por: “multitud(es)” (7 veces); “gentiles” (*ethnoi*; 3); “judíos” (*pássim*); “jefes de los sacerdotes” (5); “ancianos” (3); “magistrados” (2); “soldados” (1); el sanedrín (7). En Palestina, Pablo fue juzgado por dos prefectos romanos y un rey herodiano.

<sup>3</sup> James (*Trial* I, 246-47) distingue en *ochlos* dos significados: el pueblo en general (no necesariamente reunido), y una multitud o concurrencia de personas. Intenta demostrar que, en el sentido de pueblo, el *ochlos* era favorable a Jesús, citando, p. ej., Mt 27,15 en comparación con Mc 15,8. Esto es hilar demasiado fino: Mateo quiere decir lo mismo que Marcos, pero ha trasladado la mención de la multitud a un momento anterior para hacer una lectura más fácil. La multitud funciona como representación del pueblo; por eso Mateo, refiriéndose a la multitud de 27,24, Mateo puede escribir “todo el pueblo” en 27,25.

<sup>4</sup> En Hch 4,25.27 se designa con *ethnos* en plural a los gentiles opuestos a Jesús.

<sup>5</sup> Además de atribuirle un papel en la muerte de Jesús, Hechos (6,12) muestra al pueblo hostil a Esteban en Jerusalén.

la actitud de las multitudes cambia en el RP, y además en la mención del grupo que acompaña a Judas en el arresto de Jesús, Marcos utiliza *ochlos* tres veces más en el RP (15,8.11.15) para referirse a una multitud creciente y hostil a Jesús mientras él comparece ante Pilato. En un nivel superficial de verosimilitud cabe preguntarse si la multitud que va a arrestar a Jesús y la que grita pidiendo su crucifixión están compuestas por las mismas personas; pero en el nivel narrativo “la multitud” se ha convertido en uno de los actores del drama y al final de Marcos es todo menos favorable a Jesús. Conviene subrayar que, en sus menciones de una colectividad hostil, Marcos no emplea en el RP expresiones como “el pueblo”<sup>6</sup>, “la nación” o “los judíos”.

*Mateo.* En su uso general de “multitud”, Mateo está cerca de Marcos. antes del RP, las multitudes no son contrarias a Jesús. De hecho, en su entrada en Jerusalén, Mateo (21,8-9; no hay paralelo marciano) lo presenta saludado con entusiasmo por las multitudes como el Hijo de David; y, al igual que en Marcos, las autoridades ven un obstáculo para actuar contra él en una multitud que le es favorable (21,26.46). Pero, una vez empezado el RP, aparece en la escena del arresto una(s) multitud(es) hostil(es), y en el proceso ante Pilato hay tres referencias a multitud(es) judías que optan por la crucifixión de Jesús<sup>7</sup>. Mediante el uso de otros términos, el RP mateano, mucho más intensamente que el marciano, describe una animadversión colectiva judía hacia Jesús; porque Mateo presenta en actitud hostil a “todo el pueblo”<sup>8</sup> (27,25), a “los judíos” (28,15) y a “los hijos de Israel” (27,9).

*Lucas.* Antes de la última cena, los jefes de los sacerdotes y los capitanes (del templo) acuerdan dar dinero a Judas para que les entregue a Jesús “sin alboroto de la multitud” (Lc 22,6), un pasaje indicativo de que la multitud podía estar del lado de Jesús (como en 19,3). De las tres apari-

<sup>6</sup> Hay una referencia marcana a “el pueblo” después de la llegada de Jesús a Jerusalén, y ese grupo le es favorable.

<sup>7</sup> Empleo “multitud(es)” a causa de un peculiar fenómeno mateano. En 26,47, “una multitud numerosa” llega para arrestar a Jesús; pero, dentro de la misma escena, en 26,55, Jesús se dirige a “las multitudes”. Y, en el proceso ante Pilato, el término es singular en 27,15, plural en 27,20 y nuevamente singular en 27,24. Tal variación es simplemente un modo de generalizar; no hay una diferencia específica de sentido ni indicio que se utilicen fuentes distintas.

<sup>8</sup> El uso mateano del “pueblo” (*laos*) es más complicado que el marciano. Aunque Mateo presenta en Jerusalén un “pueblo” favorable a Jesús (26,5, paralelo a Mc 14,2; véase n. 6, *supra*), la frecuente designación “los ancianos del pueblo” pudo influir en la alineación del pueblo con esas autoridades hostiles. Sin embargo, al final del RP, los jefes de los sacerdotes y los fariseos temen que los discípulos puedan ganarse al pueblo con el anuncio de la resurrección (27,62-64).

ciones de *ochlos* en el RP lucano, la multitud llegada con Judas para el arresto es obviamente hostil (22,47); la multitud a la que habla Pilato en 23,4 no lo es de modo claro, y ya en 23,48 “todas las multitudes que estaban reunidas” hacen duelo por la muerte de Jesús. Las “hijas de Jerusalén” de 23,27 son mujeres que se lamentan por él. Pero el indicio más significativo de lo que piensa Lucas sobre la relación de una colectividad judía con Jesús es el uso de *laos*, “pueblo”. De 141 casos en el NT, 84, o el sesenta por ciento, están en Lucas/Hechos (36 y 48, respectivamente). Al comienzo de Lucas (1,17), al anunciar el nacimiento de Juan, el ángel habla también de la preparación de un pueblo para el Señor. De hecho, lo que sucede en el evangelio puede resumirse así: “El Señor Dios de Israel ha visitado y redimido a su pueblo” (1,68; véase 2,32). En lo que precede a la pasión, después de haber purificado Jesús el templo y enseñado allí (19,47-48), las autoridades ven frustrado su deseo de acabar con él, “porque todo el pueblo estaba pendiente de sus palabras” (también 20,6.19.45; 21,38; 22,2). Gramaticalmente, “el pueblo” que se encuentra ante Pilato en 23,13 es parte de los que gritan contra Jesús en 23,18; pero en 23,35 se dice que el pueblo estaba observando la crucifixión mientras otros hacían burla de Jesús. En conjunto, pues, Lucas pone poco de relieve en su evangelio la animadversión hacia Jesús de una colectividad.

Es lo contrario de lo que sucede en Hechos. En 2,22-23 se dice que los “hombres [*andres*] de Israel” tomaron parte en la crucifixión y muerte de Jesús. En 3,12, Pedro se dirige al pueblo de Israel y lo culpa (3,13-15) de haber entregado a Jesús, de haberlo negado ante Pilato, de haber pedido gracia para un homicida, en vez de para el Santo y, en consecuencia, de haber matado al autor de la vida. En 4,27 se habla de que “los pueblos de Israel” se coligaron con los gentiles contra Jesús. En Hch 10,39 se resalta que “los judíos” mataron a Jesús colgándolo de un árbol. Y en 13,27-28 los jerosolimitanos y sus jefes son acusados de la muerte de Jesús. Por consiguiente, lo más probable es que el lector de la totalidad de Lucas-Hechos saque la sensación de que había una colectividad judía muy hostil a Jesús<sup>9</sup>.

*Juan.* Ni “multitud” ni “pueblo” se emplean para un conjunto de personas activas contra Jesús en el RP joánico. Pero Jn 18,35 designa como “nación” a quienes con los jefes de los sacerdotes han realizado la entrega de Jesús a Pilato. En este RP aparece al menos nueve veces la expresión “los

<sup>9</sup> A veces, al estudiar el papel del pueblo en el RP de Lucas no se tienen suficientemente en cuenta las opiniones expresadas en Hechos, con lo cual se exagera el lado positivo de la visión general lucana. Compárense los escritos de Brawley (*Lukes-Acts*, esp. 133ss), Cassidy (“Trial”, 70, 173-74), Rau (“Volk”), Rice (“Role”) and Tyson (*Death*, 26-47). Véanse pp. 389-90, *supra*, sobre Lucas.

judíos” con referencia a los que son contrarios a Jesús y quieren su muerte. Tal uso potencia sobremanera la idea de la intervención colectiva<sup>10</sup>.

*EvPe*. Aquí, la participación de una colectividad judía en la crucifixión de Jesús va más allá del uso de “multitud” (9,34), “pueblo” (hostil a Jesús en 2,5; potencialmente favorable en 8,28.30; 11,48) y “los judíos” (hostiles a Jesús en 1,1; 6,23; 7,25; 12,50.52; favorables en 11,48). En *EvPe* no hay participación romana directa en la crucifixión, por lo cual los responsables son todos judíos: el rey judío Herodes (1,2; 2,5), las autoridades judías (“los escribas y los fariseos y los ancianos” de 8,28 [8,31]), los judíos o el pueblo judío.

Hay, pues, indicación unánime de que una colectividad judía, menos tendenciosamente identificada como multitud, cooperó con las autoridades judías en el arresto y/o aprobó la crucifixión de Jesús. Esa unanimidad no establece sin lugar a dudas que sea histórica la hostilidad hacia Jesús de un numeroso grupo judío, pero permite ver cuán hipotética y sin verdadera base es la afirmación de Maccoby (“Jesus”, 55-56) de que históricamente las multitudes judías estaban a favor de Jesús y que los escritores cristianos distorsionaron tal hecho. Más bien, dada la tendencia cristiana a generalizar la responsabilidad judía, es sorprendente que los evangelios hayan ofrecido en conjunto una imagen mixta, considerablemente verosímil, donde, entre el pueblo judío presente, unos grupos estaban a favor de Jesús y otros en contra. Además, cuando una multitud o el pueblo son presentados como hostiles a él, la mayor parte de las veces su hostilidad no es espontánea, sino resultado de persuasión por las autoridades religiosas.

## B. Autoridades judías descritas como hostiles a Jesús

En los relatos evangélicos del prendimiento son descritos como adversarios de Jesús y agentes del arresto los jefes de los sacerdotes, los escribas, los ancianos, los capitanes del templo y los fariseos. Un estudio de ellos y

<sup>10</sup> Por desdicha, equiparándolos con “el mundo”, Bultmann saca a “los judíos” del plano histórico. El enfoque bultmanniano de Juan pasa por alto en gran medida las luchas con la sinagoga, que tanto influyeron en el cuarto evangelio. (Granskou, “Anti-Judaism”, es un ejemplo de estudio de “los judíos” condicionado negativamente por la herencia de Bultmann.) Con su empleo de la expresión “los judíos” para referirse a los que eran hostiles a Jesús, Juan identifica a las autoridades sinagogales y sus seguidores de la última parte del siglo I (presentes en la historia de la comunidad joánica) como los herederos de las autoridades y el pueblo que fueron antagónicos a Jesús en Judea y Galilea estando él en vida.

de la frecuencia con que aparecen en las diferentes versiones del RP es importante para valorar lo que se nos dice sobre la fuerza puesta en marcha contra Jesús. Esa valoración exige, sin embargo, una interpretación matizada. Aunque Marcos menciona con mayor frecuencia a los escribas que a los ancianos, no debemos pensar que los primeros contribuyeron menos que los segundos al esfuerzo por librarse de Jesús; como tampoco debemos sacar de Mateo la impresión opuesta, donde los ancianos superan en apariciones a los escribas. Además, pese a la información estadística que voy a ofrecer, la prudencia aconseja tener presente que los primeros oyentes/lectores de los distintos evangelios difícilmente llevarían la cuenta de las apariciones de unos y de otros y serían más bien proclives a formarse impresiones generales. Así, no porque los fariseos se hallen ausentes del RP marcano pensarían los oyentes/lectores de Marcos (o éste habría tratado de hacer ver) que los fariseos estaban libres de responsabilidad. En sus doce menciones de los fariseos durante del ministerio público, Marcos los había presentado como no favorables a Jesús o incluso hostiles: ¿no iba a influir ello en el juicio de aquellos oyentes/lectores sobre qué autoridades judías querían la muerte de Jesús?<sup>11</sup> Por tanto, algunas deducciones basadas en distinciones cuidadosas podrían no tener relación con lo que el evangelio significaba para los primeros que lo recibieron. Aquí, la conclusión de Kingsbury<sup>12</sup> es muy oportuna: “En el mundo de la narración marcana, las autoridades religiosas —escribas, fariseos, herodianos, jefes de los sacerdotes, ancianos y saduceos— formaban un frente unido contra Jesús y, por consiguiente, desde el punto de vista crítico-literario, un solo personaje colectivo. Si Jesús es el protagonista, ellos son el antagonista”. Quisiera que mis lectores tuvieran esto muy presente más adelante, cuando introduzca mis precisiones.

En lo que sigue, el número de “veces”, ofrecido entre paréntesis después de la respectiva designación griega de las autoridades, corresponde a las apariciones de esas autoridades no en la totalidad de cada evangelio sino sólo en los capítulos pertinentes a la conspiración contra Jesús antes de la última cena, al RP propiamente dicho, y al relato sobre la guardia en el sepulcro, es decir, Mc 14, 15; Mt 26, 27, 28; Lc 22, 23; Jn 11, 12, 18, 19<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Van Tilborg (*Jewish*, 6) opina que Mateo no pretendió establecer ninguna distinción entre grupos diversos como los fariseos y los saduceos.

<sup>12</sup> “Religious”, 63. Kingsbury deja muy claro (como yo espero haberlo hecho en este apéndice) que no trata con historia, sino con la impresión creada por la narración evangélica.

<sup>13</sup> Nótese que la parte de los evangelios señalada abarca más de lo que he venido considerado los límites del RP, puesto que incluye la conspiración anterior a la cena.

## 1. *El sumo sacerdote, los jefes de los sacerdotes*

*Archiereus, archiereis* (sing. “sumo sacerdote”; pl. “jefes de los sacerdotes”: Marcos, 17 veces; Mateo, 19; Lucas, 9; Juan, 19, incluidas 4 en Jn 11,47-53.57). Todos los evangelios los presentan como los más activos oponentes de Jesús durante la pasión, y en ningún RP son mencionados simples sacerdotes<sup>14</sup>. Por eso debemos entender que lo que los hace hostiles a Jesús no es su condición sacerdotal, sino su categoría de *jefes*. En el judaísmo había en cada momento un solo sumo sacerdote, cuyo acceso al poder venía determinado teóricamente por su descendencia de Aarón a través de Sadoc. Según Nm 35,25, al sumo sacerdocio se accedía de por vida: “hasta la muerte del sumo sacerdote que ha sido ungido con el óleo sagrado” (también *4 Mac* 4,1). Pero ahora la situación era más complicada: desde hacía unos doscientos años, dominadores extranjeros deponían con frecuencia a los sumos sacerdotes y ponían en su lugar otros no necesariamente de la misma familia<sup>15</sup>. Al parecer, los judíos reaccionaban ante tales cambios según sus convicciones teológicas, y mientras que unos honraban al sumo sacerdote *de iure* incluso después de su destitución, otros aceptaban al que lo era *de facto*<sup>16</sup>. El Talmud babilónico (*Yom.* 8b) mira retrospectivamente con amargura (y exageración) hacia ese período: “Como se pagaba dinero para acceder al sumo sacerdocio, la sede cambiaba de ocupante cada doce meses”. Sumo sacerdote durante los años 18-37 d. C. (un mandato, por tanto, excepcionalmente largo, durante el cual se produjo la muerte de Jesús) fue Caifás. De éste se habla en los RP mateano y joánico, aunque Juan menciona también a

Anás, el suegro del anterior, como sumo sacerdote. (Estos dos personajes han sido examinados con detenimiento en el COMENTARIO de §19.) Por lo demás, los evangelios utilizan en los RP la forma plural *archiereis* (“jefes de los sacerdotes”), un uso que nos es familiar por Josefo (*Guerra* 2.12.6; §243; *Vida*, 38; §193). Los manuscritos del mar Muerto hablan “de sacerdotes-jefes” subordinados a un sacerdote-jefe principal (1QM 2,1). Entre los “jefes de los sacerdotes” había sumos sacerdotes depuestos, junto con miembros de las familias sacerdotales de las que el sumo sacerdote era elegido, y seguramente sacerdotes que desempeñaban alguna función relevante<sup>17</sup>. En suma, el término designa una aristocracia sacerdotal jerosolimitana con situaciones de poder privilegiado sobre el templo y su tesoro.

En los evangelios sinópticos, Jesús no tiene durante su ministerio público enfrentamientos con los jefes de los sacerdotes hasta que llega a Jerusalén por vez primera (Mc 11,1; Mt 21,1; Lc 19,28); antes, sólo han figurado en las predicciones de la pasión (Mc 8,31; 10,33, y par.; véase APÉNDICE VIII, A2). Pero, irritados con Jesús, se ponen a buscar el modo de destruirlo el mismo día de su llegada (Mt 21,15), o al día siguiente (Mc 11,18), o poco después (Lc 19,47). En Juan la cuestión es más complicada porque Jesús va repetidamente a Jerusalén y, en algunas de esas ocasiones, los jefes de los sacerdotes conspiran contra él (7,32.45; 11,47-57; 12,10). No se nos explican todos los motivos de la maquinación; pero la presencia y declaraciones públicas de Jesús en el templo son presentadas como generadoras de oposición. Aparte el asunto de la mesianidad, lo que dicen sobre Jesús a Pilato y entre ellos mismos deja traslucir los temores de una aristocracia sacerdotal poderosa y adinerada: “Hemos encontrado a éste extraviando a nuestra nación, prohibiendo dar tributos al César” (Lc 23,2); “Si le dejamos (seguir) así, todos creerán en él. Y vendrán los romanos y nos destruirán el lugar [i. e., el templo] y la nación” (Jn 11,48). Aunque los jefes de los sacerdotes intervienen prácticamente en cada fase del RP, debemos recordar, como ha señalado E. J. Via (“According”, 126-33), que no son presentados actuando solos. Operaban en y con el sanedrín; de ahí la importancia de someter a consideración otras autoridades, como los escribas y los ancianos.

<sup>14</sup> Esto es digno de mención, puesto que son simples sacerdotes los que en Jn 1,19 muestran hostilidad al Bautista y los que en Hch 4,1-3 están implicados en el arresto de Pedro y Juan.

<sup>15</sup> Según McLaren (*Power*, 202-3), los romanos adoptaron la práctica iniciada por Herodes de cambiar a voluntad al sumo sacerdote que estaba en el cargo. Tan intensa rotación redundó en una plétora de ex sumos sacerdotes, fenómeno característico del siglo I d. C. *Archiereis* es lenguaje de esa época.

<sup>16</sup> E. P. Sanders (*Judaism*, 322-23) hace algunas excelentes observaciones sobre la complejidad de las actitudes hacia el sumo sacerdote. La autoridad secular esperaba que él no dejase que las cosas se descontrolaran, por lo cual estaba dispuesta a removerlo del cargo y a cada uno de sus sucesores hasta encontrar uno satisfactorio. Pero, como el sumo sacerdote tenía sus propios intereses (aparte los de su pueblo), podía actuar contra la autoridad de quien lo había situado en puesto tan alto. Los piadosos querían que el sumo sacerdote estuviera de su lado, que fuera piadoso; mas él tenía autoridad en virtud de su cargo, al que no raramente había llegado a través de oscuras conexiones y manejos políticos, lo cual lo obligaba a defender a veces causas populares.

<sup>17</sup> Cf. *HJPAJC* II, 232-36; Sanders, *Judaism*, 327-29. Al describir quiénes formaban el grupo de “los jefes de los sacerdotes” he combinado dos diferentes supuestos (familias sacerdotales y sacerdotes con funciones relevantes); no veo razón para tener que elegir entre ellos.

## 2. Los escribas

*Grammateis* (Marcos, 5 veces; Mateo, 2; Lucas, 3; Juan, 0)<sup>18</sup>. Puesto que los escribas nunca son mencionados en Juan, nos encontramos ante referencias sinópticas. Debemos dividirlos entre las correspondientes al ministerio anterior a Jerusalén y las del ministerio en Jerusalén. A diferencia de los jefes de los sacerdotes, los escribas aparecen durante el ministerio de Jesús antes de que él llegue a Jerusalén (Marcos, 10 veces; Mateo, 10; Lucas, 6), y en casi la mitad de esos casos son mencionados junto con los fariseos<sup>19</sup>. Hasta tal punto que Marcos (2,16) habla de “los escribas de los fariseos” (también Hch 23,9), y Lucas (5,3) de “los fariseos y sus escribas”. Éstos son descritos como maestros (Lc 1,22; 9,11) preocupados por asuntos religiosos; por eso cuestionan, generalmente de mala manera, la conducta de Jesús o de sus discípulos (Mc 2,6-7.16; 7,1.5; 9,14). Escribas “de Jerusalén” (3,22) son presentados como ferozmente hostiles a Jesús durante su ministerio en Galilea. Ya en las predicciones de la pasión (8,31; 10,33), el Jesús marcano empieza a mencionar a los escribas (de Jerusalén), que intervendrán en la muerte del Hijo del hombre<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Hechos emplea este plural de *grammateus* tres veces para autoridades judías jerosolimitanas hostiles. J. Jeremias (*TDNT* I, 741) apunta que, al narrar situaciones del siglo I, ni Filón ni Josefo emplean *grammateis*, como los evangelios y Hechos, para referirse a los versados en la Ley (con la excepción de los “escribas sagrados” que menciona Josefo en *Guerra* 6.5.3; §291).

<sup>19</sup> Esta situación se complica considerablemente por el hecho de que, después del año 70, los rabinos que seguían a los fariseos en su actitud hacia la ley oral fueron el eje del judaísmo que conocían los evangelistas; y a causa de ello, en las descripciones evangélicas del ministerio de Jesús (que había tenido lugar varios decenios antes) se tiende a dar a los fariseos una prominencia similar, a veces por razones de polémica, a veces por simple anacronismo. En consecuencia, la precisa relación histórica entre los escribas y los fariseos es difícil de discernir. No hay acuerdo sobre la visión que tenían de ellos los evangelistas ni acerca de cómo la adquirieron. Sirvan de muestra las siguientes teorías. A. F. J. Klijn (*NovT* 3 [1959] 259-67) observa que mientras que los escribas suelen ser un grupo separado en Marcos, Mateo tiende a acompañarlos de los fariseos, y que Lucas omite referencias a los escribas y presenta a éstos junto con los fariseos. Cook (*Mark's*) supone que Marcos, habiendo encontrado en tres fuentes distintas referencias a dirigentes hostiles, no las supo entender y las confundió en su evangelio (véase n. 1, *supra*); pero realmente no había diferencia entre fariseos y escribas, por lo cual los escribas mencionados en el RP no eran sino fariseos. Trabajando en un diferente nivel de interpretación, D. Lührmann (*ZNW* 78 [1987] 169-85) cree que Marcos dio por supuesto que sus lectores estaban informados acerca de los escribas y los fariseos. Presentados principalmente en Galilea, los fariseos discutían con Jesús sobre aplicaciones de la ley oral; los escribas, más prominentes en Jerusalén, discutían la autoridad de Jesús para anunciar el reino. Ésta era la cuestión que más importaba a la comunidad marcana.

<sup>20</sup> J. C. Weber (*JBR* 34 [1966] 214-22) opina que no hubo continuidad histórica entre los oponentes de Jesús en Galilea y sus adversarios en Jerusalén.

En los tres evangelios sinópticos, casi desde el momento de la llegada de Jesús a Jerusalén, hay escribas asociados a los jefes de los sacerdotes como adversarios de Jesús (Mc 11,18.27; Mt 21,15; Lc 22,2). Más que los otros evangelistas, Mateo (cap. 23) establece una conexión entre esos escribas de Jerusalén y los mencionados en la primera parte del ministerio, haciendo que Jesús en Jerusalén pronuncie ocho “ayes” re- criminatorios de los escribas y *los fariseos* (véase Lc 20,46). En Mc 14,1 y Lc 22,2 los escribas aparecen asociados con los jefes de los sacerdotes planeando aquello en lo que colaborará Judas, y las estadísticas ofrecidas aquí, al inicio, indican que continuaron activos en el RP, sobre todo en el de Marcos. Puesto que para los sinópticos las reuniones del sanedrín son de jefes de los sacerdotes, escribas y ancianos, las referencias a los escribas de Jerusalén que quieren la muerte de Jesús son presumiblemente a escribas que formaban parte del sanedrín, se especifique esto o no.

Los sinópticos nos presentan, en suma, dos tipos de escribas<sup>21</sup>. Por un lado están los escribas de tendencia farisea. Jesús los encuentra principalmente en Galilea y los desconcierta, molesta e incluso encoleriza a causa de su actitud hacia unas prácticas religiosas que ellos consideran establecidas por la Ley. Y luego están los escribas jerosolimitanos que forman parte del sanedrín y que, junto con los jefes de los sacerdotes, buscan la muerte de Jesús<sup>22</sup>. (Las cuestiones de conducta contraria a la Ley, tan prominentes en el ministerio, no surgen en las acusaciones contra Jesús en el proceso judío.) Pero debemos preguntarnos si cabía esperar que los lectores de Marcos percibieran esta dicotomía, o si en realidad pensaban que los escribas empeñados en dar muerte a Jesús en el RP eran los mismos que los escribas de la corriente farisea encontrados con anterioridad. Sospecho lo segundo. En Mateo esto es más probable todavía, ya que los “ayes” de Jesús en Jerusalén son contra los escribas y los fariseos.

<sup>21</sup> Los escribas son menos mencionados en el RP de Mateo que en los de Marcos y Lucas. Esto puede deberse a que la comunidad mateana tenía escribas cristianos y, en consecuencia, veía más positivamente esa designación (cf. Mt 13,32; R. D. Crossan, “Matthew”, 176). Cook (*Mark's*, 141) sostiene que todas las referencias de Lucas a los escribas fueron tomadas de Marcos o añadidas por influencia de este evangelio.

<sup>22</sup> En opinión de D. R. Schwartz (*Studies*, 89-101), los escribas son representantes de la ley sacerdotal y competidores de los fariseos. ¿Podría ser eso cierto al menos cuando se trata de los escribas jerosolimitanos? Pero, en tal caso, los fariseos no habrían tenido voz en el sanedrín descrito por los sinópticos.

### 3. *Los ancianos*

*Presbyteroi* (Marcos, 3 veces; Mateo, 9; Lucas, 1; Juan, 0)<sup>23</sup>. Podemos prescindir aquí de este término (sing. *presbyteros*) utilizado en otros sentidos: mayores en edad (Lc 15,25); autoridades de la sinagoga que forman parte de la escena local (Lc 7,3); autoridades eclesiales cristianas creadas según el modelo de las sinagogaes (Hch 14,23), y ancianos que son fuente de la tradición (Mc 7,3.5). Nuestro interés se centra ahora en los “ancianos” o, frecuentemente en Mateo, “ancianos del pueblo” (¿designados así precisamente para distinguirlos de los anteriores?) que buscan la muerte de Jesús. Estos ancianos nunca aparecen durante el ministerio público en Galilea, y en Jerusalén son aludidos tan sólo en compañía de los jefes de los sacerdotes. De hecho, en cinco de sus trece apariciones en el RP se los menciona también con los escribas, lo cual permite deducir una vez más que estamos ante los miembros del sanedrín tal como es concebido por los sinópticos.

Los evangelios no explican quiénes eran los ancianos ni qué función específica desempeñaban en Jerusalén, pero la historia de los *zēqēnīm* (“ancianos”) en el AT arroja luz sobre ellos. Los ancianos servían como dirigentes locales (Jue 8,14) no sólo en cuestiones de política, sino también en la administración de justicia (Rut 4,2.9.11). Había también “ancianos de Israel” (2 Sm 3,17; 5,3), quizá representantes de las diferentes tribus o regiones. Al final de la monarquía encontramos ancianos que actúan como un poderoso grupo en Jerusalén. Por ejemplo, en la reunión que iba a decidir el destino de Jeremías, cuando los príncipes y el pueblo estaban hablando a los sacerdotes y los profetas, se levantaron “algunos ancianos del país” y dirigieron la palabra a la asamblea (Jr 26,16-17). Una carta de Jeremías (29,1) a los deportados por Nabucodonosor está dirigida de esta guisa: “A los que quedan de los ancianos de los deportados, a los sacerdo-

tes y los profetas y a todo el pueblo”. En Jr 19,1 se habla de “los ancianos del pueblo” (una terminología que reaparece en Mt 21,23; 26,3.47; véase n. 8, *supra*). Después del destierro, el linaje de los que volvieron era muy importante, y se conservaron los registros genealógicos de los cabezas de familia (Esd 8,1-14). Luego encontramos en Judea una aristocracia de ancianos que pueden ser considerados como magistrados en ciertos asuntos: por ejemplo, en Esd 10,8 se confiscan bienes por orden de los oficiales y los ancianos. Ya vimos en §18, B1 que en documentos de ese período posesórico (p. ej., 1 Mac 12,6; 2 Mac 1,10) se encuentran referencias a una gerousía o senado (que reflejan respectivamente las palabras griega y latina para “anciano” e indican, por tanto, una corporación de ancianos). El gobierno de la gerousía (posteriormente conocida como *sane-drin*) se veía facilitado por la tendencia mayoritariamente saducea de los nobles que desempeñaban la función de ancianos en las deliberaciones. Josefo (*Ant.* 18.1.4; §17) explica que los saduceos no eran muy numerosos pero tenían en sus filas personas situadas en lo más alto de la escala social. Y muestra (*Guerra*, 2.17.3; §411) cómo hombres influyentes o poderosos [*dynatoi*] deliberaban con los jefes de los sacerdotes y los fariseos más notables sobre qué línea de actuación seguir frente a Roma. Éstos debían de ser similares a “los ancianos” que, en los RP sinópticos, apoyan la iniciativa de los sacerdotes contra Jesús. Los ancianos eran una aristocracia no-sacerdotal, una nobleza por linaje y riqueza, a la que se consultaba en asuntos importantes que afectaban al pueblo. Quizá José de Arimatea formaba parte de esa minoría selecta. Es difícil discernir por qué Mateo menciona a los ancianos no sólo más frecuentemente que los otros evangelios en el RP, sino que además, a veces, sustituye con ellos a los escribas de Marcos<sup>24</sup>.

Antes de que pasemos a considerar otro grupo de autoridades conviene señalar que la tríada formada por los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas (tal es el orden de precedencia) se encuentra mencionada cinco veces en Marcos (8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1), dos en Mateo (16,21; 27,41), dos en Lucas (9,22; 20,1) y ninguna en Juan. Tan sólo la mención en Mc 11,27 no está en relación directa con la pasión de Jesús.

<sup>24</sup> Doeve (“Gefangennahme”, 465-66) cree que desde el punto de vista histórico es correcta la información ofrecida por Mateo de que sólo los saduceos (jefes de los sacerdotes y ancianos) estuvieron involucrados en la muerte de Jesús y que por esta razón desempeñan en su evangelio un papel menos relevante los escribas. Pero ¿por qué, entonces, contiene Mateo (27,62) la única mención de los fariseos en los RP sinópticos, y por qué en Jerusalén, poco antes de la pasión (cap. 23), presenta a Jesús dirigiendo sus “ayes” contra los escribas y los fariseos?

<sup>23</sup> En Lucas hay antes del RP tres referencias a los *presbyteroi* como autoridades judías, y en Hechos siete más. Pero Gaston (“Anti-Judaism”, 141) entiende que el conocimiento que tiene Lucas de los “ancianos” procede sólo de Marcos y quedó reflejado también, sin más complicaciones, en Hechos, Josefo no emplea *presbyteroi* para referirse a miembros del sanedrín de Jerusalén (G. Bornkamm, *TDNT* VI, 654). Para describir a los que en el NT son presentados como “ancianos” se pueden buscar diversos sinónimos: p. ej., *hoi prōtoi*, “los primeros”; *hoi en telei*, “los hombres principales”; *gnōrismoī*, “notables”; *hoi dynatōtatoi*, “los más poderosos/influyentes”; *hoi episēmoi*, “los eminentes/distinguidos”; *hoi prouchontes*, “los respetados/estimados”. También *gerousia* por *presbyterion*, “consejo de ancianos”. (Véase McLaren, *Power*, 204-6 para las referencias de Josefo.) Pero algunos de ellos podrían ser los mismos que los *arcontes*, “magistrados”, de los que hablaremos en la subsección 6.



#### 4. *Los capitanes del templo*

*Stratēgoi* (Marcos, 0 veces; Mateo, 0; Lucas, 2; Juan, 0). Las autoridades que planean atrapar sigilosamente a Jesús y darle muerte son en Mc 14,1 los jefes de los sacerdotes y los escribas, y en Mt 26,3, los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo. En Mc 14,10 y Mt 26,14, Judas concierta con los jefes de los sacerdotes la entrega de Jesús; pero, en Lc 22,4, Judas trata con los jefes de los sacerdotes y los *stratēgoi*. Este término, que refleja el griego para dirigir un ejército (y con el que está relacionada nuestra palabra “estrategia”), cuando aparece en el evangelio suele ser traducido como “capitanes”. En el arresto de Jesús, mientras que la multitud de Mc 14,43 llega “de parte de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos” (= miembros del sanedrín), y la de Mt 26,47 “de parte de los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo”, Lc 22,52 presenta en la escena a “los jefes de los sacerdotes y capitanes del templo y ancianos”. Ello crea la impresión de que esos capitanes tienen una función militar o policial vinculada al templo y una categoría similar a la de sanedritas. Hechos los menciona también (tres veces) como autoridades jerosolimitanas. En 4,1-3, “los sacerdotes, y el capitán [así, en singular] del templo, y los saduceos” se acercan a Pedro, que está predicando en el pórtico de Salomón, y lo arrestan junto con Juan. En Hch 5,21-24, el sumo sacerdote y los que están con él convocan “el sanedrín y todo el senado [*gerousia*] de los hijos de Israel”; pero los alguaciles no pueden llevar a Pedro ante la asamblea porque ya no está en la cárcel. Entonces, “al oír el capitán del templo y los jefes de los sacerdotes estas palabras”, quedan desconcertados. Pero seguidamente (5,26), “el capitán con los alguaciles” sale en busca de Pedro y Juan y los lleva ante el sumo sacerdote. Aunque estas referencias de Hechos corroboran la imagen evangélica, presentan un solo capitán, que parece facultado para mandar a los alguaciles.

En Josefo (*Guerra* 6.5.3; §294), cuando la pesada puerta de bronce del templo se abre sola, los guardias corren a dar parte del hecho al *stratēgos*. En *Ant.* 20.6.2; §131, el gobernador de Siria pone cadenas al sumo sacerdote Ananías y al *stratēgos* Anano y los manda a Roma (ca. 50 d. C.). *Ant.* 20.9.3; §208 habla del “escriba del capitán Eleazar; era el hijo de Ananías, el sumo sacerdote”. Esta imagen puede ser completada con ayuda de la Misná, donde al sumo sacerdote le sigue inmediatamente en rango un *sagan* (término hebreo que el AT emplea en plural para “prefectos” y es traducido por los LXX como *stratēgoi* o *archontes*). Parece tratarse del sacerdote que tiene la máxima autoridad en cuanto al mantenimiento del orden en el templo y sus alrededores y que sirve a veces como adjunto del sumo sacerdote (de hecho, quizá, es el hijo del sumo sacerdote y su futuro sucesor en el cargo; véase *JJTJ*, 160-63; *HJPAJC* II, 277-79). Podemos sentir-

nos más cómodos recurriendo a este dato misnaico si recordamos que mucho antes el Rollo de la Guerra de Qumrán, escrito por la época de Jesús, habla del sumo sacerdote y su adjunto (*mišneh*) al frente de doce jefes de los sacerdotes (1QM 2,1-2).

La oscilación de Lucas entre el plural y el singular es desconcertante: ¿había capitanes subordinados al capitán, o se debía la pluralidad a una asimilación del término a “jefes de los sacerdotes” y “escribas”? En conjunto, sin embargo, la existencia de esta figura es verosímil. Inmediatamente después del sumo sacerdote estaba otro sacerdote que era un prominente miembro del sanedrín, con especial autoridad para el mantenimiento del orden en el templo –de ahí la designación “el capitán del templo”– y con un papel destacado en arrestos y procesos. Por tanto, si el capitán era uno de los sacerdotes principales, no habría necesidad de añadir un nuevo grupo a los tres que componían el sanedrín: los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos. ¿Dispuso Lucas de una tradición especial sobre la función de ese capitán (o capitanes) del templo, o tal figura, mencionada en el arresto y proceso de Pedro, fue tomada de Hechos y retrotraída al arresto de Jesús?

#### 5. *Fariseos*

*Pharisaioi* (Marcos, 0 veces; Mateo, 1; Lucas, 0; Juan, 1)<sup>25</sup>. Pese a las numerosas apariciones de los fariseos durante el ministerio público en todos los evangelios –casi siempre en actitud no favorable o claramente hostil a Jesús–, y no obstante la crítica mordaz que se hace de ellos en Mt 23, están llamativamente ausentes de las tres predicciones sinópticas de la pasión, de las maquinaciones de las autoridades con Judas y hasta de casi todo el RP. Antes del relato de la pasión, cuando Jesús ha entrado ya en Jerusalén, Mateo los presenta planeando el arresto con los jefes de los sacer-

<sup>25</sup> En principio, además de los fariseos, tendríamos que hablar de sus contrarios, los saduceos; pero los *Saddoukaioi* (mencionados en el NT 14 veces [Mateo, 7; Marcos, 1; Lucas, 1; Hechos, 5]) están ausentes del RP, aunque según los tres sinópticos (Mc 12,18; Mt 22,23.34; Lc 20,27) Jesús los encontró al llegar él a Jerusalén. K. Müller (“Jesus... Sadduzäer”, 9-12) opina que Jesús mostró oposición a la teología saducea en diversos asuntos –aparte las conocidas cuestiones de los ángeles y la resurrección–, como muestra su actitud independiente hacia las normas sobre pureza (Mc 7,1-8), el corbán (7,9-13) y los juramentos (Mt 23,16-22). Antes en este APÉNDICE he indicado que, de los personajes mencionados en los RP como hostiles a Jesús, todos o casi todos “los jefes de los sacerdotes” y quizá “los ancianos” pertenecían a la corriente saducea. Sanders (*Judaism*, 318) se decanta en el mismo sentido: “No todos los aristócratas eran saduceos, pero probablemente todos los saduceos eran aristócratas”.

dotes (21,45-46), mientras que los versículos paralelos de Marcos y Lucas omiten “los fariseos”. Esto sugiere que estamos ante una generalización de Mateo, no ante una tradición antigua. En los tres RP sinópticos, la única mención de los fariseos se encuentra en el relato exclusivamente mateano de la guardia en el sepulcro (27,62), relato que también contiene la única referencia sinóptica a “los judíos” (28,15). Ya he indicado en §48 que esa parte de Mateo corresponde a una tradición popular que refleja la actitud y el vocabulario antijudíos de muchos cristianos contemporáneos del evangelista. En la narración joánica del ministerio, estando Jesús en Jerusalén, los fariseos se unen a los jefes de los sacerdotes en un intento de arrestarlo (Jn 7,32-49), en la convocación del sanedrín para tratar sobre Jesús y en la emisión de órdenes para llevar a cabo su arresto (11,57). Realizando el papel de los fariseos, Juan tal vez quiso hacer la oposición a Jesús más contemporánea con los años ochenta y noventa del siglo I, después de la pérdida del poder sacerdotal con la destrucción del templo, cuando los fariseos habían surgido como los principales oponentes judíos de la comunidad joánica. Pero se da el hecho notable que, después de esas referencias, el cuarto evangelio sólo tiene en el RP una referencia a los fariseos (18,3): Judas toma alguaciles de los jefes de los sacerdotes y de los fariseos cuando sale a arrestar a Jesús.

Una conclusión extraíble de todos estos datos es que no había sólida memoria de que los fariseos como tales hubieran desempeñado un papel en la crucifixión de Jesús<sup>26</sup>. Algunos de los escribas (y quizá incluso de los sacerdotes) que fueron convocados contra él como miembros del sanedrín podrían haber sido fariseos, en vez de saduceos, en el modo de interpretar la Ley; pero su participación en la entrega de Jesús a la muerte no estaba asociada en el recuerdo de los cristianos con que fueran fariseos. Tiene poco de sorprendente, pues, que las cuestiones básicas de observancia de la Ley presentadas como objeto de disputa entre Jesús y los fariseos durante el ministerio no sean sacadas a colación durante el proceso judío.

Sin embargo, el lector normal de los evangelios habría esperado que los evangelistas conectasen la oposición a Jesús por parte de los fariseos y los escribas durante su ministerio con la determinación de los jefes de los sacerdotes, los ancianos y ancianos –autoridades judías opuestas a él todo el tiempo– de darle muerte una vez que llega a Jerusalén. Históricamente,

<sup>26</sup> Como he indicado en n. 19, *supra*, es muy difícil reconstruir históricamente el papel de los fariseos en tiempos de Jesús; por otro lado, en §18, C2, me mostré de acuerdo con los que opinan que ni política ni litúrgicamente los fariseos eran una fuerza dominante en Jerusalén. Sanders (*Judaism*, 398) estima que numéricamente había tres veces más sacerdotes y levitas que fariseos.

eso significaría que informes de la oposición farisea a Jesús ayudaron a las autoridades del sanedrín para sus propios fines: sabían que si después de condenar a Jesús lo entregaban a los romanos, no se encontrarían con una protesta instigada por los fariseos. Si un fariseo como Saulo (Pablo) persiguió a los seguidores de Jesús (Gál 1,13), tuvo que haber obtenido para ello ayuda y autorización. Hch 9,1-2; 22,5; 26,12 menciona al sumo sacerdote, a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos como participantes en la misma persecución. La posibilidad de que esa cooperación sea histórica nos previene de que no debemos compartimentar demasiado la oposición judía a Jesús.

## 6. *Los magistrados*

*Archontes* (Marcos, 0 veces; Mateo, 0; Lucas, 2; Juan, 0)<sup>27</sup>. Esta designación para autoridades judías hostiles a Jesús se encuentra en el RP sólo en Lc 23,13.35; pero, como veremos, en Lucas y en Juan la palabra *archontes* se halla en otros contextos, que arrojan luz sobre el sentido en que es empleada<sup>28</sup>. Parte de la dificultad es que puede aplicarse a una amplia gama de príncipes, funcionarios locales o individuos importantes. Pero nosotros nos limitaremos a considerar los *archontes* de Jerusalén que tratan con Jesús, tal como aparecen en Juan y en Lucas-Hechos<sup>29</sup>.

Algunos pasajes de Juan parecen presentar a los *archontes* con poderes e intereses que en otros lugares de los evangelios corresponden a miembros del sanedrín. En 7,26, viendo a Jesús expresarse libremente en público, la gente pregunta: “¿Será que los *archontes* saben que éste es el Mesías?” Pero,

<sup>27</sup> Con frecuencia considerablemente mayor, *archontes* (palabra a menudo traducida por “magistrados”, pero que también puede tener el valor de “gobernante, jefe, oficial...”), aparece ocasionalmente en Josefo como designación de funcionarios activos en Jerusalén. McLaren (*Power*, 207) afirma que eran administradores pero no intervenían en las decisiones.

<sup>28</sup> En los evangelios y en Hechos, por ejemplo, vemos a Belcebú como *archōn* de los demonios y al satánico “*archōn* de este mundo”; tenemos también *archontes* de los gentiles, que ejercen autoridad (Mt 20,25), y *archontes* en las ciudades gentiles (Hch 14,5; 16,19); se dice de Moisés que es un *archōn* (Hch 7,35) y de Jairo que es *archōn* de la sinagoga local (Lc 8,41); hay un *archōn* o magistrado superior al que acuden las partes en desacuerdo y que las pone a disposición del juez (Lc 12,58), y se habla de un *archōn* local sin apenas especificar el contexto (Mt 9,18.23; Lc 14,1; 18,18).

<sup>29</sup> Tcherikover (“Was”, 73-74) argumenta persuasivamente que los *archontes* de Jerusalén no pueden ser equiparados a los arcontes de las ciudades-estados griegas; pero luego apunta que el NT coincide con Josefo en que eran miembros de las familias sacerdotales. Yo, la verdad, dudo que las menciones de ellos ofrecidas en Lucas y Juan permitan precisar tanto.

al oír este tipo de comentarios entre la multitud, los jefes de los sacerdotes y los fariseos mandan alguaciles a prender a Jesús (7,32). Cuando esos subordinados vuelven con las manos vacías y medio creyendo en él, los fariseos, les dicen despectivamente: “¿Acaso ha creído en él alguno de los *archontes* de los fariseos?” (7,48), lo cual lleva a Nicodemo a señalar lo injusto de ese juicio (7,50). En 12,42, después de referir unas palabras de Jesús sobre la ceguera y la incredulidad, Juan comenta: “Muchos de los *archontes* creyeron en él; pero no lo confesaban por miedo a los fariseos, para no ser expulsados de la sinagoga”. Los datos son un tanto confusos respecto a la medida en que están imbricados los *archontes* con los jefes de los sacerdotes y los fariseos. Las dificultades surgen de que, en una época posterior, Juan emplea términos generales para un público presumiblemente poco interesado en las subdivisiones jerárquicas judías y de que atribuye a adversarios de Jesús tácticas de quienes mucho después de él actuaron como oposición sinagoga a los cristianos joánicos.

Volviendo la mirada hacia los escritos lucanos encontramos que Hch 4,26-27 habla de coalición contra Jesús en Jerusalén de los reyes y los *archontes*, plurales con los que parece identificar, respectivamente, a Herodes y Pilato. Pero esa aplicación tan literal de un pasaje de los salmos a la pasión produce una descripción ajena en realidad a la idea lucana de los *archontes*. En Hch 13,27-29, Pablo declara que “los habitantes de Jerusalén y sus *archontes*” condenaron (*krinein*) a Jesús y pidieron a Pilato que hiciera matarlo; finalmente, lo bajaron del árbol [de la cruz] y lo depositaron en una tumba”<sup>30</sup>. Puesto que tales acciones coinciden con las de los miembros del sanedrín en el RP de Lucas, *archontes* es probablemente un término general para jefes de los sacerdotes, capitanes del templo, ancianos y escribas (Lc 22,52.66). En Lc 23,35, *archontes* se burlan de Jesús en la cruz, y los pasajes paralelos de Marcos/Mateo atribuyen ese escarnio a jefes de los sacerdotes y a escribas. En Hch 23,5, el sumo sacerdote es un *archôn* del pueblo. En Hch 4,5-8 se menciona a los *archontes* junto con los ancianos, los escribas y los jefes de los sacerdotes. Asimismo, en Lc 23,13 “los jefes de los sacerdotes y los *archontes*” son convocados por Pilato, y en 24,20 se hace a ambos grupos responsables de la entrega de Jesús para que fuese condenado a muerte y crucificado<sup>31</sup>. También aquí surgen las dos di-

<sup>30</sup> ¿Podría haber aquí una alusión a José de Arimatea, a quien Lc 23,50 describe como un *bouleutês*, i. e., un miembro de la *boulê*, “consejo”, probablemente el sanedrín (§18, B2)?

<sup>31</sup> Los *archontes* podrían estar presentes con otra designación en Lc 19,47, donde, después de que Jesús ha purificado el templo y enseñado allí, buscan el modo de acabar con él “los jefes de los sacerdotes y los escribas... y los principales [*prōtoi*] del pueblo” (seguidamente, en 20,1, encontramos: “los jefes de los sacerdotes y los escribas

ficultades mencionadas al final del párrafo anterior en relación con Juan. Hechos, escrito en los años ochenta o noventa del siglo I, traslada a la época de la que habla un concepto posterior y, con un término vago y general, trata de comunicarlo a unos lectores no interesados en los precisos títulos de las autoridades judías de tiempos de Jesús. Además, ese término permite a Hechos establecer un paralelo entre las autoridades opuestas a Pedro y Pablo y las opuestas a Jesús. En conjunto, por lo que respecta a la pasión, para Lucas-Hechos los *archontes* equivalen a los miembros del sanedrín (en especial a los escribas y los ancianos) y son incesantemente contrarios a Jesús. El uso genérico del término da la impresión de una multiplicidad de poderes hostiles.

con los ancianos”). El *Testimonium Flavianum* (Josefo, *Ant.* 18.3.3; 64; véase pp. 457-58, *supra*) refiere que Jesús compareció ante Pilato “por acusación de los hombres principales [*prōtoi andres*] entre nosotros”.

## Apéndice VI

### El sacrificio de Isaac y la pasión

- A. Teorías que relacionan la *Aqedah* con la muerte de Jesús
- B. Elementos coadyuvantes al desarrollo del relato del sacrificio de Isaac
  1. En el relato sobre Abrahán de Gn 22,1-19
  2. En la literatura judía primitiva (antes de 100 d. C.)
  3. En la literatura judía posterior (targumes, midrases, la Misná)
- C. Paralelos neotestamentarios propuestos del relato sobre Isaac
  1. Fuera de los relatos de la pasión
  2. En los relatos de la pasión

#### Bibliografía

La disposición de Abrahán a ofrecer en sacrificio a Isaac, su amado hijo, si Dios lo ordenaba (Gn 22,1-19) repercutió en el judaísmo de tal modo que hizo de Isaac el centro de un relato y una teología muy desarrollados. El producto final de ese desarrollo es designado como la *Aqedah* (nombre derivado de la raíz “atar”), que refleja la imagen de Isaac atado como el cordero ofrecido en holocausto cotidiano, el *tāmīd*, según se refiere en la Misná (*Tam.* 4,1). P. R. Davies (“Passover”, 59) describe así el tema de la *Aqedah*: “El ofrecimiento de Isaac... es un sacrificio llevado realmente a cabo, en el que se vertió sangre y que constituye un claro acto de expiación o redención para todo Israel”<sup>1</sup>. Obviamente hay semejanzas entre los sacrificios, de carácter redentor, de Isaac y de Jesús. Pero ¿cómo se formaron esos paralelos? Empecemos por pasar revista a diferentes propuestas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Swetnam (*Jesus*, 18) desapueba esta descripción porque no relaciona directamente el término *Aqedah* con lo referido sobre Abrahán/Isaac en Gn 22, ni siquiera con imaginativos embellecimientos menores de la figura de Isaac en el relato. Creo, sin embargo, que la precisión es aquí muy oportuna, porque ayuda a evitar que ideas y terminología de época muy posterior se retrotraigan a un período en el que no están atestiguadas.

<sup>2</sup> Una breve y útil historia de las teorías sobre la *Aqedah* se encuentra en Swetnam, *Jesus* 4-22.

## A. Teorías que relacionan la *Aqedah* con la muerte de Jesús

Generalmente se dice que comenzó el debate al afirmar A. Geiger<sup>3</sup> que la *Aqedah* contenía teología ajena trasladada al judaísmo desde el cristianismo sirio por escritores judíos babilonios del período posterior a 200 d. C. Unos decenios después, I. Lévi<sup>4</sup> objetó que los temas de la *Aqedah* se encontraban entre los escritores palestinos de la misma época, que esa teología no era ajena y que lo esencial de tal visión del sacrificio de Isaac existía mucho antes. Hacia mediados del siglo XX, la tesis de que la teología de la *Aqedah* era anterior al cristianismo iba ganando muchos seguidores. Para muchos, esto significaba que la valoración de la muerte de Jesús (e incluso su resurrección: Schoeps) en el NT había sido influida por la valoración judía del sacrificio de Isaac. Spiegel (*Last*, 116), sin embargo, pensaba que “las tradiciones sobre el atado [Jesús] y el crucificado [Jesús] parecen apuntar más bien a una fuente común en el mundo pagano antiguo”. Poco después de ser publicado el libro de Spiegel, Dahl (“Atonement”) matizaba que las primitivas interpretaciones cristianas del sacrificio de Isaac y las tradiciones judías de la *Aqedah* eran desarrollos de Gn 22 paralelos pero independientes<sup>5</sup>. Entretanto, a comienzos de los años sesenta, Le Déaut y Vermes habían apelado a targumes palestinos del Pentateuco<sup>6</sup> como indicio de que la teología de la *Aqedah* existía antes del cristianismo (una opinión apoyada también por McNamara), sobre todo como parte de la liturgia de Pascua. Wood y Daly subrayan la influencia de la *Aqedah* en el NT (una visión maximalista). Pero, con argumentos de mucho peso, Fitzmyer ha puesto en tela de juicio –y yo coincido con él– esa datación tan temprana para los targumes. Un diferente tipo de impugnación de esa existencia precristiana se puede ver en Daniélou, mientras que P. R. Davies y Chilton rechazan los argumentos elaborados a partir de la liturgia de Pascua reconstruida con base en los targumes. De hecho, cabe preguntarse cuánto se sabe, procedente de cualquier fuente, sobre los detalles de la liturgia de Pascua del siglo I d. C. En vista de tales incertidumbres, el camino más recomendable –y el que voy a seguir– es ser

<sup>3</sup> *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 10 (1872) 166-71.

<sup>4</sup> *REJ* 64 (1912) 161-84. Ambos especialistas asociaban la *Aqedah* con la liturgia del año nuevo.

<sup>5</sup> Otra posibilidad es que la teología de la *Aqedah* fuese desarrollada para contrarrestar la teología cristiana de la muerte sacrificial de Jesús (Geiger, Chilton, P. R. Davies).

<sup>6</sup> Se trata de las versiones arameas interpretativas conocidas como Neofiti, Seudo-Jonatán y Targum Fragmentario.

rigurosamente descriptivo respecto a qué documentos contribuyen con qué información.

## B. Elementos coadyuvantes al desarrollo del relato del sacrificio de Isaac

Incuestionablemente, desde Gn 22 hasta la imagen que conocemos de la *Aqedah* hubo un proceso de desarrollo a lo largo de siglos. Si bien no es posible reconstruir ese desarrollo con certeza, sí está a nuestro alcance examinar el relato sobre Abrahán/Isaac en documentos de épocas diferentes y señalar los diversos elementos con que es presentado.

### 1. Elementos en el relato sobre Abrahán de Gn 22,1-19

Antes de empezar a enumerar los elementos conviene subrayar que aquí el protagonista es Abrahán, no Isaac. El relato exalta la obediencia de Abrahán y su confianza en Dios. Isaac, que parece ser todavía un niño, desempeña un papel menor como objeto de las acciones del padre. Se encuentran en este pasaje los elementos siguientes:

1. Isaac es el hijo único y muy querido (22,2.12.16: *yāhid*, *agapētos*) de Abrahán.
2. Dios dice a Abrahán: “Toma a tu hijo... y ve al país de Moria”. Abrahán toma consigo (*paralambanein*) dos jóvenes sirvientes y a su hijo Isaac (22,2-3).
3. Al llegar, Abrahán dice a los jóvenes sirvientes: “Quedaos aquí [*kathisate autou*] con el asno; yo y el muchacho iremos más adelante; y, habiendo hecho oración, volveremos junto a vosotros”.
4. Abrahán toma la leña (i. e., madera) para el holocausto y carga con ella a Isaac, su hijo (22,6).
5. Isaac se dirige a Abrahán llamándolo “padre [mío]” (22,7: *’ābī*; *pater*).
6. Abrahán ata (*’qd*) a Isaac y lo tiende sobre la leña (22,9).
7. Un ángel del Señor llama a Abrahán y le dice que no alargue la mano contra el niño (22,11-12).
8. Habiendo ofrecido un carnero en lugar de su hijo, Abrahán se reúne con sus jóvenes sirvientes (22,19); no se dice que vuelva también Isaac<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Ese silencio originó especulaciones casi de tipo místico sobre el paradero coyuntural de Isaac.

## 2. Elementos en la literatura judía primitiva (antes de 100 d. C.)<sup>8</sup>

Bajo esta rúbrica situó textos deuterocanónicos como Eclesiástico, Sabiduría y 1 Macabeos, que ciertamente fueron escritos antes de la era cristiana, junto con otros de Josefo, compuestos en el siglo I d. C. Entre los apócrifos, *Jubileos* es de fecha no muy posterior a 150 a. C., y *4 Macabeos* puede ser datado inmediatamente antes del año 50 de nuestra era. El mayor problema podría estar en las *Antigüedades bíblicas* del Seudo-Filón (obra referida en adelante como *Seudo-Filón*), al haber sido escrito alrededor de 70 d. C.; sin embargo, como probablemente las ideas que se encuentran en él circulaban antes de su composición, lo incluyo en esta sección de obras judías que pudieron influir en el NT<sup>9</sup>.

9. La mayor parte de las referencias presentes en los escritos deuterocanónicos (y en el NT) lo son a un relato sobre Abrahán donde él manifiesta su resolución y su lealtad a Dios (Eclo 44,20-21; Sab 10,5; 1 Mac 2,52; Heb 11,17-20; Sant 2,21). Una referencia a la virtud de Isaac se encuentra en *4 Mac* 16,20: “No se rebeló”.
10. *Jub.* 17,16-18; 18,9; 19,8 presenta ésta como la más dura de las diez pruebas de Abrahán maquinadas por Mastema (Satanás). Tal enfoque concuerda con la teología dualista de *Jubileos* sobre los ángeles y probablemente no estuvo muy difundido.
11. El monte Moria, el lugar del sacrificio, es identificado con el monte Sión (*Jub.* 18,13; véase 2 Cr 3,1), el sitio davídico del futuro templo (Josefo, *Ant.* 1.13.2; §226).
12. El sacrificio es relacionado con la Pascua en *Jub.* 17,15 con 18,3<sup>10</sup>.
13. Isaac se dirige a Abrahán llamándolo “padre” dos veces en *Jub.* 18,6.
14. Josefo, *Ant.* 1.13.3; §227, atribuye a Isaac la edad de veinticinco años<sup>11</sup>.
15. Isaac va voluntariamente al altar (Josefo, *Ant.* 1.13.4; §232) y está dispuesto a soportar el sacrificio por la religión (*4 Mac* 13,12). En *Seudo-Filón* 32,3 dice Isaac: “¿No he venido al mundo a ser ofrecido en sacrificio a aquel que me creó?” (también 40,42: el ofrecido en sacrificio estaba dispuesto). *1 Clem.* 31,3 describe: “Con serenidad, sabiendo lo que iba a suceder, Isaac se dejó llevar de grado al sacrificio”.

<sup>8</sup> Voy a incluir varias referencias primitivas cristianas al relato de Gn 22, donde coinciden con puntos de vista recogidos en escritos judíos. En el correspondiente marco temporal encuentra cabida, aunque de manera muy ajustada, la primera carta de Clemente (*1 Clem.*).

<sup>9</sup> P. R. Davies y Chilton (“Aqedah”, 522-28) sostiene que Seudo-Filón es demasiado posterior para haber influido en el NT.

<sup>10</sup> Le Déaut (*Nuit*, 260-61) opina que tal conexión con la Pascua estaba ya extendida en época temprana.

<sup>11</sup> En la tradición midrástica se eleva la edad a treinta y siete años, con base en cálculos derivados del Génesis.

16. *Jub.* 18,9 menciona las discusiones de los consejos celestiales que llevaron a detener la mano de Abrahán, y en 18,11 es el Señor mismo quien ordena a Abrahán que se detenga.
17. Aunque Isaac no murió en el altar, hay un pasaje en *Seudo-Filón* 32,4 (“Y cuando hubo presentado al hijo en el altar y atado sus pies para matarlo”) en que algunos especialistas, como Vermes, Le Déaut y Daly, basan su argumento de que *Seudo-Filón* trata el sacrificio como completo. Swetnam (*Jesus* 53-54), tras apuntar que las palabras de Isaac en *Seudo-Filón* 32 son de difícil interpretación, declara que el lenguaje 32,3 “parece calculado para sugerir que el sacrificio no fue completo”. Pero “el autor considera el no-consumado sacrificio de Isaac como una expiación de los pecados”.
18. En *4 Mac* vemos a Isaac convertirse en modelo de mártires: “No se inmutó Isaac cuando vio que la mano de su padre, armada con una espada, descendía sobre él” (16,20). La disposición de la madre de siete hijos a dejar que los siete murieran por Dios es comparada con la disposición de Abrahán a sacrificar a Isaac (14,20; 15,28).

## 3. Elementos en la literatura judía posterior (targumes, midrases, la Misná)

Aquí, el principal punto de disputa concierne a los elementos de los targumes. Ya en escritos datables hacia el final del siglo I d. C. se encuentran algunos elementos de la teología de la *Aqedah* y el relato del sacrificio de Isaac (p. ej., 14, 15 y 17 de la lista). Pero en los targumes palestinos sobre el Génesis se ofrece una imagen de Isaac mucho más desarrollada, que contiene algunos elementos presentes también en los primeros midrases, en la Misná y en la *Carta de Bernabé*, obras indiscutiblemente del siglo II. Como ha quedado dicho, algunos especialistas (Daly, Le Déaut, McNamara, Vermes, etc.) creen que los targumes conservan aquí conceptos del siglo I. Lo cierto, sin embargo, es que esos textos fueron escritos después<sup>12</sup>, y considero sobremanera problemática su utilización para construir un argumento sobre su influencia en el NT. Más probablemente nos muestran cómo la teología de la *Aqedah* fue desarrollada en los siglos II y III d. C. Voy a enumerar algunos aspectos del relato sobre Isaac que aparecen una o más veces en targumes o en otros escritos judíos (en tal caso especificados) posteriores a 100 d. C.

19. Isaac manifiesta temor frente a la muerte.
20. El mismo Isaac pide ser atado (realizando la idea de *Aqedah* y reforzando el paralelismo con el cordero atado del holocausto diario [*tāmîd*]).

<sup>12</sup> Véase *NJBC* 68,108-10; P. R. Davies y Chilton, “Aqedah”, 542-45.

21. Isaac alza la mirada y ve ángeles en el cielo (y la *shekina* o gloria de Dios). Una voz del cielo explica la escena: hay dos personas elegidas, las cuales son Abrahán, el que sacrifica, e Isaac, la víctima<sup>13</sup>.
22. Si el midrás Mekilta (*Pisha* 7, líneas 79, 81) menciona la sangre de Isaac, el Talmud babilónico llega a mencionar sus cenizas (*Taa*. 16a: "Que [Dios] recuerde para nuestro bien las cenizas de Isaac").
23. El targum sobre Job (3,19) identifica a Isaac como el "siervo de Yahvé"<sup>14</sup>.
24. En los elementos targúmicos de la liturgia de Pascua, la liberación de Isaac está relacionada con la liberación de Israel del poder egipcio. La *Pesiqta de Rab Kahana* (Sup. 1.20), obra del siglo V, nos dice que por los méritos de Isaac, que se ofreció atado sobre el altar, Dios resucitará a los muertos.
25. La *Carta de Bernabé* (7,2) traza un paralelo directo entre el sacrificio de Isaac ofrecido en el altar y la entrega que Jesús hace de sí mismo en la cruz. En su homilía *Sobre la Pascua*, Melitón de Sardes se refiere dos veces (59, 69) a la atadura de Isaac como prefiguración de la muerte de Jesús; y en los fragmentos 9-10 Melitón establece un parangón con los dos personajes: ambos cargaron con madera, ambos fueron llevados al sacrificio por el padre, si bien Isaac fue liberado y Jesús sufrió la muerte<sup>15</sup>.

### C. Paralelos neotestamentarios propuestos del relato sobre Isaac<sup>16</sup>

Claramente, los elementos del relato y de la teología de Isaac recién enumerados (números 19-24) resaltan la semejanza con la historia de Jesús, y no es extraño que en el siglo II empezaran a hacerse comparaciones específicas (número 25). Antes mencioné que numerosos especialistas han creído ver en estos elementos posteriores el origen de escenas del NT<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> En un fresco de la sinagoga de Dura Europos está representada la mano de Dios deteniendo a Abrahán en su intento de sacrificar a Isaac.

<sup>14</sup> Aunque pocos datan este targum antes del siglo IV (y muchos lo consideran muy posterior), expertos como Le Déaut, Vermes y Wood creen que ésta es una identificación de Isaac muy primitiva. Véase Rosenberg, "Jesus".

<sup>15</sup> Véase R. Wilken, "Melito, the Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac", *TS* 37 (1976) 53-69.

<sup>16</sup> La designación "relato sobre Isaac" se debe a una preferencia: la cuestión no es simplemente la influencia del relato sobre Abrahán de Gn 22 en el NT, ni tampoco pienso en la *Aqedah* plenamente desarrollada (como es definida al comienzo del APÉNDICE), que, a mi juicio, seguramente no existió en el judaísmo antes de los siglos II-III d. C.

<sup>17</sup> Por ejemplo, Stegner intenta encontrar un paralelo entre el elemento número 21 y la escena bautismal en que Jesús ve abrirse los cielos mientras una voz descende de ellos para explicar lo que sucede. El tema del siervo de Is 42,1, invocado en Mc 1,11 sería entonces comparable al elemento número 23.

Aquí, en cambio, voy a limitar mis observaciones a los elementos de Isaac correspondientes a los números 1-18, que probablemente son anteriores al NT o de la misma época. En primer lugar me referiré brevemente a la influencia de Isaac en temas o escritos neotestamentarios fuera del relato de la pasión: si son válidos refuerzan la posibilidad de influencia en el RP. De los paralelos con él nos ocuparemos a continuación en la sección segunda.

#### 1. Paralelos fuera de los relatos de la pasión

- *Referencias al sacrificio de Cristo*. En 1 Cor 5,7 encontramos: "Porque Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido sacrificado". Estas palabras se han visto como reflejo del sacrificio de Isaac en la Pascua (número 12), sacrificio para el que Isaac fue atado (como lo habría sido un cordero sacrificial). Según Rom 8,32, Dios "no libró a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros"<sup>18</sup>. En Juan 3,16 leemos: "Tanto amó Dios al mundo que entregó a su único Hijo"<sup>19</sup>. En estas frases pudo haber influido la descripción de la generosa disposición de Abrahán a sacrificar a su muy querido hijo (número 1), sobre todo si Isaac era visto como un adulto víctima voluntaria que ejemplificaba también la obediencia (números 14-15). Pero debemos notar que los paralelos propuestos son más bien implícitos.
- *Influencia en la carta a los Hebreos*. Swetman (*Jesus*, 86-129) opina que un pasaje como Heb 11,17-19 muestra influencia del relato sobre Isaac<sup>20</sup>. Abrahán, ciertamente, es el personaje principal, invocado por su voluntad de "ofrecer a su único hijo", lo cual podría inducir a pensar sólo en Gn 22. Mas, para Swetnam, el tema de la prueba y la presentación de Abrahán recibiendo figuradamente a Isaac de vuelta de la muerte son factores que apuntan a una "indiscutible aparición de la *Aqedah* en Heb 11,17-19" (p. 129). También, según él (pp. 130-77), está la *Aqedah* como sustrato en Heb 2,5-18, con sus referencias a la semilla de Abrahán (Isaac) y la obra hostil del diablo. Recurre asimismo a otros pasajes de Hebreos; pero, como podemos ver, las supuestas alusiones al relato desarrollado concierne a Isaac son excesivamente sutiles.

<sup>18</sup> Dahl ("Atonement") subraya este versículo junto con Gál 3,13-14 (Cristo colgado de un árbol [en el relato sobre Isaac, "un carnero enredado por los cuernos en un matorral"], seguido de una referencia a la bendición de Abrahán) y Rom 3,25-26 (Dios presentó a Cristo como expiación por su propia sangre). En el mejor de los casos, la relación de estos pasajes con el relato sobre Isaac es tenue.

<sup>19</sup> Es probable que, originalmente, este texto no hiciera referencia a la muerte de Jesús, sino a la encarnación o envío por Dios de su Hijo al mundo. Sin embargo, 1 Jn 4,10 puede considerarse como una reinterpretación que incluye la muerte: "Dios envió a su único Hijo al mundo... para ser la expiación de nuestros pecados".

<sup>20</sup> Un juicio favorable de la tesis de Swetnam se puede ver en R. Williamson: *JTS* NS 34 (1983) 609-12.



- *Influencia en la última cena*<sup>21</sup>. En *Jubileos* y quizá más ampliamente antes de 100 d. C. se suponía que el sacrificio de Isaac había tenido lugar en Pascua (núm. 12), y su sangre devino un tema en los midrases. Los sinópticos presentan la última cena como pascual, y en Mc 14,24 y Mt 26,28 Jesús especifica que su sangre es “derramada por muchos”. ¿Tenía ya el sacrificio de Isaac un aspecto expiatorio y había sido asociado con la liberación de Israel (algo que se hizo explícito más tarde: núm. 24)? Como he indicado, autores como P. R. Davies y Chilton han creado una verdadera duda acerca de esto.

Esos pocos ejemplos ilustran sobre el carácter un tanto etéreo de los supuestos paralelos entre el NT y los desarrollos del relato de Isaac (más allá del relato de Abrahán de Gn 22,1-19). Si se descarta la existencia en el siglo I de motivos de la *Aqedah* que no aparecen documentados hasta los targumes y otra literatura judía posterior, no hay una clara alusión neotestamentaria fuera de los RP a temas y teología desarrollados sobre Isaac. Por tanto, los paralelos que se han señalado como presentes en los RP deben ser juzgados en sí, sin mucho apoyo en el resto del NT.

## 2. Paralelos en los relatos de la pasión<sup>22</sup>

- Cuando en Mt 26,36 (pero no en Mc 14,32) llega Jesús a Getsemaní, dice al grupo de discípulos: “Sentaos en este lugar [*kathisate autou*] mientras, retirándome, hago oración allí”; y luego toma consigo (*paralambanein*) a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo. Buenos paralelos lingüísticos se pueden trazar con el relato de Gn 22 en los núms. 2-3. Pero nótese que la afinidad es entre Jesús y Abrahán, no entre Jesús e Isaac.
- Un tema de la escena de Getsemaní es el aviso de Jesús a los discípulos de que velen y oren para no entrar en prueba (*peirasmos*: Mc 14,38; Mt 26,41; Lc 22,40.46; también Heb 4,15, *peirazein*). Se podría comparar esto con el tema de *Jubileos* (núm. 10) de las pruebas de Abrahán maquinadas por Mastema (cf. Jn 16,11 sobre la pasión como condena al príncipe de este mundo, y Lc 22,53 sobre una confrontación con el poder de las tinieblas). Una vez más, el paralelismo es entre Jesús y Abrahán.

<sup>21</sup> En un sentido más amplio, el relato de la cena puede ser considerado parte del RP; pero este comentario ha estudiado un RP con inicio después de la última cena.

<sup>22</sup> Grassi (*“Abba”*, 450-54) ofrece una útil lista de paralelos propuestos, de la cual he seleccionado unos cuantos dignos de atención. Algunos paralelos de esa lista están traídos por los pelos (el monte de los Olivos en la pasión de Jesús, equiparable al monte Moría [núm. 11]); otros han sido basados en material sobre Isaac no demostrablemente tan temprano como el NT (Jesús embargado por una tristeza de muerte y reacio a beber la copa, como paralelo de la manifestación de temor ante la muerte por parte de Isaac [núm. 19]).

- Orando en Getsemaní (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,41), Jesús se dirige a Dios como “Padre [mío]” (véase también el paralelo joánico en 12,27b-28). En Gn 22, Isaac se dirige a Abrahán como “padre [mío]” (núm. 5), motivo que cobra relieve en *Jubileos* (núm. 13). Resulta difícil, sin embargo, calibrar la significación de este paralelo, puesto que era natural que Isaac hablara así a su padre<sup>23</sup>.
- En Lc 22,43 (de algunos manuscritos) un ángel de los cielos conforta a Jesús orante en el monte de los Olivos; en Mt 26,53 Jesús se refiere a la posibilidad de invocar a su Padre y obtener de él doce legiones de ángeles, y en Jn 12,28b-29 la voz del cielo que habla a Jesús es tomada erróneamente por la de un ángel. Por otro lado, en Gn 22 acude un ángel en ayuda de Isaac (núm. 7), y con el desarrollo del relato se hace aún más marcada la intervención celestial (núm. 16). Ésta, representada sobre todo por ángeles, no es infrecuente en el AT ni en los apócrifos judíos; de ahí que para postular la influencia específica del relato de Isaac en pasajes evangélicos se necesite el recurso a la fantasía, sobre todo cuando el sacrificio de Jesús fue llevado a término y el de Isaac no llegó a consumarse.
- En Jn 18,11, durante el arresto, dice Jesús: “La copa que el Padre me ha dado ¿no voy a beberla?”. Antes (10,17-18) declaró: “Yo entrego mi vida... Nadie me la quita, sino que la doy yo por mí mismo”. Frente a Pilato (18,37) señala el porqué de su vida: “La razón por la que he nacido y por la que he venido al mundo es para dar testimonio de la verdad”. Algunos encuentran un paralelo en la disposición de Isaac a ser sacrificado (núm. 15) y en las palabras puestas en sus labios: “¿No he venido al mundo a ser ofrecido en sacrificio a aquel que me creó?”. En el RP, sin embargo, esta actitud es peculiar del Jesús joánico, y un paralelo casi tan válido con Isaac se puede encontrar en Heb 10,7, donde en la cita de un salmo se supone que Cristo dijo: “Heme aquí venido, oh Dios, a hacer tu voluntad”.
- Al partir Jesús hacia el Gólgota, Jn 19,17a refiere: “Y llevando él mismo la cruz, salió...”. Una interpretación patrística, que ya aparece en Melitón de Sardes (núm. 25) encuentra en esa frase un paralelo con la acción de Abrahán de tomar la leña para el holocausto y cargarla sobre Isaac (núm. 4). Una vez más el “paralelo”, que no es lingüístico, se encuentra sólo en Juan (puesto que los sinópticos introducen a Simón el Cirineo) y lo es sólo con Gn 22, sin posteriores desarrollos sobre Isaac.

A modo de resumen general estimo que de los paralelos con Isaac que se han señalado en los RP, los únicos probables son los paralelos con el relato sobre Abrahán e Isaac de Gn 22. Es muy poco lo verosímelmente relacionado con los desarrollos posteriores de Isaac y la *Aqedah*.

<sup>23</sup> Grassi (*“Abba”*) hace de esto una cuestión importante, pero el verdadero paralelo estaría en la tradición targúmica posterior.

## Bibliografía

Ésta es una bibliografía básica que puede ser complementada con la que de modo exhaustivo ofrece sobre la cuestión de Isaac el libro de Swetnam citado en la lista ofrecida a continuación.

- CHILTON, B. D., "Isaac and the Second Night: a Consideration", *Biblica* 16 (1980) 78-88.
- DAHL, N. A., "The Atonement—an Adequate Reward for the Akedah? (Ro 8:32)", en E. E. Ellis / M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica* (Honor of M. Black; Edimburgo: Clark, 1969) 15-29.
- DALY, R. J., "The Soteriological significance of the Sacrifice of Isaac", *CBQ* 39 (1977) 45-75.
- DANIÉLOU, J., "La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif", *Biblica* 28 (1947) 363-93.
- DAVIES, P. R., "Martyrdom and Redemption: On the Development of Isaac Typology in the Early Church", en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* (8th International Conf. on Patristic Studies, 1979; Oxford: Pergamon, 1982) II, 652-58.
- , "Passover and the Dating of the Akedah", *JJS* 30 (1979) 59-67.
- / B. D. Chilton, "The Akedah: A Revised Tradition History", *CBQ* 40 (1978) 514-46.
- GRASSI, J. A., "Abba, Father (Mark 14,36): Another Approach", *JAAR* 50 (1982) 449-58.
- HAYWARD, C. T. R., "The Sacrifice of Isaac and the Jewish Polemic against Christianity", *CBQ* 52 (1990) 292-306.
- LE DÉAUT, R., "De nocte paschalis", *VD* 41 (1963) 189-95.
- , *La nuit pascale* (AnBib 22; Roma: PBI, 1963).
- MCNAMARA, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27a; Roma: PBI, 1978) 164-68.
- ROSENBERG, R. A., "Jesus, Isaac, and the 'Suffering Servant'", *JBL* 84 (1965) 381-88.
- SCHOEPS, H. J., "The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology", *JBL* 65 (1946) 385-92.
- SPIEGEL, S., *The Last Trial: On the Legends and Lore of... the Akedah* (Nueva York: Pantheon, 1967).
- STADELMANN, L. I. J., "O sacrificio de Isaac: Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia", *Perspectiva Teológica* 23 (1991) 317-32.
- STEGNER, W. R., "The Baptism of Jesus: A Story Modeled on the Binding of Isaac", *Bible Review* 1 (3, Fall 1985) 35-45.
- SWETNAM, J., *Jesus and Isaac: A Study of the epistle to the Hebrews in the Light of the Akedah* (AnBib 94; Roma: PBI, 1981).
- VERMES, G., *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: Brill, 1961) 193-227.
- WOOD, J. E., "Isaac Typology in the New Testament", *NTS* 14 (1967-1968) 883-89.

## Apéndice VII

### La base veterotestamentaria de los relatos de la pasión

Después de unas consideraciones introductorias, el apéndice proseguirá con arreglo a este esquema:

- A. Paralelos de la pasión en el Antiguo Testamento en general
  1. En el Pentateuco
  2. En los libros históricos
  3. En los libros proféticos
  4. En los libros sapienciales
- B. Paralelos de la pasión en los Salmos
  1. Paralelos sálmicos (excepto Sal 22) propuestos para la pasión
  2. El salmo 22 y la pasión

#### Bibliografía

Ya en §1B expuse la teoría de que el RP surgió no de recuerdos de lo que había sucedido sino simplemente de reflexión imaginativa sobre el AT, especialmente sobre pasajes que describen el sufrimiento del justo a manos de enemigos que maquinan contra él y se burlan de su confianza de Dios. Aunque ofrecí razones para rechazar enfoque tan radical (al menos en lo concerniente al argumento principal de los RP canónicos), es imposible negar que el trasfondo veterotestamentario influyó considerablemente en la primitiva presentación cristiana de la pasión, haciendo que determinadas partes de la predicación fueran objeto de un desarrollo dramático. Además, en el material de la pasión no pasado por el crisol de la predicación común o del debate sinagoga, y en el que se dejó volar libremente la imaginación popular (p. ej., el material especial mateano y *EvPe*), la influencia del AT fue realmente creativa. Ésta es la causa, por ejemplo, de que en Mt 27,3-10 y Hch 1,16-25 tengamos dos diferentes historias de la muerte de Judas, cada una de ellas dramatizada con imágenes veterotestamentarias de la muerte de un malvado: Ajitófel y Antíoco Epífanes, respectivamente. En mi comentario al RP, al avanzar de versículo en versículo, fui señalando las conexiones veterotestamentarias de distintos episodios o expresiones. En este APÉNDICE, sin embar-

go, consideraré la cuestión en la secuencia del NT<sup>1</sup>, prestando atención preferente a los libros con más repercusión en los RP, para luego centrarme en los salmos y, finalmente, con particular minuciosidad, en el más influyente de ellos, Sal 22. Este breve estudio ayudará a determinar la medida en que los primeros cristianos consideraban la pasión como la realización de la voluntad de Dios prefigurada en los sufrimientos del justo inocente de Israel.

A modo de introducción general conviene señalar que la pasión refleja el AT de varias maneras. A veces el escritor neotestamentario alude simplemente a la Escritura sin dárselo a entender al lector. Por eso, cuando se percibe una alusión a una situación veterotestamentaria en la ese autor prescinde por completo del vocabulario utilizado en tal caso por el AT, no siempre se puede tener la certeza de que la referencia haya sido buscada<sup>2</sup>. (Ésta es una de las razones por las que hay discrepancias en las listas de pasajes del AT que influyeron en los relatos de la pasión. Por mi parte, en lo que sigue he enumerado tan sólo los que considero importantes.) Otras veces se encuentra reflejado en los RP vocabulario inequívocamente veterotestamentario. De hecho, en algunos casos, la cita del AT se explicita mediante el uso de una fórmula, v. gr., “Esto sucedió a fin de que se cumplieran las Escrituras [o las palabras del profeta]”<sup>3</sup>. Para referencias a los escritos sagrados o Escritura en el RP de Marcos/Mateo<sup>4</sup> véase particularmente Mc 14,27 (= Mt 26,31) y Mc 14,49 (cf. Mt 26,54,56). Aparte de éstas hay una cita de cumplimiento en el material especial mateano de 27,9-10. La única cita de cumplimiento lucana está en 22,37, dentro de la última cena. El RP de Juan<sup>5</sup> menciona el cumplimiento de la Escritura en 19,24.36.37

<sup>1</sup> Moo, *Old Testament*, uno de los libros en los que se realiza un estudio más detallado, se centra en temas particulares (siervo doliente, Zac 9-14, salmos de lamentación, imágenes sacrificiales), sin seguir la secuencia del AT.

<sup>2</sup> Se puede juzgar que la referencia propuesta lo es verdaderamente si en otro pasaje la respectiva situación veterotestamentaria fue utilizada por otros escritores cristianos de la época. No obstante, Dillon (“Psalms”, 431) opina que la coloración escriturística que presentan en conjunto los RP crea una atmósfera propicia para reconocer posibles alusiones.

<sup>3</sup> En las estadísticas relativas a los cuatro evangelios, las citas sobre cumplimiento de lo anunciado son más frecuentes en Mateo y Juan. Ocasionalmente, la idea de que esas cosas sucedieron para que se cumplieran las Escrituras confunde a los creyentes y provee de munición a los escépticos. ¿Cómo se puede atribuir responsabilidad o culpa a quienes ejecutaron a Jesús o a aquellos por cuyos pecados él murió, si todo tenía que suceder? Esta pregunta revela desconocimiento de que el pensamiento bíblico no suele distinguir entre providencia de Dios y predestinación, por lo cual cuanto ocurre es presentado como querido por Dios. En una percepción más sutil, Dios no quería la muerte violenta del Hijo, pero sabía que iba a suceder y la convirtió en un acto salvífico para todos.

<sup>4</sup> Antes, en la última cena, véase Mc 14,21 (= Mt 26,24).

<sup>5</sup> En la última cena, Jn 13,18 refleja Sal 41,10, probablemente citado de modo implícito en Mc 14,18. Jn 15,25 tiene el cumplimiento de un texto contenido “en su ley” (“Me odiaron sin motivo”), que se hace eco de Sal 69,5 y 35,19.

(véase también 19,28), y el cumplimiento de la palabra del mismo Jesús en 18,9.32.

Para apreciar una más amplia influencia del AT en el modo de entender la pasión de Jesús por parte de los cristianos hay que tener presentes otros factores. Primero: aquí me centro en los RP de los *evangelios*; pero referencias a la muerte de Jesús se encuentran en casi todos los otros libros del NT, y a menudo han sido influidas también por el AT, aunque no necesariamente por los mismos pasajes que los evangelios. Segundo: tendemos a pensar en el AT que nos es familiar, i. e., el que aparece escrito en nuestras Biblias. Pero sabemos que, a través de un enfoque midrásico, el entendimiento de ciertos episodios del AT entre los judíos del tiempo de Jesús había ido más allá del texto escrito. Por ejemplo, en *BBM* (194, 215-16) mostré que el relato mateano sobre Herodes y el nacimiento de Jesús refleja no solamente lo narrado en Ex 1,8-16 acerca de cómo el faraón mató a los niños varones para controlar el crecimiento de la población hebrea en Egipto; también tiene rasgos de este mismo pasaje según nos es conocido a través de Filón y Josefo: que unos magos avisaron al faraón del nacimiento de un niño hebreo maravilloso que salvaría a su pueblo. Igualmente, existe la posibilidad de que, para escribir sobre la pasión, autores neotestamentarios hubiesen utilizado desarrollos midrásicos que trascendían el sentido literal del AT<sup>6</sup>.

Atendiendo a consideraciones prácticas, en este estudio sigo la división clásica del AT (Pentateuco, libros históricos, libros proféticos y libros sapienciales), con las subsecciones finales dedicadas a los salmos en general y al salmo 22 en particular. Normalmente daré preferencia a la forma griega (LXX) de los pasajes veterotestamentarios.

## A. Paralelos de la pasión en el Antiguo Testamento en general

### 1. *En el Pentateuco*

Ya vimos dos relatos del Génesis que encierran paralelos de la muerte de Jesús. El primero era el de Gn 22,1-14, donde Dios prueba a Abrahán, quien muestra su obediencia hasta el punto de aceptar sacrificar a su hijo muy querido. Este relato está probablemente implícito en pasajes como

<sup>6</sup> No dejaré de insistir, sin embargo, en que se necesitan indicios de que tales desarrollos midrásicos eran conocidos *en el siglo I*; el recurso a midrases judíos de época posterior es deficiente desde el punto de vista metodológico.

Rom 8,32, donde se habla de que Dios no libró a “su propio Hijo”, sino que lo entregó por todos, y 1 Jn 4,9-10, que señala como prueba del amor de Dios por nosotros el envío del Hijo en sacrificio expiatorio<sup>7</sup>. Si la interpretación midrásica del relato sobre Abrahán conocida como la *Aqedah* (i. e., la atadura de Isaac) estaba ya en circulación cuando fueron compuestos los evangelios, los RP podrían reflejarla en ciertos detalles; pero cada ejemplo propuesto es discutible (cf. APÉNDICE VI). El segundo relato influyente era el de la venta de José, a propuesta de Judá, por veinte (treinta) monedas de plata a unos mercaderes en ruta hacia Egipto (Gn 37,26-28) y la posterior salvación por José de sus once hermanos. Esto tenía paralelos en el dinero pagado a Judas (= Judá) por la entrega de Jesús, en el fallo de los otros once a la hora de defender a su maestro y en el gesto posresurreccional de Jesús de rehabilitarlos como hermanos suyos.

En Ex 12 se establece como obligación para los israelitas que coman el cordero pascual; también, que rocíen con la sangre del animal el dintel y las jambas de sus casas para evitar que el ángel los hiera cuando pase matando a los primogénitos egipcios. Los evangelistas sinópticos describen la cena como pascual. Juan llama a Jesús el Cordero de Dios y lo presenta sentenciado a mediodía, la hora en que los corderos pascuales eran sacrificados en el recinto del templo; hay una esponja empapada en vino agrio que, puesta en un hisopo, es ofrecida a Jesús, y una cita que llama la atención sobre el cumplimiento de la Escritura al no haberle sido roto hueso alguno (como corresponde al cordero de Ex 12,46; Nm 9,12)<sup>8</sup>. Otro símbolo de la experiencia israelita del éxodo, la serpiente puesta en alto en el desierto para proporcionar curación (Nm 21,9; cf. Sab 16,5-7), es vista en Jn 3,14-15 como una prefiguración del Hijo del hombre levantado en la crucifixión para que los creyentes tengan vida abundante.

## 2. En los libros históricos<sup>9</sup>

Puesto que se consideraba a Jesús descendiente de David, y de hecho se le daba el título de “hijo de David”, se encontró un paralelo con la pasión en el momento más desesperado de la vida de este monarca según es narrado en 2 Sm 15,13-37; 17,23. Allí, después de que Ajitófel (= Judas), su amigo y consejero de confianza, se hubo pasado al enemigo, David cruzó el Cedrón (véase Jn 18,1) y subió la pendiente del monte de los Olivos (cf.

<sup>7</sup> Véase APÉNDICE VI, n. 19.

<sup>8</sup> Cf. también 1 Cor 5,7 y 1 Pe 1,19 para la inmolación o la sangre de Cristo, el cordero, y posiblemente Heb 9,14.

<sup>9</sup> Cuatro de ellos son conocidos en la Biblia hebrea como los “Profetas anteriores”.

Mc 14,26 y par.), donde lloró e hizo oración (escena sinóptica del monte de los Olivos). David dispuso las cosas de modo que sus seguidores no compartieran su suerte, sino que fueran a Jerusalén y esperasen hasta una futura reunión (véase Jn 18,8b). Entretanto, el infiel Ajitófel, viendo el fracaso de su plan contra David, se fue a su casa y se ahorcó (cf. Mt 27,5b).

Historias de mártires correspondientes al final del período histórico veterotestamentario, concretamente las narradas en Macabeos sobre el anciano Eleazar, la madre y los siete hijos que resistieron al rey pagano Antíoco Epífanes (2 Mac 6,18-7,42; 4 Mac 5,1-18,23), han sido propuestas frecuentemente como modelos para la actitud renuente de Jesús al ser interrogado por Pilato, en especial según lo referido por Juan en 19,10-11, donde Jesús pone en tela de juicio el poder del gobernador sobre él (cf. 2 Mac 7,16). Pero en los RP evangélicos es notable la falta de algunos rasgos propios de las historias macabeas de mártires: p. ej., espantosas descripciones de las torturas, y discursos retadores con invocación del castigo del cielo sobre el gobernante. La veneración de las tumbas de los Macabeos (pp. 1506-7, *supra*) nos ayuda a considerar la posibilidad de que los cristianos hubiesen conservado memoria del sepulcro de Jesús y anualmente recordasen los acontecimientos de su muerte.

## 3. En los libros proféticos

*Isaías* es el primero en la colección de los llamados “Profetas [o escritores] posteriores”. En Hch 8,32-33, Felipe explica al eunuco etíope que Is 53,7-8 (oveja llevada al matadero) hace referencia a Jesús. Por consiguiente, muchos estudiosos consideran los pasajes isaianos del siervo doliente<sup>10</sup> como una fuente importante para la reflexión cristiana sobre la pasión de Jesús<sup>11</sup>. 1 Pe 2,22-24 afirma que Jesús no cometió pecado, que en su boca no había engaño<sup>12</sup> (eco de Is 53,9b) y que se entregó, llevando nuestros pecados a la cruz (eco de Is 53,10, donde el siervo se da a sí mismo en expiación por los pecados, e Is 53,5, con el siervo traspasado por nuestras ofen-

<sup>10</sup> Normalmente se perciben cuatro cantos del siervo (Is 42,1-4; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12); pero no se sabe hasta qué punto, en tiempos neotestamentarios, estos pasajes eran vistos como interrelacionados y/o distinguibles del resto de Isaías.

<sup>11</sup> R. A. Guelich (“The Beginning of the Gospel: Mark 1:1-15”, *BR* 27 [1982] 5-15) y otros ven una gran influencia de Isaías en Marcos. Entienden 1,1-2a en el sentido de que Marcos comienza el *evangelio* de Jesucristo *como fue escrito* (anunciado) *por el profeta Isaías*. En el lado opuesto, el estudio de Hooker sobre la pasión de Jesús se muestra escéptico respecto a que sea mucha la influencia demostrable en esta parte de los evangelios.

<sup>12</sup> Véase también 1 Jn 3,5: “En él no había engaño”.

sas, aplastado por nuestras culpas). El tema de Jesús entregado (*paradidonai*), uno de los preferidos en los RP (tomo I, p. 274, *supra*), refleja el del siervo entregado en Is 53,6.12<sup>13</sup>. Dentro del relato del ministerio, Marcos (9,12) se dice que, según la Escritura, el Hijo del hombre ha de sufrir mucho y ser despreciado, haciéndose eco de Is 53,3, donde el siervo sufre desprecio. En Mt 8,17 se especifica que Jesús cumplía las palabras de Isaías (53,4) por cuanto tomó nuestras flaquezas y llevó nuestras enfermedades. A pesar de este amplio uso de los pasajes del siervo (especialmente del cuarto canto), la presencia del tema del siervo en el RP propiamente dicho no es abundante. La única cita directa (de Is 53,12: “Y fue contado entre los fuera de la ley”) se encuentra en el pasaje de la espada durante la última cena lucana (22,37). La idea de que estas palabras isaianas estaban en la mente de los evangelistas al describir a Jesús en la cruz entre dos bandidos/malhechores (Mc 15,27 y par.) es dudosa por la diferencia de vocabulario<sup>14</sup>. El mismo tipo de diferencia hace incierta una conexión entre la actitud del siervo en Is 53,7 (“No abre la boca”) y el mutismo de Jesús, absteniéndose de responder en los procesos<sup>15</sup>. Una más clara alusión al siervo se encuentra en el escarnio por los judíos de Mc 14,65 y par., puesto que Is 50,6-7 habla de un siervo que recibe bofetadas y salivazos en la cara<sup>16</sup>.

*Jeremías*. Más cercana que las historias de mártires Macabeos al complejo contexto de la muerte de Jesús está el asunto de Jr 26, donde figura el aviso del profeta sobre lo que puede suceder al templo de Jerusalén<sup>17</sup>, la coalición de sacerdotes y profetas, la participación de “todo el pueblo”, la advertencia a todos ellos de que atraerán sobre sí sangre inocente y la declaración de que el profeta “merece” la muerte. En §2 expuse la hipótesis de que el libro de Jeremías, con sus palabras y acciones proféticas y un relato del sufrimiento y rechazo experimentado por el profeta, acaso influyó en la idea de escribir un evangelio sobre Jesús que reuniera tales elementos. Según esa hipótesis, la “pasión de Jeremías” (incluida la tradición posterior de

<sup>13</sup> *Paradidonai* para entregar (a enemigos y a la muerte) se emplea también en Sal 27,12; 118,18; 119,121; 140,9. En la segunda de las tres predicciones detalladas de la pasión efectuadas en los sinópticos (véase cuadro 13 en APÉNDICE VIII), Mc 9,31 anuncia que el Hijo del hombre va a ser “entregado en manos de los hombres [*anthrōpoi*]”; la imagen de “las manos” (de pecadores, etc.) se encuentra en Sal 71,4; 97,10; 140,5.

<sup>14</sup> Is 53,12 aparece citado en Mc 15,28, pero es una adición posterior debida a un copista, no un genuino texto marcano (cf. pp. 1111, 1153, *supra*).

<sup>15</sup> (Mc 14,61 [= Mt 26,63]; Mc 15,5 [= Mt 27,12.14; Jn 19,9], y Lc 23,9). Hooker (*Jesus*, 89) niega decididamente la influencia de Isaías en las referencias al silencio de Jesús.

<sup>16</sup> Fuera de los cantos del siervo, algunos han creído ver en la pasión la influencia de Is 65,2: “Tendí mis manos todo el día hacia un pueblo desobediente y contradictorio”.

<sup>17</sup> La forma poética de esto (Jr 7,11) aparece citada en Mc 11,17 y par.

una muerte violenta) influyó en la pasión de Jesús. Conviene señalar, sin embargo, que los motivos del RP más reminiscentes de Jeremías se encuentran en el material especial mateano (sangre inocente, la plata de Judas, el campo del alfarero, “todo el pueblo”)<sup>18</sup>, lo cual sugiere que, en el plano popular, la analogía entre Jesús y Jeremías había adquirido gran arraigo. Si se puede añadir Lamentaciones a Jeremías como contribución veterotestamentaria al RP, Lam 2,15 habla de que todos los que pasan mueven la cabeza a la vista de la afligida hija de Jerusalén, del mismo modo que en Mc 15,29 y Mt 27,39 mueven la cabeza los que pasan junto a Jesús crucificado. Y, en Lam 3,28-30, el que espera en el Señor guarda silencio cuando el yugo es puesto sobre él y ofrece la mejilla a quien lo golpea.

*Ezequiel 37*, con su revitalización de los huesos secos (especialmente 37,12-13: “Yo abriré vuestras tumbas, y os sacaré de ellas, y os llevaré a la tierra de Israel”), subyace a otro material especial mateano, i. e., el cuarteto poético que narra lo sucedido al morir Jesús: “Los sepulcros fueron abiertos, y muchos cuerpos de los santos que dormían fueron resucitados. [...] Entraron en la ciudad santa” (Mt 27,52-53). La influencia de Ezequiel en esta escena mateana se hace más clara si recurrimos a los frescos de Dura Europos como guía para la percepción popular de Ez 37, porque en ellos un terremoto hiende las rocas y abre las tumbas (Mt 27,51: “Y las rocas fueron hendidas, y los sepulcros fueron abiertos”).

*Daniel 7* es considerado a menudo el origen del uso “Hijo del hombre” para Jesús. Ciertamente, en la comparecencia de Jesús ante el sumo sacerdote en Mc 14,62, sus palabras (“Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes del cielo”) reflejan una combinación de Sal 110,1 (“siéntate a mi derecha”) y Dn 7,13 con su visión de “uno como un hijo de hombre viniendo entre las nubes del cielo”<sup>19</sup>. La visión de Daniel concierne a un tribunal celestial donde se juzga a un hijo de hombre (= santo del Altísimo: 7,10.22), al igual que la declaración de Jesús tiene como contexto un tribunal y un juicio. La cuestión de la blasfemia en el proceso puede ser un eco de las palabras arrogantes dirigidas contra el Altísimo por la figura de antidiós a que se hace referencia en Dn 7,8.20.25. Ya hemos visto la posible relación de Ez 37 con la descripción mateana de los fenómenos que rodearon la muerte de Jesús; pero la resurrección de los cuerpos de santos que dormían puede re-

<sup>18</sup> Jr 18,2; 19,1-2; 26,15-16. Aparte de esos textos véase Jr 15,9, donde, un oráculo contra Jerusalén habla de la puesta del sol “en mitad del día”. En el contexto de la última cena se puede comparar la “nueva alianza” de la fórmula eucarística lucana (22,50) con Jr 31,31.

<sup>19</sup> Véanse anteriores alusiones a este versículo de Daniel en Mc 8,38 y 13,26.

flejar también Dn 12,2: “Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, algunos a la vida eterna”. El proceso de Jesús en el sanedrín de Marcos/Mateo tiene puntos comunes con la historia de Susana referida en Dn 13 (ancianos, falsos testigos).

*Profetas menores.* La oscuridad sobre la tierra entera desde la hora sexta (mediodía) a la hora nona (tres de la tarde) de Mc 15,33 y par. se entiende a veces como una alusión al día escatológico del Señor según Am 8,9: “El sol se pondrá a mediodía; de día la luz se oscurecerá sobre la tierra” (véase también Sof 1,15; Jl 2,2). Esa oscuridad es parte de lo que induce al centurión a declarar que Jesús es Hijo de Dios en Mc 15,39 y par.; y en el versículo siguiente de Amós (8,10) se anuncia: “Los llevaré a hacer duelo como por un hijo único”.

Zacarías, en sus caps. 9-14, requiere especial atención (véase Bruce, “Book”). Junto con Sal 22, contiene el material veterotestamentario más abundante relacionado con la pasión. Por ejemplo, si se sitúa el comienzo del RP después de la última cena —como hemos hecho nosotros—, cuando Jesús cruza el Cedrón y se dirige al monte de los Olivos, las primeras palabras que salen de sus labios (Mc 14,27; Mt 26,31) son una cita formal de Zac 13,7 sobre herir al pastor causando la dispersión de las ovejas. La entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-10 y par.), montado en un pollino y recibido con “hosannas”, refleja Zac 9,9. En Zac 14,21, la casa del Señor es purificada de todos los mercaderes antes del día final, así como Jesús purifica el templo (Mc 11,15-19 y par.; especialmente Jn 2,16). La identificación por Jesús del vino con la sangre de la alianza en la última cena parece aludir a Zac 9,11 (“la sangre de mi alianza con vosotros”). En Zac 11,12-13, al pastor se le pagan treinta monedas de plata, que son arrojadas al tesoro de la casa del Señor (cf. tomo I, p. 766, sobre Mt 27,3-10). Y Jn 19,34.37, cuando el soldado punza con una lanza el costado de Jesús, recuerda la frase de Zac 12,10 sobre ver al que traspasaron<sup>20</sup>.

#### 4. En los libros sapienciales<sup>21</sup>

El texto de Prov 31,6-7, con su recomendación de dar bebida fuerte a los que van a perecer y vino a los que amargamente angustiados, a fin de que olviden su miseria, suele señalarse como origen de Mc 15,23 y Mt

<sup>20</sup> Jn 7,38, con su efusión de agua de las entrañas de Jesús, quizá sea un eco de Zac 14,8, donde el agua sale de Jerusalén.

<sup>21</sup> Los libros sapienciales que figuran en la Biblia hebrea suelen ser clasificados con “los otros libros” (escritos).

27,34, donde tan pronto como llega Jesús al Gólgota, aun antes de ser crucificado, se le ofrece vino. El libro de la Sabiduría (de Salomón), compuesto en griego, probablemente en Alejandría hacia 100 a. C., tiene un pasaje sobre el sufrimiento del justo que parece reflejado de manera notable en los RP<sup>22</sup>. Impíos oprimen al justo (2,10ss), irritados con él porque dice tener conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo de Dios (2,13), y, porque a causa de esa pretensión suya, su vida no es como la de los demás (2,15). En 2,18 exigen que se ponga a prueba a ese hombre para ver si sus palabras son verdaderas: “Si el justo es hijo de Dios, Él lo defenderá y lo librá de las manos de sus enemigos”. Por lo que respecta al tono, la escena de escarnio con Jesús ya en la cruz en los tres sinópticos está cerca de este pasaje, lo cual se percibe especialmente en las palabras de Mt 27,43: “Ha confiado en Dios. Que lo libre si lo quiere, puesto que dijo: ‘Yo soy Hijo de Dios’”. La equivalencia en el pasaje de Sabiduría entre “justo” e “hijo de Dios” arroja luz, en los evangelios, sobre las formas variantes de la declaración del centurión a la muerte de Jesús: “Verdaderamente, éste era Hijo de Dios” (Mc 15,39; Mt 27,54) y “Ciertamente, este hombre era justo” (Lc 23,47)<sup>23</sup>.

#### B. Paralelos de la pasión en los Salmos, especialmente en Sal 22

Salmos es muy probablemente el libro del AT con el que el relato de la pasión tiene más conexiones. En la detección de los numerosos paralelos que voy a enumerar más adelante resulta útil en especial el trabajo de Rose, “Influence”. Pero, como atinadamente señala Homerski (Resumen), los paralelos sálmicos son detalles secundarios que complementan el relato (casi siempre en incidentes concernientes a lo que otros hacen a Jesús), y ningún salmo ofrece un paralelo de los elementos esenciales de la pasión de Jesús. No parece tampoco que al enriquecer ese relato básico los primeros cristianos hicieran una interpretación versículo por versículo de ningún salmo (ni siquiera de Sal 22) similar a lo que aparece en los *pesharim* de Qumrán sobre los salmos (McCaffrey, “Psalm”, 73-74). La mayor parte de los salmos citados o aludidos en los RP pueden ser clasificados

<sup>22</sup> Esta circunstancia nos hace ver lo tempranamente que libros nunca integrados en la Biblia hebrea fueron objeto de la reflexión cristiana sobre las “Escrituras”.

<sup>23</sup> La victoria del justo doliente es descrita en Sab 5,1-5, que en líneas generales ofrece un mejor paralelo con el triunfo de Jesús resucitado que la segunda parte de Sal 22 (examinada más adelante). Se puede apuntar razonablemente que la figura del siervo doliente isaiano influyó en la imagen de Sabiduría.

como lamentaciones o peticiones centradas en los sufrimientos del justo inocente; pero los salmos de acción de gracias (34) y los salmos reales (2; 110) también encuentran eco en la pasión. Junto con Sal 22, los salmos con una mayor presencia en los RP son el 69<sup>24</sup> y el 31, aparte de Sal 42/43, cuya influencia se manifiesta especialmente en Juan<sup>25</sup>. A continuación voy a pasar revista por orden numérico a los pasajes de los Salmos<sup>26</sup> que han sido vistos como influyentes en los RP. En ocasiones, la pretendida alusión es muy general y sobremanera especulativa; otras veces (donde empleo letra *cursiva*) se trata de una propuesta posible o probable en alto grado, o incluso cierta. En la subsección 1 enumero esos influjos sálmicos, dejando el tratamiento de Sal 22 para la subsección 2.

### 1. Paralelos sálmicos (excepto Sal 22) propuestos para la pasión

*Sal 2,1-2* (LXX) dice: “¿Por qué los gentiles actuaron arrogantemente y el pueblo pensaba vaciedades? Los reyes de la tierra se levantaron, los gobernantes se reunieron [*synagein*] en un mismo lugar contra el Señor y su Mesías”. Este texto se encuentra citado en Hch 4,25-27 en referencia a Herodes (rey) y Pilato (gobernante), los gentiles y los israelitas, reunidos contra Jesús, el siervo ungido del Señor. En el RP, sólo Lucas (23,6-12) da a Herodes un papel similar al de Pilato en el proceso de Jesús. El verbo *synagein* en referencia a judíos que se reúnen para actuar contra Jesús se encuentra en Mt 26,3.57; 27,17.62, y Lc 22,66.

<sup>24</sup> Antes de los RP encontramos el texto de Sal 69,10 (“me consume el celo por tu casa”) en el relato joánico de la purificación del templo (2,17). Otros pasajes de los Salmos utilizados en los preliminares de la pasión son Sal 118,22-23, como parte de la parábola de advertencia relativa a los viñadores perversos (Mc 12,10-11 y par.), y Sal 118,26-27, aplicado a la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,7-11 y par.). Véase también n. 5, *supra*, sobre la cita de Sal 41,10; 69,5, y quizá 35,19, en la última cena.

<sup>25</sup> Véase el debate entre Beutler y Freed. El primero sostiene que 42/43 desempeña en Juan la misma función que 69 y 22 en los sinópticos, y Freed insiste en que pasajes donde Beutler percibe influencia de Sal 42/43 fueron compuestos libremente con distintas perícopas veterotestamentarias que influyeron en el vocabulario y en las imágenes.

<sup>26</sup> (Recuerdo a los lectores cómo son citados los números y versículos de los salmos; véase p. 1053.) Habrá quien se pregunte por el orden en que habrían aparecido los paralelos sálmicos más probables (los indicados con letra negrita) en una enumeración que siguiera el orden de los acontecimientos o palabras que reflejan los salmos. Tal enumeración sería: Sal 41,10; 42,6; 110,1; 2,1-2; 69,22; 31,6; 34,21; 38,12. En ningún evangelio la serie de incidentes con paralelos sálmicos sigue el orden numérico de los salmos.

Sal 18,7, “Desde su santuario escuchó mi grito”, tal vez tiene un reflejo en Mc 15,37-38 y par., donde al “fuerte grito” de Jesús sigue la rasgadura del velo del santuario.

Sal 26,6 y 73,13 mencionan la acción de lavarse las manos en gesto de inocencia; son, por tanto, posible origen de Mt 27,24, donde Pilato se lava las manos, declarando: “Soy inocente de la sangre de este hombre”.

Sal 27,12 y 35,11 hablan de testigos injustos (*adikoi*) que se alzan contra el justo; cf. los falsos testigos contra Jesús en Mc 14,57.59; Mt 26,59-60.

*Sal 31,6*, “En tus manos pondré mi espíritu”, proporciona a Jesús las últimas palabras en Lc 23,46: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”. (Compárese la utilización de este salmo del justo doliente con las últimas palabras de Jesús en Marcos/Mateo; véase 1 en la subsección dedicada a Sal 22, *infra*.) Sobre Sal 31,12 véase n. 51, *infra*.

Sal 31,14 tiene la queja: “Mientras se juntaban [*synagein*] contra mí celebran consejo [*bouleuein*] sobre cómo quitarme la vida”<sup>27</sup>. Por otro lado, después de reunirse contra Jesús en Mt 26,3 (cf. Sal 2,1-2, *supra*), los jefes de los sacerdotes y los ancianos acuerdan en consejo (*symbolouein*) arrestar a Jesús subrepticamente y darle muerte (Mt 26,4). Véase también lo referido en Jn 18,14 respecto a que era Caifás quien había “aconsejado” (*symbolouein*) que muriera Jesús.

Sal 31,23 presenta como escuchada la plegaria del justo cuando éste clama al Señor; cf. Mc 15,37-38 y par.

*Sal 34,21*, donde el Señor cuida de los huesos del justo para que no sea quebrantado ni uno de ellos, podría añadirse a la descripción del cordero pascual como otra fuente de la cita que se encuentra en Jn 19,36: “Su hueso no será quebrantado”.

Sal 35,21 tiene a los enemigos del justo exclamando “¡Eh!”; cf. Mc 15,29. Véase en Sal 27,12, *supra*, sobre el uso de 35,11, y en nota 5, *supra*, sobre el uso de Sal 35,19 en la última cena. Véase también nota 52, *infra*.

*Sal 38,12* refiere cómo los allegados del doliente “están a [*apo*] distancia” (véase también Sal 88,9; 69,9). En Mc 14,40-41 y Mt 27,55 las seguidoras de Jesús observan su muerte a distancia de la cruz; a esas mujeres añade Lc 23,49 “todos los conocidos de él”.

<sup>27</sup> Véase también Sal 71,10 para enemigos que celebran consejo contra el justo.

Sal 39,10 habla de un suplicante que por castigo ha enmudecido y no abre la boca. Esto ha sido propuesto como paralelo de los momentos en que Jesús permanece en silencio, sin responder nada<sup>28</sup>.

Sal 41,7 habla de un enemigo que va a ver al justo y se expresa con falta de sinceridad; cf. la conducta de Judas en Mc 14,45; Mt 26,49, y Jn 18,3.

Sal 41,10, referente al amigo de confianza con el que el justo compartió su pan y que luego levantó el talón contra él, se emplea en una cita de cumplimiento de la última cena joánica (13,18) para aludir a Judas. También puede subyacer a Mc 14,18 y par<sup>29</sup>.

Sal 42,2-3, “Mi alma tiene sed del Dios vivo”, se ve a veces como origen de las palabras de Jesús crucificado en Jn 19,28: “Tengo sed” (pero véase Sal 22,16).

Sal 42,6 (véase también 42,12), “¿Por qué estás tan triste, alma mía? ¿Por qué te conturbas [*syntarassein*]?”, resuena en las palabras de Jesús en Getsemaní de Mc 14,34; Mt 26,38 (“Mi alma está muy triste”)<sup>30</sup>; y Sal 42,7, “Mi alma está turbada [*tarassein*]”, tiene correspondencia en Jn 12,27 (“Ahora mi alma está turbada”)<sup>31</sup>. Sobre Sal 42,11 véase nota 51, *infra*.

Sal 69,4 describe al justo cansado de gritar, con la garganta reseca o ronca; véase la referencia al fuerte grito de Jesús en Mc 15,34-37, y a su sed en Jn 19,28. Cf. nota 5, *supra*, para el uso de Sal 69,5 en la última cena.

Sal 69,22, “Diéronme hiel en vez de mi pan, y para mi sed me dieron a beber vino agrio [*oxos*]”, tiene claros ecos en Mt 27,34 y 48, donde a Jesús crucificado se le da primero vino (*oinos*) mezclado con hiel y luego vino agrio. Probablemente, también se alude a este versículo de los Salmos en Mc 15,36; Lc 23,36; Jn 19,29, donde se ofrece a Jesús vino agrio.

<sup>28</sup> Véase n. 15, *supra*. Algunos invocan el TM de Sal 38,14: “Me he vuelto como... un mudo que no abre la boca [LXX: un hombre sin reproches en la boca]”; pero éste es un paralelo del silencio de Jesús aún más dudoso que Is 53,7.

<sup>29</sup> Al estudiar Sal 22, Fisher (“Betrayed”, 27-36) trata sobre Sal 41, que combina el paralelo de Judas con 2 Sm 15-17 (Ajitófel traiciona a David), examinado en §5. Sal 41,2 bendice al que cuida al humilde y al pobre, algo que Judas aparenta hacer en Jn 12,4-5.

<sup>30</sup> Las palabras de Jesús siguen con “hasta la muerte”, quizá reflejando Jue 16,16 (donde el alma de Samuel es soliviantada hasta la muerte) y particularmente Eclo 37,2: “¿No es una tristeza hasta la muerte que un compañero o amigo se torne en enemigo?”.

<sup>31</sup> El Jesús joánico prosigue (12,27) con una pregunta: “¿Y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora?”. En Sal 6,4-5 encontramos: “Mi alma está grandemente turbada... Oh Señor... sálvame, por tu misericordia”. Véase también Hab 3,2 (LXX).

¿Tiene que ver asimismo con Mc 15,23, donde el ofrecimiento es de vino (*oinos*) con mirra?

Sal 109,25 presenta al justo como objeto de burla de quienes lo ven, que mueven la cabeza; del mismo modo, en son de burla, mueven las suyas los transeúntes que zahieren a Jesús crucificado en Mc 15,29; Mt 27,39. Sin embargo, esta expresión desdenosa aparece repetidamente en el AT; véase Lm 2,15 y, sobre todo, Sal 22,8.

Sal 110,1, con el “oráculo del Señor Dios a mi Señor: ‘Siéntate a mi derecha’”, proporciona el contexto para la descripción del Hijo del hombre “sentado a la derecha del Poder” (Mc 14,62 y par.) en la advertencia de Jesús al sumo sacerdote según la versión sinóptica del proceso judío.

Sal 118,22 habla de la piedra que los constructores rechazaron (*apodokimazein*), un pasaje del que se sirve Jesús en Mc 12,10 como aviso a sus adversarios que escuchan la parábola de los viñadores perversos. En la primera de las tres predicciones detalladas de la pasión referidas en los sinópticos (cf. cuadro 13 en APÉNDICE 12), Mc 8,31 y Lc 9,22 anuncian que el Hijo del hombre será “rechazado”<sup>32</sup>.

Dirijamos ahora nuestra atención al salmo del que hay más paralelos en los RP.

## 2. El salmo 22 y la pasión

Ya Tertuliano (*Adv. Marcion* 3.19.5; CC 1.533) dijo que el salmo 21 [= 22 hebreo] contenía “toda la pasión de Cristo”; y, de hecho, ha sido llamado simplemente *el salmo de la pasión*. Vamos a empezar con algunas consideraciones generales sobre la estructura, origen y significado del salmo. Es opinión general que consta de dos partes: un lamento individual en 22,2-22<sup>33</sup> y una acción de gracias 22,23-32 (con 22,28-32 catalogado a veces como himno de alabanza escatológico). Un individuo que sufre habla a lo largo de la primera parte; luego, llegada la parte segunda, la voz individual se pierde en el fondo, dando paso a la alabanza al Señor por la congregación. El texto facilita la transición, porque el v. 22 termina con la frase “me has

<sup>32</sup> En vez de *apodokimazein*, la cita de este salmo en Hch 4,11 tiene *exouthenein*, forma variante de *exoudenein*, “desdenar, tener en nada”, que aparece en Sal 22,7.

<sup>33</sup> Esta parte puede ser dividida a su vez en dos subsecciones: 2-11 (interpelación a Dios acompañada de lamentación) y 12-22 (descripción de la cuita y súplica a Dios), o en tres subsecciones (como hace, p. ej., Gese): 2-6, 7-12 y 13-22, cada una de las cuales contiene una queja (que va aumentando en intensidad y extensión) y una expresión de piadosa confianza.



respondido” (ausente de los LXX), que explica el cambio de tono<sup>34</sup>. Según Duhm y otros, el actual Sal 22 se compone de dos salmos que en un principio estaban separados; pero la mayoría de los estudiosos (entre ellos Gunkel, Kittel, Lagrange y Westermann) ven en el salmo una unidad, con la posible excepción de los vv. 28-32<sup>35</sup>. Entienden que la lamentación contiene implícita o explícitamente una promesa de dar gracias cuando el suplicante sea escuchado (escucha que está asegurada). En este caso particular hay un reconocimiento de que el Señor ha librado de la muerte al suplicante. Es, por tanto, muy lógico que una lamentación vaya unida a una acción de gracias. (Los salmos donde la acción de gracias representa virtualmente la totalidad del mensaje cumplen la promesa de la lamentación.) Un argumento en favor de la unidad se encuentra en el v. 25, que implica que, en su aflicción, alguien ha clamado a Dios, como el individuo de la primera parte de Sal 22.

El título (22,1), que atribuye el salmo a David<sup>36</sup>, y la aplicación de Sal 22,2 por Jesús a sí mismo (Mc 15,34; Mt 27,46) dieron origen entre los cristianos de la antigüedad a la idea de que el salmo era una profecía sobre el Mesías doliente<sup>37</sup>. En consecuencia, como señala Salguero (“Quién”, 28), desde Agustín hasta Tomás de Aquino predominó la aplicación literal de Sal 22 a Jesús en la cruz. Justino (*Diálogo* 97.3-4) fustigó a Trifón y los judíos por no ver que Sal 22,17 hablaba necesariamente de Cristo crucificado, puesto que a ningún otro rey judío se le habían perforado las manos y los pies<sup>38</sup>. De hecho, la posición de Teodoro de Mopsuestia de que

<sup>34</sup> Sin embargo, como indico con letra cursiva, muchos intérpretes introducen una enmienda a causa de lo abrupto del versículo (“Sálvame de las fauces del león, y de los cuernos del búfalo [salva] a mi *alma afligida*”), o bien optan por otro significado verbal: “*hazme triunfar*”.

<sup>35</sup> Los que dividen la primera parte del salmo en dos subsecciones (n. 33, *supra*) podrían distinguir otras dos (23-27 y 28-32) también en la segunda parte. Pero Gelin, Martin-Achard y E. Podechard, entre otros, piensan que los vv. 28-32 tenían un origen distinto, reflejado en su tema diferente (la majestad de Yahvé). E. Lipinski (*Biblica* 50 [1969] 153-68) lo ve como un himno de los siglos VIII o VII a. C.

<sup>36</sup> Se puede debatir sobre si *ldwd* contiene la llamada *lamed auctoris*, i. e., la *l* hebrea de atribución de autoría: “por [= hecho por] David”, o si indica que el salmo es real: por [= en pro de] el rey davídico”. R. B. Hays, “Christ Prays the Psalms: Paul’s Use of an Early Christian Exegetical Convention”, en A. Malherbe / W. Meeks (eds.), *The Future of Christology* (L. E. Keck Festschrift; Minneapolis: Fortress, 1923) 122-36, afirma que la tradición de ver en el rey de los salmos de lamentación reales (davídicos) una prefiguración del Mesías venía de tan atrás como para ser prepaúlina.

<sup>37</sup> Áquila tradujo lo que suele ser considerado como una notación musical en el título del salmo (22,1: *lmnsh*, “al maestro del coro”) como “al artífice de la victoria” (así también Jerónimo), y los LXX tiene: “al final”, con lo que el mesianismo adquiere un sentido escatológico. Véase Bornhäuser, *Death* 2.

<sup>38</sup> *Dialogue* 98-106 se ocupa ampliamente de la aplicación de este salmo a toda la vida de Jesús, incluso a su nacimiento.

el salmo no era una profecía fue desaprobada en el segundo concilio de Constantinopla (quinto ecuménico) y condenada por el papa Virgilio el 14/24 de mayo de 553 (PL 69.84ss). Sin embargo, algunos siguieron entendiendo emblemática o espiritualmente la figura descrita en el salmo, en vez de interpretar éste como profecía directa. Uno de los factores antiguos que han prestado apoyo la tesis del sentido figurado es la segunda frase de 22,2 en los LXX y en la Vulgata: “Los gritos de mis pecados alejan mi salvación”. Aunque la referencia a “mis pecados” es inaplicable a Jesús, tendría sentido si la figura del salmo representase a la humanidad. En exégesis judía posterior (comentario de Rashí), el destino del salmista fue identificado con el del pueblo judío. Pero también pueden ser impugnadas las interpretaciones colectivas, porque el salmo está más cerca de las lamentaciones individuales, como las de Jeremías. Senior (“Death Song”, 1461) opina que el salmo se originó en la auténtica experiencia personal del salmista anónimo, la cual fue luego considerada aplicable al tipo del israelita justo. Soggin (“Appunti”, 109-13) afirma que si tenemos en cuenta la realeza del personaje individual y las interpretaciones colectivas, debemos ver en esa figura un rey que habla por la comunidad, pero un rey humillado, como en Zac 9,9<sup>39</sup>.

En cierta medida, las antiguas disputas sobre aplicación profética directa a Jesús ya no son pertinentes<sup>40</sup>. Mientras que algunos especialistas sitúan la composición del salmo en la última parte del período monárquico, con una marcada reorientación después de 586 a. C., los más piensan que fue compuesto en la época posexilica; por tanto, ambas dataciones descartan la autoría de David. En lugar de relacionar el salmo con la vida de algún personaje histórico del AT, como David mismo, que sufriera las aflicciones descritas, hoy se piensa más bien en un contexto litúrgico. Schmid (“Mein Gott”, 124) encuentra en el salmo la religión sacerdotal del posexilio, donde la plegaria del creyente individual es relacionada litúrgicamente con la comunidad, cuya fe asegura una respuesta favorable de Dios. Stolz (“Psalm 22”) habla de un círculo posexilico de hombres justos

<sup>39</sup> Sal 22,10-11, con la indicación de que el salmista que habla fue dejado aparte ya al ser sacado del vientre de su madre, desde su nacimiento, es comparable a Sal 2,7, relativo a la generación divina del rey. Siguiendo a los intérpretes escandinavos, Soggin (“Appunti”, 114-15) afirma que el rey y el siervo doliente pudieron haber sido unidos en la expectativa judía, especialmente entre los *anawim* o pobres.

<sup>40</sup> Sin embargo, en el catolicismo, tan tardíamente como en 1948, Feuillet (“Souffrance”) recalca que Sal 22 es mesianico en sentido lato, interpretado como representativo de un tipo, por lo cual el salmista no necesitaba un conocimiento anticipado de Cristo. En 1972, pronunciándose a favor de una interpretación tipológica, Lange (“Relationship”, 610) apuntó que, entre los luteranos del Sínodo de Missouri, la interpretación más común era todavía una predicción literal efectuada por David.

que soportaron grandes tribulaciones pero se mantuvieron firmes confiando en la ayuda divina. En cuando a profecía, constatamos que en el TM del salmo el sufrimiento está expresado en presente, sin referencia al futuro: su contenido no es primariamente una predicción. La figura a que el salmista se dirige con la expresión “Dios mío” (22,2) está entronizado en el templo de Jerusalén, recibiendo las alabanzas de Israel (22,4), y en el cielo, sabedor de que será alabado por la tierra entera (22,28-30). Un particular contexto litúrgico que muchos creen percibir es el servicio de la *tôdâ*<sup>41</sup>, protagonizado por aquel cuya plegaria había sido escuchada. Yendo al santuario, esa persona cumplía la promesa formulada al expresar su lamentación y ofrecía una comida sacrificial a parientes y amigos, cantando el himno de acción de gracias. La datación en época posexilica hace concebible que la expresión por Jeremías de sus quejas a Dios influyera en este tipo de lamentación<sup>42</sup>. La referencia al salmista sacado del vientre materno (22,10-11) puede ser comparada con Jr 1,5 (cf. 20,17-18), donde antes de salir del seno de su madre, el profeta había sido apartado (= consagrado). El esquema desaliento-confianza de Sal 22 concuerda con el tono de los soliloquios de Jeremías, y Martin-Achard (“Remarques”, 82) imagina al salmista como una persona similar a ese profeta, pero con una mayor confianza, que se niega a concluir el salmo con la nota negativa de Jr 20,14-18, maldiciendo el día en que nació. También se han señalado paralelos entre Sal 22 y los cantos del siervo doliente del Deutero-Isaías, a la vista del maltrato descrito en 22,7-9, comparable al de Is 50,6; 53,3<sup>43</sup>. El siervo traspasado (TM, *hll*) por nuestros pecados en Is 53,5 puede ser comparado con el salmista que en los LXX de 22,17 habla de que sus manos y pies son taladrados. (Frecuentemente se ha apuntado la idea de que

<sup>41</sup> La defensa de partes de esta teoría ha sido asociada con J. Begrich, *ZAW* 52 (1934) 81-92. La teoría ha encontrado oposición en R. Kilian, *BZ* 12 (1968) 172-85, principalmente en lo tocante a la presencia de un oráculo de cumplimiento sacerdotal. En referencia a Sal 22 y el RP, la relación con la *tôdâ* es aceptada por Dillon, Gese, Mays, Reumann, etc. Específicamente, Senior (“Death”, 1460) apunta a Lv 7,11ss, con su descripción del sacrificio de comunión.

<sup>42</sup> Así Gelin, “Quatre”, 31. Holladay (“Background”) llama la atención sobre probables paralelos entre Sal 22 y Jeremías, pero piensa que fue el profeta quien se sirvió del salmo.

<sup>43</sup> Véase Ruppert, *Leidende* 49-50; Feuillet, “Suffrance”, 141-45. Aunque Worden (“My God”, 12) cree que el salmista elaboró su imagen inspirándose en la del siervo doliente, en Sal 22 falta un elemento esencial del retrato del siervo: el sufrimiento vicario. Es cierto que la descripción del abofeteado y escupido en Is 50,6 conduce a la alabanza de la ayuda divina en 50,7ss. Y cierto es también que a la presentación de un siervo que no alza la voz en Is 42,2 como sigue la descripción de su llamada por Dios (al parecer desde la creación) para servir a fines salvíficos, en una secuencia similar a Sal 22,7-11. Pero los cantos del siervo tienen como resultado su victoria o enaltecimiento final, mientras que Sal 22 no subraya el triunfo personal de quien se lamenta.

el siervo fue creado sobre el modelo de Jeremías; podríamos, por tanto, estar comparando literatura paralela, profética y litúrgica, que tiene un mismo antecedente<sup>44</sup>.) La unión del canto del siervo de Is 53 y Sal 22,7-9 está atestiguada al final del siglo I d. C. en *1 Clem* 16.

No hay prueba de que Sal 22 se aplicase en el judaísmo precristiano al Mesías esperado<sup>45</sup>, pese a que en el final del salmo cobran un fuerte sentido escatológico los sufrimientos del justo. Martin-Achard (“Remarques”, 85) habla de un *hāsîd* o santo que es también un personaje escatológico. Quizá ese contexto explique la interesante aplicación de temas como los del salmo en 1QH 5,5-19, un himno qumránico de acción de gracias<sup>46</sup>. Se suele pensar que es el héroe de la comunidad, el Maestro de Justicia, quien habla en ese himno expresando su propia angustia así como el dolor y la fe de la comunidad en los días finales. En 1QH 5,10-11, “No abren la boca contra mí”, hay palabras de Sal 22,14. El texto de 1QH 5,12-13, “Porque en la angustia de mi alma no me has abandonado; has escuchado mi grito en la amargura de mi alma, prestado oídos al clamor de mi aflicción en mi queja”, puede ser comparado a los sentimientos del salmista, quien, después de clamar a Dios en 22,3.20-22, declara en 22,25: “Porque no ha despreciado ni aborrecido al mísero en su aflicción ni le ha ocultado el rostro, sino que lo escuchó cuando a él clamaba”<sup>47</sup>. Y la continuación en 1QH 5,13, “Has librado el alma de los afligidos” recuerda la súplica de Sal 22,21: “Libra mi alma”.

Las conexiones recién citadas nos ayudan a entender la aplicación cristiana de Sal 22 a Jesús doliente<sup>48</sup>, en quien se veía también al siervo doliente

<sup>44</sup> Stuhlmüller (“Faith”, 18) recoge, aceptándolo, el punto de vista de H.-J. Kraus: hay tantos pasajes y tradiciones convergentes reflejados en él que el salmo 22 seguramente fue compuesto por muchos autores durante un período extenso. Más probable, sin embargo, es que se trate de un salmo antiguo revisado a lo largo de siglos.

<sup>45</sup> Medio milenio después del tiempo de Jesús, el midrás sobre los Salmos (traducción de Braude, I, 298ss) muestra una aplicación real de Sal 22 al rey Ezequías cuando es amenazado por Senaquerib o a la reina Ester cuando los judíos eran amenazados por Amán.

<sup>46</sup> Véase Fisher, “Betrayed”, 25-27; Lange, “Relationship”, 611-13; Rupert, *Leidende*, 114-33. Dillon (“Psalms”, 435) ve en 1QH 3,19-36 analogía estructural con Sal 22, salvo que el himno de Qumrán se desarrolla según este orden: acción de gracias, lamentación retrospectiva y alusión escatológica.

<sup>47</sup> Nótese que en 1QH 3,19-36 hay un paralelo de la segunda parte del salmo, más positiva, mientras que en los RP evangélicos los paralelos claros lo son solamente con los versículos de lamentación de la primera parte.

<sup>48</sup> Pese a que muy probablemente el salmo tiene un origen litúrgico o cultural, sus paralelos en los himnos de acción de gracias qumránicos sugieren la posibilidad de la aplicación del salmo por la comunidad a una liturgia individual o incluso ajena al templo. En cuanto a la aplicación cristiana a Jesús, se debate sobre si el salmo le fue aplicado primero en un contexto litúrgico, p. ej., en una *tôdâ* cristiana relacionada con la eucaristía.

te y una figura como la de Jeremías. Utilizando el ejemplo de un personaje especial (quizá incluso real) piadoso o justo<sup>49</sup>, el salmista enuncia la tesis de que si bien el justo que confía en Dios sufre con frecuencia atrocemente a manos de sus enemigos, hasta el punto de llegar a sentirse abandonado por aquel en quien depositó su confianza, Dios le acaba dando siempre la victoria. (Ésta es una refutación indirecta de la tesis, más fácil, de que Dios libra del sufrimiento a los que él quiere: véase la propuesta de los adversarios de Jesús en Mt 27,43.) Que el salmista no pida el castigo de sus enemigos hace especialmente adaptable el salmo a Jesús, como sucede con el final escatológico de Sal 22,28-32; porque a través de este justo doliente todos los habitantes de la tierra hasta sus confines, incluidas las familias de los gentiles, llegarán a postrarse ante el Dios de Israel. Como los primeros cristianos pensaban que David era el autor del salmo, esa idea afectó también a su aplicación al Hijo de David. Y, una vez que se implantó la tradición de que Jesús al morir había citado el verso inicial del salmo (22,2, en Mc 15,34 y Mt 27,46), nuevos usos del salmo por los cristianos entraban en lo previsible.

Seguidamente voy a enumerar las alusiones a Sal 22 que se han percibido en los RP de los evangelios<sup>50</sup>. La lista sigue el orden de los versículos del salmo. Se indican con letra cursiva las alusiones o citas que son más probables o incluso seguras (sobre esta distinción véase también Oswald, "Beziehungen", 56). La traducción del salmo refleja los LXX.

1\* *Sal 22,2a*: "Dios mío, *recíbeme*, ¿por qué me has abandonado?". Al poner estas palabras en labios de Jesús, Mt 27,46 está ligeramente más cerca de los LXX que Mc 15,34, pero ninguno de los dos cita el verbo puesto en cursiva, también ausente del TM.

2\* *Sal 22,3*, "Dios mío, he clamado... de noche, y no hay descanso para mí", puede haber sido aludido en la referencia sinóptica a la oscuridad sobre la tierra entera en la hora nona, cuando Jesús lanzó un fuerte grito (Mc 15,33-34; Mt 27,45-46; Lc 23,44.46).

3\* *Sal 22,7b*, "Injuriado [*oneidizein*] por los hombres y considerado como nada [*exouthenein*] por el pueblo", es posiblemente objeto de alusión

<sup>49</sup> Mays ("Prayer", 329) afirma: "El salmo 22 no puede ser la súplica y alabanza de ningún israelita determinado. Aunque es imposible saber con certeza quién lo escribió ni a cuántas revisiones fue sometido, el salmo, en su forma actual, presenta una figura que comparte la vocación colectiva de Israel y el papel mesiánico de David".

<sup>50</sup> Los pasajes de Sal 22 citados o aludidos en el NT, fuera de los evangelios, son: *Sal 22,14* (enemigos "como un león rugiente") en 1 Pe 5,8 ("el diablo como león rugiente"); *Sal 22,22* ("Sálvame de las fauces del león") en 2 Tím 4,17 ("Fui librado de las fauces del león"); *Sal 22,23* ("Diré tu nombre a mis hermanos; en medio de la asamblea [*ekklēsia*] cantaré tus alabanzas"), recogido casi al pie de la letra en Heb 2,12.

en el escarnio de Jesús en la cruz, cuando Mc 15,29.32b y Mt 27,39.44 presentan a los transeúntes insultándolo, y a los crucificados con él "injuriándolo"<sup>51</sup>. En Lc 23,11, Herodes trata a Jesús como nada (= con desprecio); véase también n. 32, *supra*.

4\* *Sal 22,8a*, "Todos los que me observaban se burlaban de mí", es probablemente aludido en la forma lucana (23,35a) del escarnio de Jesús en la cruz: "Y el pueblo estaba allí observando. Pero estaban también los magistrados mofándose"<sup>52</sup>.

5\* *Sal 22,8b*, "Gesticulaban con los labios; movían la cabeza", tiene una probable alusión en Mc 15,29; Mt 27,39, donde los transeúntes pasaban "moviendo la cabeza".

6\* *Sal 22,9*, "Ha esperado en el Señor; que él lo libre; que lo salve, puesto que lo quiere", está reflejado parcialmente en el reto lanzado a Jesús en la cruz: "Sálvate a ti mismo" (Mc 15,30; Mt 27,40; Lc 23,39b). Un eco más pleno se encuentra en 27,43: "Ha confiado en Dios. Que lo libre si lo quiere".

7\* *Sal 22,16b*, "La lengua se me pega al paladar", puede ser parte del origen de Jn 19,28, donde, a fin de que se cumpla la Escritura, dice Jesús: "Tengo sed". (Véase también Sal 42,2-3; 69,4.)

8\* *Sal 22,17b*, "Una partida de malhechores [*ponēroumenoi*] me ha rodeado", puede estar de la descripción de Jesús crucificado entre dos bandidos (Mc 15,27; Mt 27,38; cf. Jn 19,18), y más aún en Lc 22,33: "Lo crucificaron a él y a los malhechores [*kakourgoi*], uno a la derecha y otro a la izquierda".

9\* *Sal 22,17c*, "Han taladrado<sup>53</sup> mis manos y mis pies", tiene probable eco en la presentación que hace de sí mismo en Lc 24,39 Jesús *resucitado*: "Ved mis manos y mis pies" (cf. Jn 20,25.27: "El lugar de los clavos... mira mis manos").

<sup>51</sup> Sal 31,12; 42,11; 102,9; 119,22 hablan de injurias procedentes de enemigos. Rom 15,3 cita 69,10 para referirse a Cristo injuriado.

<sup>52</sup> La burla es descrita como "mofa" también en Sal 35,16.

<sup>53</sup> En el TM se lee "*kā'ārī* [=como un león] mis manos y mis pies", donde Áquila y Jerónimo tienen la lectura "ataron". Presumiblemente interpretando las consonantes como una forma de *krh* (que debería haber dado *kārū*, verbo no atestiguado en ninguna parte en tal sentido). La versión de los LXX emplea *oryssein*, "cavar", basándose en una acepción de *krh* que sí está atestiguada (pero nunca en sentido figurado, como aquí). Otros, tirando de paralelos acadios, suponen que *krh* puede significar "ser corto, encogerse". (Véase J. J. M. Roberts, *VT* 23 [1973] 247-52.) También es posible aceptar el texto masorético, entendiendo implícito un verbo: "Como un león (desgarra) mis manos y mis pies".

10\* Sal 22,19, “Se repartieron mis vestidos entre ellos, y por mi vestido echaron a suertes”, subyace a la repartición de las vestiduras de Jesús narrada en los cuatro evangelios<sup>54</sup> y aparece con esas mismas palabras como una cita de cumplimiento en Jn 19,24.

11\* Sal 22,25c, “Y cuando a él clamaba [*kragein*] me escuchó”, acaso es aludido en la secuencia de Marcos/Mateo, donde, cuando Jesús ha expirado lanzando un fuerte grito (*phone*), se produce la intervención divina con la rasgadura del velo del santuario (Mc 15,37-38; Mt 27,50-53). Lo mismo cabe decir del tercer RP sinóptico, pero allí la secuencia aparece invertida (Lc 23,46,45b).

12\* Sal 22,28b, “Todas las familias de las naciones se prostrarán ante él”, podría ser objeto de una alusión remota en la confesión de fe del centurión (gentil) tras la muerte de Jesús (Mc 15,39; Mt 27,54; Lc 23,47).

Estas doce propuestas de citas o alusiones a Sal 22 en los RP tienen un valor muy desigual. Pero ¿qué impresiones se desprenden de esa lista? El orden de los versículos del salmo no corresponde al orden los paralelos en ninguno de los cuatro evangelios<sup>55</sup>. Es claro, por tanto, que la secuencia del RP no fue creada con base en este salmo<sup>56</sup>. De hecho, los paralelos hacen referencia a episodios de la crucifixión, no a nada anterior o posterior dentro del RP. Sal 22 debería llamarse “salmo de la crucifixión”, en vez de “salmo de la pasión”, no habiendo manera de determinar que diera origen

a otras partes de la pasión o influyese considerablemente en ellas. Dentro del relato de la crucifixión, los tres aspectos en que se centran los paralelos son, por emplear la terminología de las secciones del comentario, la escena de la crucifixión (§40: 8\*, 9\* 10\*), el escarnio de Jesús en la cruz (§41: 3\*, 4\*, 5\*, 6\*) y la muerte y los acontecimientos subsiguientes (§42-44: 1\*, 2\*, 7\*, 11\*, 12\*). En otras palabras, dada la tradición histórica de que Jesús murió en una cruz, este salmo, *como mucho*, hizo que los cristianos: 1) se centrasen en ciertos detalles, p. ej., la presencia de los malhechores compañeros de suplicio, la perforación de manos (y pies) y el reparto de las vestiduras; 2) dramatizasen la hostilidad sarcástica de quienes estaban alrededor de Jesús en la cruz, retándolo a demostrar que contaba con la ayuda de Dios, y 3) subrayasen el cambio rotundo representado por una muerte en el abandono y la subsiguiente victoria.

Aunque los cuatro evangelios se sirven del salmo (10\*, quizá 8\*), varían los respectivos usos que se hacen de él. Cuantitativamente, la mayor utilización de Sal 22 se encuentra en Marcos/Mateo (1\*, 2\*, 3\*, 5\*, 6\*, 8\*, 10\*, 11\*, 12\*), destacándose Mateo sólo en un uso más marcado de 6\*. Así pues, el efecto formativo de Sal 22 en el RP fue ya intenso en la composición del primer evangelio (si no antes). Algunos describen el uso marcano como apologético (p. ej., McCaffrey, “Psalm”, 82-83), presumiblemente en disputas con judíos que rechazaban a Jesús. Sin embargo, según mi análisis del párrafo anterior, 1\* y 2\* no sirven para ese fin. La cita principal (1\*) es tan desesperada que originó problemas a la apologética; y no se conoce historia del salmo en que éste tuviera connotaciones mesiánicas que lo hicieran apologéticamente atractivo<sup>57</sup>. Creo mucho más probable que, en un primer momento, el salmo resultara interesante a los cristianos porque permitía ver la relación entre lo que había ocurrido y el plan de Dios. Los sucesos en torno a los cuales se centran los paralelos del salmo no eran inverosímiles en una crucifixión; por ejemplo, que varios reos fueran crucificados a la vez; que sus pertenencias, incluida la ropa, se las repartieran los ejecutores; que los crucificados sufrieran injurias. Pero mediante el salmo se creó un puente entre los detalles corrientes de la crucifixión y la expresión veterotestamentaria (Oswald, “Beziehungen”, 63).

Un problema especial surge respecto al uso del salmo en Marcos/Mateo. Con las excepciones de los dudosos 11\* y 12\*, todos los paralelos propuestos pertenecen a la primera parte de Sal 22. A la vista de ello, si el principal propósito de citar el salmo (sobre todo lo correspondiente a 1\*) era

<sup>57</sup> Se puede discutir sobre si Mateo introduce en 6 un tono apologético más intenso que el perceptible en Marcos, al menos en la dirección de la polémica, añadiendo una referencia más clara de Sal 22,9 al escarnio de Jesús *por los jefes de los sacerdotes*.

<sup>54</sup> Se supone que los evangelistas usan libremente en sus narraciones el lenguaje del salmo, y Robbins (“Reversed” II, 1176) muestra cómo Marcos lo adaptó a su propio estilo. Sin embargo, Scheifler (“Salmo”) sospecha que algunas de las formas pueden deberse a la utilización de un texto que no es el masorético ni el de los LXX. Por ejemplo, el participio de “repartiendo sus vestidos” en Lc 23,34b, quizá refleje la forma participial targúmica, en vez de la forma conjugada que encontramos en TM/LXX. Pero se necesitarían más pruebas de que el targum existía ya en el siglo I y de que Lucas sabía leer arameo.

<sup>55</sup> Por ejemplo, los pasajes del RP marcano 15,24.27.29.30.32b.33-34.37-38.39 corresponden a los de Sal 22 presentados en la lista con los números de orden 10\*, 8\*, 3\*, 5\*, 6\*, 3\*, 2\*, 1\*, 11\*, 12\*. Como 11\* y 12\* son muy dudosos, Robbins (“Reversed” II, 1179) puede estar en lo cierto al afirmar que, en lo tocante al orden numérico, los ecos del salmo 22 en Marcos empiezan en Sal 22,19 (10\*) y retroceden hasta Sal 22,2 (1\*). A mi juicio, los más claros usos marcanos del salmo son Sal 22,19 (10\*) en Mc 15,24, y Sal 22,2 (1\*) en Mc 15,34.

<sup>56</sup> Stadelmann (“Salmo”) hace gala de extraordinaria imaginación al encontrar el esquema de todo Mc 14-16 en Sal 22; por lo cual, según él, los RP sinópticos habrían sido estructurados con arreglo a este salmo. Tampoco son los paralelos de Sal 22 particularmente útiles para teorías sobre fuentes premarcanas. Por ejemplo, en la tesis de dos fuentes premarcanas propuesta por Taylor (véase APÉNDICE IX) habría paralelos de Sal 22 en cada fuente: 1\*, 3\*, 5\*, 6\*, 10\*, 12\* en la fuente A; 2\* y 8\* en la fuente B, y 11\* en ambas.

poner de relieve el triunfo en la segunda parte, los evangelistas tomaron un camino extraordinariamente oscuro para lograr ese fin. Ya subrayé en el comentario la necesidad de valorar en toda su importancia el intenso, angustiado sentimiento de abandono que se desprende del Jesús marcano (y mateano) con el empleo de Sal 22,2. De hecho, invirtiendo el orden y utilizando el primer versículo del salmo (1\*) al final de la crucifixión como últimas palabras de Jesús, Marcos (seguido por Mateo) lleva el relato a su culminación con la más desesperada queja del salmo<sup>58</sup>. Un problema diferente se plantea cuando al considerar lo que *sigue* en el RP: ¿influye la parte de acción de gracias del salmo (donde la queja ha sido escuchada) en el relato marcano-mateano de lo sucedido después de la muerte de Jesús? La respuesta afirmativa a esta pregunta tiene un importante valor en Gese ("Psalm 22"), quien llega a conectar la influencia del salmo en el relato de la resurrección con la eucaristía, vista como una *tôdâ* o comida de acción de gracias cristiana. Las alusiones de 11\* y 12\*, que en el mejor de los casos pueden ser valoradas sólo como posibles, se encuentran en los sucesos inmediatamente posteriores a la muerte. Pero después de la sepultura de Jesús, en la secuencia *posresurreccional* de Mateo, el salmo 22 está representado por los posibles —aunque muy discutibles— paralelos: *Sal 22,23*, "Diré tu nombre a mis hermanos", con reflejo en Mt 28,10, "Id, anunciad a mis hermanos que vayan a Galilea"<sup>59</sup>; y *Sal 22,28*, "Todas las familias de las naciones se postrarán ante él", con reflejo en Mt 28,19, "Yendo, pues, haced discípulos de todas las naciones". (Nótese que en Marcos no hay realmente un vocabulario similar al de ninguno de los dos paralelos mateanos propuestos; cualquier intento de trazar un paralelo entre José de Arimatea y Sal 22,28, donde todos los confines de la tierra vuelven al Señor, resulta fallido por no tener en cuenta que Marcos no presenta a José convertido a Jesús.) Algunos estudiosos han creído encontrar una referencia a la resurrección en las palabras de Sal 22,30 (un versículo oscuro) sobre los que bajan al polvo doblándose ante Dios; pero allí se habla claramente de los poderosos que se humillan ante la majestad divina, por lo cual este pasaje no constituye un buen paralelo tampoco de Mt 27,53, donde los santos salen de sus tumbas. En realidad, todo esto me parece poco convincente. Una cosa es afirmar que un enfoque muy temprano de la pasión y sus consecuencias era que el sufrimiento de Jesús llevó a la irrupción del reino escatológico, enfoque para el que se puede encontrar apoyo en Sal 22. Otra cosa, muy diferente, es ir

<sup>58</sup> Es cierto que el midrás Mekilta (*Shirata* 3), del siglo II d. C., cita Sal 22,2: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" como un ejemplo de piedad; pero acompaña la cita con una explicación justificativa, fundada en otros pasajes donde se invoca a Dios.

<sup>59</sup> Véase también Jn 20,17: "Ve a mis hermanos y dile..."

más allá de la evidente influencia de Sal 22 en la escena de la crucifixión de Marcos/Mateo para postular la continuación de esa influencia en el relato marcano-mateano de la *resurrección*, donde no hay una clara alusión al salmo, sobre todo porque en ese relato es Jesús quien encarna principalmente el triunfo, mientras que el salmo no habla de la victoria de quien expresó la queja, sino que sumerge al individuo en la comunidad litúrgica.

Lo visto sobre la utilización de los salmos en el RP lucano (subsección anterior) muestra que Lucas no está particularmente cerca de Marcos, y tal situación se da también en lo tocante a Sal 22. Aunque en opinión de McCaffrey ("Psalm", 27), Lucas evidencia el empleo de una tradición distinta, las diferencias con respecto a Marcos pueden deberse simplemente a disparidad de enfoque<sup>60</sup>. Ciertamente, que Lucas no utilice 1\* puede atribuirse a la cristología lucana, y que prescinda de 3\*, sin referencia a la hostilidad de los transeúntes, puede deberse al deseo de presentar a los judíos (i. e., al pueblo) como favorables a Jesús al final de su vida, en concordancia con los que acogieron gozosos su nacimiento. En lo concerniente al escarnio de Jesús por los dirigentes, quizá Lucas quiso subrayar con 4\* aquello a lo que Marcos aludió mediante 5\*. La coincidencia con Marcos en 2\*, 6\*, 8\* y 10\* concierne a detalles de la crucifixión en que la sensibilidad de Lucas no iba a contrapelo de la teología marcana. La introducción por Lucas de la referencia a Sal 22 indicada en 9\* probablemente no concierne directamente a la crucifixión, sino que refleja interés apologético lucano en la realidad del cuerpo resucitado.

En Juan, la única parte de Sal 22 utilizada claramente es 10\*, porque el uso de 9\*, 8\* y 7\* es sólo posible o remotamente probable. Si se postula dependencia de Juan con respecto a Marcos<sup>61</sup>, hay que imaginar que el evangelista eliminó la mayor parte de las alusiones de Marcos al salmo (muchas de ellas en episodios donde la perspectiva teológica de Juan no difiere particularmente de la marcana), para luego poner el acento en otra referencia (10\*). Se ha llegado a argüir que Juan sustituyó Sal 22 por otro salmo como guía principal del RP (véase n. 25, *supra*). Todo esto constituye un curioso *modus operandi*, por decir poco. Nos encontramos, pues, ante un nuevo caso en que parece más razonable postular que la tradición joánica de la pasión (o de la crucifixión) se desarrolló independientemente, a veces con recurso a pasajes veterotestamentarios diferentes de los que habían pasado a formar parte de la tradición premarcana y marcana.

<sup>60</sup> Oswald ("Beziehungen", 64) piensa que Lucas pudo haberse interesado más por un enfoque martiroológico de la pasión, diferente del que se encuentra en Sal 22.

<sup>61</sup> En Juan no se encuentra ninguno de los usos de Sal 22 peculiares de Mateo (6\*) o de Lucas (4\*), con la posible excepción de 9\*.

## Bibliografía

Muchos escritos tratan sobre la utilización del AT en el NT. Esta bibliografía se refiere sólo a los trabajos que versan sobre el uso del AT en los RP de los evangelios.

- BASSET, J.-C., "Le psaume 22 (LXX: 21) et la croix chez les pères", *RHPR* 54 (1974) 383-89.
- BEUTLER, J., "Psalm 42/43 im Johannesevangelium", *NTS* 25 (1978-79) 33-57.
- BLIGH, J., "Typology in the Passion Narratives: Daniel, Elijah, Melchizedek", *HeyJ* 6 (1965) 302-9.
- BRUCE, F. F., "The Book of Zechariah and the Passion Narrative", *BJRL* 43 (1960-61) 336-53.
- DEISSLER, A., "Mein Gott, warum hast du mich verlassen...! (Ps 22,2): Das Reden zu Gott und von Gott in den Psalmen—am Beispiel von Psalm 22", en H. Merklein / E. Zenger (eds.), "Ich will eur Gott werden" (SBS 100; Stuttgart: KBW, 1981) 97-121.
- DILLON, R. J., "The Psalms of the Suffering Just in the Accounts of Jesus' Passion", *Worship* 61 (1987) 430-40.
- FEIGEL, F. K., *Der Einfluss des Weissagunsbeweises und anderer Motive auf die Leidengeschichte* (Tubinga: Mohr, 1910).
- FEUILLET, A., "Souffrance et confiance en Dieu. Commentaire du psaume xxii", *NRT* 70 (1948) 137-49.
- FISHER, L. R., "Betrayed by Friends, an Expository Study of Psalm 22", *Interpretation* 18 (1964) 20-38.
- FLESSEMAN-VAN LEER, E., "Die Interpretation der Passionsgeschichte von Alten Testament aus", *ZBTJ*, 79-96.
- FREED, E. D., "Psalm 42/43 in John's Gospel", *NTS* 29 (1983) 62-73.
- GELIN, A., "Les quatre lectures du Psaume xxii", *BVC* 1 (1953) 31-39.
- GESE, H., "Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles", *ZTK* 65 (1968) 1-22.
- GUICHARD, D., "La reprise du Psaume 22 dans le récit de la mort de Jésus (Marc 15,21-41)", *FV* 87 (1988) 59-64.
- HOLLADAY, W. L., "The Background of Jeremiah's Self-Understanding: Moses, Samuel and Psalm 22", *JNL* 83 (1964) 153-64.
- HOMERSKI, J., Resumen de su artículo en polaco sobre alusiones al AT en el RP: *NTA* 26 (1980-81) 452.
- HOOVER, M. D., *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of the Deutero-Isaiah in the New Testament* (Londres: SPCK, 1959), esp. 86-102.
- KEE, H. C., "The Function of Scriptural Quotations and Allusions in Mark 11-16", en E. E. Ellis / E. Grässer (eds.), *Jesus und Paulus* (W. G. Kümmel Festschrift; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) 165-88.
- KISSANE, E. J., "Foederunt manus meas et pedes meos", *ITQ* 19 (1952) 72-74.
- KLEINKNECHT, K. T., *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom "leidende Gerechten" und ihre Rezeption bei Paulus* (WUNT 2/13; Tubinga: Mohr, 1984).
- LANGE, H. D., "The Relationship between Psalm 22 and the Passion Narrative", *CTM* 43 (1972) 610-21.

- LOHSE, E., "Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi", *ZBTJ*, 97-112.
- MCCAFFREY, U. P., "Psalm quotations in the passion narratives of the Gospels", *Neotestamentica* 14 (1981) 73-89.
- MARTIN-ACHARD, R., "Remarques sur le Psaume 22", *VCaro* 17 (1963) 78-87.
- MAYS, J. L., "Prayer and Christology: Psalm 22 as Perspective on the Passion", *TToday* 42 (1985) 322-31.
- MOO, D. J., *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983).
- OSWALD, J., "Die Beziehungen zwischen Psalm 22 und den vormarkinischen Passionsbericht", *ZKT* 101 (1979) 53-66.
- REUMANN, J. H., "Psalm 22 at the Cross", *Interpretation* 28 (1974) 39-58.
- ROBBINS, V. K., "The Reversed Contextualization of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio-Rhetorical Analysis", *FGNII*, 1161-83.
- ROSE, A., "L'influence des psaumes sur les annonces et les récits de la Passion et de la Résurrection dans les Évangiles", en R. De Langhe (ed.), *Le Psautier* (Orientalia et Biblica Lovaniensia 4; Louvain Univ., 1962) 297-356.
- RUPPERT, L., *Der leidende Gerechte* (Forschung zur Bibel 5; Würzburg: Echter, 1972). —, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59; Stuttgart: KBW, 1972).
- SALGUERO, J., "¿Quién es el 'desamparado' del salmo 22?", *CTom* 84 (1957) 3-35.
- SCHEIFLER, J. R., "El salmo 22 y la crucifixión del Señor", *EstBib* 24 (1965) 5-83.
- SCHMID, H. H., "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Psalm 22 als Beispiel alttestamentlicher Rede von Krankheit und Tod", *Wort und Dienst* NS 11 (1971) 119-40.
- SENIOR, D., "A Death Song", *TBT* 69 (1974) 1457-1963 (sobre Sal 22 y Mt 27,46).
- SOGGIN, J. A., "Appunti per l'esegesi cristiana della prima parte del Salmo 22", *BeO* 7 (1965) 105-16.
- STADELMANN, L. I. J., "O salmo 22(21) e a história de Paixão", *Perspectiva Teológica* 15 (1983) 193-221.
- STOLZ, F., "Psalm 22: Alttestamentliches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus", *ZTK* 77 (1980) 129-48.
- STUHLMUELLER, C., "Faith and Abandonment in the Psalms of Supplication", *TLOT*, 128, esp. 18-24 sobre Sal 22 y 69.
- SUHL, A., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh: Mohn, 1965), esp. 26-66 sobre el RP.
- VACCARI, A., "Psalmus Christi patientis (Ps 22)", *VD* 20 (1940) 72-80, 97-104.
- WORDEN, T., "My God, my God, why hast Thou forsaken me?", *Scripture* 6 (1953-54) 9-16.
- YUBERO, D., "La Pasión de Cristo... según los Profetas", *CB* 10 (1953) 73-76 (sobre Sal 22).
- ZEHRER, F., "Sinn und Problematik der Schriftverwendung in der Passion", *TPQ* 121 (1973) 18-25.

## Apéndice VIII

### Predicciones por Jesús de su pasión y muerte

El polémico “Seminario de Jesús” evaluó la autenticidad de los dichos de Jesús sometiendo los al tipo de votación siguiente: rojo = verdaderamente dijo esto o algo muy similar; rosa = probablemente dijo algo como esto; gris = aunque no dijo esto, las ideas son suyas; negro = no dijo esto, que representa una tradición posterior o diferente<sup>1</sup>. En 1987 se recomendó que once dichos sinópticos en los que Jesús habla acerca de su futura pasión recibieran todos voto negro (Butts, “Passion”, 107). En otra evaluación efectuada de esta guisa, la abrumadora mayoría de los votos favorecieron la opinión de que Jesús no predijo su propia muerte más allá de lo que era perceptible para alguien envuelto en una situación de peligro. En la raíz de la cuestión estaba que la mayor parte de los votantes eran reacios a admitir que fueron poderes “fuera de lo común” lo que permitió a Jesús predecir su muerte (Borg, “Jesus Seminar”, 83-84). Obviamente, una enorme distancia separa la mentalidad de estos intérpretes de la de los evangelistas. Habiendo descrito un ministerio donde, actuando con el poder de Dios, Jesús calmó una tempestad, multiplicó panes, convirtió agua en vino, curó enfermos, resucitó muertos y dio visión a ciegos, habla a mudos y oído a sordos, ciertamente los evangelistas pensaban que ese mismo poder había permitido a Jesús prever el futuro. En consecuencia, al interpretar el lugar y el desarrollo de las predicciones evangélicas de la pasión supone una rémora el rechazo *a priori* de una predicción extraordinaria o milagrosa. Ese rechazo obstaculiza también la investigación histórica. La historicidad debe determinarse no sólo por lo que consideramos posible o probable, sino además por la antigüedad y fiabilidad de los datos; y, tan atrás como es posible remontarse, los datos indican que Jesús era conocido y recordado como alguien dotado de poderes extraordinarios. En lo

---

<sup>1</sup> Véase R. W. Funk, *Forum* 2 (1; 1986) 54-55.

que sigue procederé sin dar por supuesto que es imposible un conocimiento “fuera de lo común” del futuro<sup>2</sup> y dejaré que el mismo material evangélico oriente los juicios acerca de cómo se desarrolló una tradición en la que Jesús predecía su pasión y muerte. El material será dividido de este modo:

- A. Predicciones sinópticas de la pasión y muerte violenta de Jesús
    - 1. Predicciones menos precisas o más indirectas
    - 2. Las tres predicciones detalladas de la pasión y muerte de Hijo del hombre
  - B. Predicciones joánicas de la pasión y muerte de Jesús
  - C. Comparación entre Juan y los sinópticos, y conclusiones
- Bibliografía

Conviene señalar que al tratar sobre las predicciones bordeamos la cuestión más amplia de cómo entendió Jesús su muerte. Schürmann (*Jesu*, 5) formula sobre esa cuestión una serie de preguntas interesantes que acaso sea útil mencionar. ¿Contaba Jesús realmente con la eventualidad de sufrir una muerte violenta? ¿Estaba preparado para ella? (Bultmann plantea la posibilidad de un virtual derrumbamiento de Jesús al enfrentarse con tal contingencia.) ¿Afectó el conocimiento de ese peligro a su modo de actuar? ¿Supo Jesús conciliarlo con su ministerio? ¿Atribuía valor salvífico a esa posible muerte? ¿Habló públicamente (o al menos en presencia de sus discípulos) sobre una inminente muerte violenta? ¿Indicó el valor salvífico de ella en esas ocasiones y/o en la última cena? El presente APÉNDICE no intenta responder a todas esas preguntas, pero lo que vamos a examinar tiene que ver con ellas.

## A. Predicciones sinópticas de la pasión y muerte violenta de Jesús

Para evitar que esta subdivisión se alargue en exceso será necesario limitar la mayor parte del análisis a las tres famosas predicciones detalladas sobre el destino del Hijo del hombre (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34, y par.). Pero debemos darnos cuenta de que no son anuncios aislados de violencia futura; por eso voy a enumerar a continuación, en el cuadro 12, todos los dichos del Jesús sinóptico que razonablemente pueden ser considerados pre-

<sup>2</sup> Los evangelistas no vieron contradicción entre atribuir a Jesús conocimiento anticipado de acontecimientos ineludibles y presentarlo en el monte de los Olivos pidiendo ser librado de lo que sabía que iba suceder. Y el autor de Hebreos no vio contradicción entre poner en labios de Cristo la frase “He venido a hacer tu voluntad, Dios mío” (10,7) y referir que “aprendió obediencia de las cosas que sufrió” (5,8). Sobre la cuestión teológica de la compatibilidad entre libre albedrío y conocimiento anticipado del propio destino, véase Whitely, “Christ’s”.

dicciones de la pasión o de la crucifixión y echaré una rápida ojeada a las predicciones menos precisas o más indirectas, antes de enfocar la atención hacia las tres especiales (que señalo como I, II y III en el cuadro). Inevitablemente, al decidir qué pasajes son predicciones, los comentaristas acaban presentando listas ligeramente diferentes. Una dificultad considerable reside en determinar si debe ser incluida una declaración muy indirecta. Por ejemplo, en Mc 8,34 (Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23; 14,27) dice Jesús: “Si alguien quiere seguirme, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga”. Aunque difícilmente se habría conservado este dicho si Jesús no hubiera sido crucificado, el hecho de que en él se imponga llevar la cruz a todos los seguidores (sólo unos pocos de los cuales serán realmente crucificados) debilita sobremanera su función como predicción del preciso destino de Jesús. Pese a algunos posibles desacuerdos, este cuadro es en líneas generales representativo de las predicciones que vamos a examinar detenidamente<sup>3</sup>.

Cuadro 12. Predicciones sinópticas de la Pasión y Muerte violenta de Jesús

Marcos	Mateo	Lucas
2,20	9,15	5,35
I 8,31	I 16,21	I 9,22
9,12	17,12b	(véase 17,25)
II 9,31	II 17,22-23	II 9,44
		13,33
		17,25
III 10,33-34	III 20,18-19	III 18,31b-33
18,38	20,22	(12,50)
10,45	20,28	
12,7-8	21,38-39	20,14-15
	26,2	
14,8	26,12	
14,21	26,24	22,22
14,27-28	26,31-32	

<sup>3</sup> Por ejemplo, el cuadro abarca la mayor parte de los pasajes tratados por Taylor en su libro (*Jesús*) dedicado a estudiar las predicciones, con la excepción de las palabras eucarísticas de Jesús que Taylor considera como predicciones de su muerte.



## 1. Predicciones menos precisas o más indirectas

a) Las cuatro “predicciones” situadas en el cuadro 12 bajo la línea gruesa horizontal aparecen en sus respectivas secuencias de los evangelios en el umbral del RP o dentro de él. Voy a hablar sobre ellas en este párrafo, si bien prefiero limitar la selección al ministerio público, de manera que las predicciones ocurran con la suficiente *antelación* a lo anunciado. Justo antes de que los jefes de los sacerdotes y los escribas se reúnan para buscar un medio de arrestar a Jesús (búsqueda a la que responderá Judas), Mt 26,2 presenta a Jesús diciendo a sus discípulos: “Sabéis que dentro de dos días se celebra la Pascua, y el Hijo del hombre va a ser entregado para ser crucificado”. Pese al empleo de “el Hijo del hombre”, tan característico de las predicciones, la formación de este dicho lo descarta como predicción genuina. Mateo simplemente ha tomado la noticia cronológica de Mc 14,1, “La Pascua y los Ázimos era de allí a dos días” (véase Lc 22,1; Jn 12,1), y la ha puesto en labios de Jesús como un recordatorio teológico de la medida en que Dios había dispuesto cuanto iba a suceder. En la escena de Betania, inmediatamente posterior (Mc 14,8; Mt 26,12; cf. Jn 12,7), Jesús dice que la mujer ha ungido su cuerpo para la sepultura; pero numerosos interpretes ven esto como una interpretación *a posteriori*, cuando ya ha acontecido la muerte. En Mc 14,21; Mt 26,64; Lc 22,22, al predecir su propia entrega por uno de los Doce, Jesús se expresa de este modo: “El Hijo del hombre se va como está escrito de él [Lucas: según lo que está decretado], pero ¡ay de aquel que entrega al Hijo del hombre!”. Considerado en sí, este dicho lleva a muchos a pensar en una predicción o mezcla de predicciones muy antigua (especialmente si se elimina la referencia a la Escritura [“escrito”] como hizo Lucas). Pero, en el presente contexto, cuando Judas ya ha acordado la entrega con los jefes de los sacerdotes, Jesús da más la impresión de conocer lo sucedido que lo que va a suceder. Vemos, en fin, que al comienzo del RP propiamente dicho, al salir del cenáculo en dirección al monte de los Olivos, Jesús predice: “Está escrito: ‘Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas [del rebaño]’. Sin embargo, después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea” (Mc 14,27-28; Mt 26,31-32). Este pasaje ya fue examinado en el tomo I, pp. 182-84, *supra*. Como las grandes predicciones de la pasión, contiene una referencia a la resurrección de Jesús; pero, a diferencia de otras predicciones, no menciona al Hijo del hombre y cita explícitamente la Escritura. Procedamos ahora a examinar los pasajes anteriores, correspondientes al ministerio, que he indicado sobre la línea gruesa horizontal en el cuadro 12.

b) Mc 2,20, Mt 9,15 y Lc 5,35 tienen la peculiaridad de estar situados al comienzo del ministerio, en coherencia con la descripción joánica

de un Jesús que sabe desde el principio cuanto le va a pasar. La forma básica marcana es muy indirecta: “Días vendrán en que el novio les sea arrebatado, y entonces, ese día, ayunarán”. En la elección del verbo (un posible eco de Is 53,8: “Su vida fue arrebatada de la tierra”) y en el triste ayuno a que conduce el “arrebatación” algunos ven indicada una muerte violenta. Ahora bien, si Jesús no hubiera tenido ese tipo de muerte, probablemente el dicho había sido conciliado igualmente con esa circunstancia; por lo cual no podemos considerarlo, tomado en sí, como un ejemplo convincente de preciso conocimiento de su propia muerte por parte de Jesús.

c) Mc 9,12, “Está escrito del Hijo del hombre que ha de sufrir muchas cosas y ser tenido en nada [*exoudenein*]”<sup>4</sup>, sigue a la primera (I) predicción marcana detallada de la pasión (8,31) y a una referencia a la resurrección del Hijo del hombre (9,9.). La forma abreviada de Mateo (17,12b), “Así también el Hijo del hombre sufrirá por obra de [*hypo*] ellos”, está dentro de la misma secuencia. En Lc 17,25 una declaración similar, respecto a que el “Hijo del hombre ha de sufrir muchas cosas y ser rechazado por [*apo*] esta generación”, sigue a la segunda (II) predicción lucana específica de la pasión<sup>5</sup>. Aunque en sus contextos estas referencias al sufrimiento anticipan claramente toda la pasión y crucifixión, algunos estudiosos opinan que en sí no son más específicas que las descripciones veterotestamentarias del justo maltratado por sus enemigos. A la luz del texto de la Escritura que examinaremos en la subsección 2, conviene señalar que en Is 53,3 se emplea *exoudenein* para el siervo del Señor en el griego de Áquila, Símaco y Teodoción. (Véase también APÉNDICE VII, n. 32.)

d) En Lc 13,33, después de tener noticia de que Herodes quiere matarlo (13,31), dice Jesús: “Pero es necesario que hoy y mañana y pasado yo continúe mi camino, pues no es posible que un profeta perezca fuera de Jerusalén”. No hay duda de que ésta es una referencia a una muerte violenta a manos de los que se oponen a los profetas, como queda explícito seguidamente (13,34). Sin embargo, considerada en sí, tal declaración podría ser una suposición genérica de lo que parece inevitable, en vez de una predicción genuina y específica.

<sup>4</sup> Este dicho figura en el contexto de una pregunta. Nótese que se presenta a Jesús sosteniendo que el sufrimiento del Hijo del hombre es parte de lo recogido en la Escritura; no hay conciencia de que tal presentación sea innovadora.

<sup>5</sup> Lc 17,25 es un texto secundario, quizá influido por Mc 9,12, pero aún más probablemente derivado de Lc 9,22 (I), derivado a su vez de Mc 8,31 (I). Véase Fitzmyer, *Luke II*, 1165.

e) En Mc 10,28, Jesús dice a Santiago y Juan (el paralelo de Mt 20,22 está dirigido a la madre de los dos últimos): “¿Podéis beber la copa que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?”. (Véase Lc 12,50: “Tengo que ser bautizado con un bautismo, y qué angustiado estoy hasta que se cumpla.”) Que Jesús se refiere aquí a su muerte violenta es claro por el hecho de que este dicho sigue a la tercera (III) y más detallada predicción de la pasión (Mc 10,33-34; Mt 20,18-19) y por la reutilización de la imagen de la copa en los cuatro evangelios cuando Jesús inicia su pasión (Mc 14,36 y par.). Pero, una vez más, considerada en sí, la predicción es muy indirecta; y, de haber sido otro el destino de Jesús, aún podría haber sido empleada por los cristianos.

f) Mc 10,45 (Mt 20,28), “El Hijo del hombre no vino tampoco a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos”, se encuentra unos pocos versículos después; en consecuencia, también en este caso ejerce el contexto una función aclaratoria: el pago del rescate se producirá en la cruz. Pero, considerada aisladamente, y si no hubiera habido crucifixión, esta declaración podría entenderse como una referencia más general al modo en que Jesús consagró su vida. A juicio de muchos especialistas, la frase “como rescate por muchos” es secundaria y un reflejo de la descripción del siervo isaiano (Is 53,11-12) que sufrió por muchos. Dichos similares en los que se habla de servir (Lc 22,27 y Jn 13,16) no tienen el elemento del rescate.

g) Mc 12,7-8 (Mt 21,38-39; Lc 20,14-15), integrado en una parábola, describe cómo unos viñadores mataron y arrojaron fuera (o arrojaron fuera y mataron) al hijo querido de quien había plantado la viña que ellos tenían tomada en arriendo. Aunque sin duda entendieron los evangelistas que Jesús se identificaba con la figura del hijo, si las autoridades lo hubieran rechazado firmemente pero sin condenarlo a muerte, los comentaristas probablemente habrían explicado el dicho como una simple exageración parabólica.

*Valoración.* De un modo u otro, estos elementos apuntan a una muerte con sufrimiento, a veces en lenguaje figurado veterotestamentario o parabólico. Hemos visto que, en sí, ninguno de ellos muestra conocimiento anticipado de la crucifixión de Jesús por los romanos. Pero al juzgarlos aisladamente no se tiene debidamente en cuenta el efecto acumulativo. Si bien los pasajes desde *b* hasta *g* corresponden al ministerio público, todos excepto *b* se encuentran en la última parte de ese período, cuando la hostilidad hacia Jesús se ha ido intensificando. Tal ubicación podría obedecer a un plan de establecer una progresión desde una aceptación de Jesús al comienzo hasta su rechazo al final. Pero ¿sería realmente verosímil una diferente secuencia histórica? Con frecuencia, el entusiasmo por una figura re-

ligiosa que irrumpe con nuevas ideas en la situación establecida es más intenso al comienzo de su predicación, para disminuir a medida que se va conociendo el carácter perturbador de su mensaje. Históricamente, pues, con el tiempo de actividad en la vida pública pudo ir en aumento la oposición a Jesús, y, en consecuencia, apoderarse de él un creciente pesimismo que le hiciera temer lo peor. Si estos dichos anuncian sólo de manera vaga o indirecta el cómo de la muerte de Jesús, se debe a que las palabras que hay en ellos *no* reflejan lo ocurrido en la pasión del respectivo evangelio. En consecuencia, no podemos rechazarlos simplemente como anuncios *a posteriori*. Quizá otras causas hayan contribuido a que algunos de ellos sean juzgados formulaciones de la Iglesia primitiva y no palabras de Jesús; pero ¿cabe afirmar razonablemente que todos esos dichos, formulados con vocabulario e imágenes tan diferentes son posteriores a Jesús? Antes de responder a esta pregunta, debemos analizar las más conocidas predicciones de la pasión.

## 2. *Las tres predicciones detalladas de la pasión y muerte del Hijo del hombre*

Hay una amplia variedad de opiniones eruditas acerca de estas predicciones, como después de su estudio concluye Maartens (“Son”, 85). Bultmann y Conzelmann las consideran creaciones de la Iglesia helenística. Hahn, Tödt, Fuller y Hooker las atribuyen a la Iglesia palestina de lengua aramea, con algún razonamiento de Fuller apuntando al comienzo de los años treinta del siglo I. El propio Maartens reúne argumentos para mostrar que, en lo sustancial, bien podrían proceder del Jesús histórico<sup>6</sup>. Como a la postre ello es tangencial a mi comentario sobre los RP, prefiero no detenerme a presentar y analizar los detalles menores de esos debates. En lo que sigue voy a centrarme en lo que es útil para entender las cuestiones realmente significativas.

Debemos prestar atención a las palabras exactas de la predicción en los tres sinópticos (cuadro 13). Aunque en general la prioridad marcana explica las relaciones entre las variantes de los evangelios, hay algunos puntos interesantes que señalar. Mateo y Lucas prefieren siempre la fórmula kerigmática fija “resucitado [*egeirein*] al tercer día” (1 Cor 15,4), a

<sup>6</sup> En su examen de escritos sobre el uso por Jesús de “el Hijo del hombre”, Casey (§22, n. 35) apunta la interesante pero complicada posibilidad de que Jesús hubiera realizado una verdadera predicción de su dolorosa muerte, predicción en la que los cristianos introdujeron una referencia a “el Hijo del hombre”.

Cuadro 13. Las tres predicciones sinópticas detalladas de la Pasión del Hijo del hombre

I. Primera predicción de la pasión		
Mc 8,31	Mt 16,21	Lc 9,22
El Hijo del hombre tiene que	Él (Jesús) tiene que	El Hijo del hombre tiene que
	ir a Jerusalén	
sufrir muchas cosas	y sufrir muchas cosas	sufrir muchas cosas
y ser rechazado		y ser rechazado
por [ <i>hypo</i> ] los ancianos y los jefes de los sacerdotes y los escribas	por parte de [ <i>apo</i> ] los ancianos y jefes de los sacerdotes y escribas	por parte de/por [ <i>apo</i> ] los ancianos y jefes de los sacerdotes y escribas
y ser entregado a la muerte	y ser entregado a la muerte	y ser entregado a la muerte
y después de tres días	y al tercer día	y al tercer día
resucitar	ser resucitado	ser resucitado

II. Segunda predicción de la pasión		
Mc 9,31	Mt 17,22-23	Lc 9,44
Que el Hijo del hombre	El Hijo del hombre	Porque el Hijo del hombre
es entregado	va a ser entregado	va a ser entregado
en manos de hombres <sup>7</sup> ;	en manos de hombres;	en manos de hombres;
y lo matarán,	y lo matarán,	
y, habiendo muerto,		
después de tres días	al tercer día *	
resucitará	será resucitado	

<sup>7</sup> También se podría dar la traducción “de los hombres”, que por lo demás no es infrecuente y subraya el juego de palabras con “el Hijo del hombre”.

III. Tercera predicción de la pasión		
Mc 10,33-34	Mt 10,18-19	Lc 18,31b-33
Y el Hijo del hombre	Y el Hijo del hombre	4. Y para el Hijo del hombre <sup>8</sup>
será entregado	será entregado	1. se cumplirán
a los jefes de los sacerdotes y a los escribas;	a los jefes de los sacerdotes y escribas;	2. todas las cosas escritas 3. por los profetas
y lo condenarán a [dativo] muerte	y lo condenarán a [ <i>eis</i> ] muerte	
y lo entregarán	y lo entregarán	porque será entregado
a los gentiles	a los gentiles	a los gentiles
y se burlarán de él	para que se burlen de él	y escarnecido
		e insolentemente maltratado;
y le escupirán		y será escupido;
y lo azotarán	y lo azoten	y, habiéndolo azotado,
y (lo) matarán	y lo crucifiquen	lo matarán
y después de tres días	y al tercer día	al tercer día
resucitará	será resucitado	resucitará

<sup>8</sup> Los números arábigos indican el orden de estas frases en el griego de Lucas. La preposición que precede de inmediato a “el Hijo del hombre” puede estar regida por “cumplirán” (siendo entonces equivalente a “en”) o por “escritas” (teniendo en tal caso el valor de “sobre”).

pesar de que Marcos tiene “resucitar [*anistanai*] después de tres días”<sup>9</sup>. Esto indica, una vez más, la influencia de la tradición oral incluso al copiar un evangelio escrito. En II también coinciden<sup>10</sup> en cambiar el presente de Marcos, “es [entregado]”, por *mellei* (“va a ser [entregado]”, aunque en diferente orden de las palabras), seguramente obedeciendo ambos al instinto de aclarar el significado marcano<sup>11</sup>. Como en el RP propiamente dicho, Lucas muestra respecto a Marcos una actitud más libre que la de Mateo, omitiendo la segunda parte de II y reelaborando la primera parte de III<sup>12</sup>.

Para comenzar, la cuestión que se plantea es ante cuántas predicciones originales nos encontramos aquí. Muy pocos especialistas están dispuestos a sostener que esos tres dichos reflejan tres predicciones independientes entre sí efectuadas en tres ocasiones distintas por el Jesús histórico. Muchos eligen una de ellas como más original y consideran las otras dos como

<sup>9</sup> Tal vez “resucitado” y “resucitar” sean resultado de traducciones variantes al griego de una misma forma verbal aramea, *yēqûm*. Puesto que Farmer ha escrito un artículo en el que utiliza estas predicciones para apoyar su visión del problema sinóptico, según la cual Marcos se sirvió de Mateo y Lucas, quiero subrayar que encuentro un argumento en sentido totalmente contrario. Mateo y Lucas coinciden en utilizar aquí una fórmula kerigmática bien establecida, pero Marcos prefiere una lectura distinta. No comprendo por qué Marcos habría optado por no seguir a Mateo y Lucas; puedo entender, en cambio, por qué ellos lo habrían corregido.

<sup>10</sup> La coincidencia de Mateo y Lucas en emplear *apo* (“de” indicativo de origen) y no *hypo* [“por”] para los agentes del rechazo carece de importancia, porque en los tres casos el verbo “sufrir” domina la relación gramatical. También coinciden en abstenerse de repetir, como Marcos, el artículo determinado delante de “jefes de los sacerdotes” y “escribas”, sin duda para aligerar la frase. Extrañamente, esta preferencia gramatical tan explicable es para Farmer (“Passion”, 559) una prueba definitiva de que Mateo y Lucas no dependen de Marcos. Pero no ve problema en sostener que Lucas (quien, en su hipótesis, se sirvió de Mateo y no conocía Marcos) omitió gratuitamente “ir a Jerusalén” de Mateo y añadió “y ser rechazado”, lectura que luego Marcos también prefirió a la frase de Mateo, supuestamente más original.

<sup>11</sup> La tesis opuesta es más problemática: si Marcos utilizó Mateo y Lucas, ¿por qué renunció a hacerlo en este caso, situando la acción en un oscuro presente y no, como ellos, en el futuro?

<sup>12</sup> Ya se opine que Mateo y Lucas dependen de Marcos o (con Farmer) que Marcos depende de Mateo y Lucas (y que Lucas conocía Mateo), el empleo de diferentes formas verbales en III por los tres evangelios después de “los gentiles” es un problema. Si tiene razón Farmer, ¿por qué Marcos utilizó las formas verbales “burlarán” y “escupirán”, que no se encuentran en Mateo ni en Lucas? Y también contra la tesis de Farmer: si Lucas conocía Mateo pero no Marcos, ¿por qué añadió “y será escupido”, sin base en Mateo ni apoyo interno en su propio relato, puesto que en Lucas nadie escupe luego a Jesús? En cambio, con arreglo la teoría mayoritariamente aceptada de que Lucas y Mateo se sirvieron de Marcos, resulta fácilmente explicable que Lucas tomara de Marcos los verbos “burlar” y “escupir”.

sus variantes<sup>13</sup>. Jeremias (*New Testament*, 281) atribuye la triplicidad de la predicción a que Marcos tomó tres conjuntos de material, cada uno de los cuales tenía casualmente una variante de la predicción básica. Esta solución parece traída por los pelos. Perrin (“Towards”, 20) arguye que las tres son básicas en la estructura de Mc 8,22-10,52 y, por tanto, de composición marcana. Perrin cree difícil concebirlas en otro sitio (*Sitz*) que el que ocupan. Pero, como veremos, Juan tiene tres predicciones equivalentes a las marcanas –sobre la elevación del Hijo del hombre a su muerte– y se encuentran en posiciones diferentes de las que asignó Marcos a las suyas. Por otro lado, si se postula que el modelo de las tres predicciones existía ya en la tradición preevangélica y que luego Marcos y Juan lo desarrollaron independientemente uno del otro, con ello no queda resuelto el problema de si los tres dichos surgieron de uno solo. Las predicciones II y III tienen en común al Hijo del hombre “entregado”, mientras que la predicción I anuncia que ha de “sufrir muchas cosas”; por lo cual no sería desatinado pensar en dos dichos diferentes<sup>14</sup>. Comoquiera que sea, el carácter más detallado de la predicción III lleva a muchos a considerarla como una creación secundaria, ampliada retrospectivamente a la luz de lo sucedido en el RP. Mc 14,64 presenta a los jefes de los sacerdotes y a los escribas condenando a Jesús; 15,15-20a tiene a los soldados romanos (gentiles) azotándolo, escupiéndole, burlándose de él y crucificándolo (matándolo). Vemos, pues, que los detalles de III no indicados en I y II podrían ser reflejos del RP marcano. La forma mateana de III aumenta la similitud con el RP sustituyendo “matar” por “crucificar”<sup>15</sup>.

Centrémonos ahora en I y II. Strecker cree que I es más original; Fuller, Jeremias, Lindars y Tödt abogan por II. Ciertamente, la vaga mención en I (“a manos de hombres”) de los que serán agentes en la pasión de Jesús está menos influida por el RP que la de quienes, según II, le harán sufrir: los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los escribas. Por otro lado, aunque la predicción II fuera más original, Marcos no parece haberlo reconocido, situándola en medio de las otras dos. En su tremenda comple-

<sup>13</sup> Lohmeyer afirma que las tres predicciones marcanas tienen su origen en Lc 17,25; sin embargo, para la mayor parte de los especialistas, el pasaje lucano es secundario. Véase n. 5, *supra*.

<sup>14</sup> Algunos de los que postulan dos dichos básicos no eligen Mc 8,31 y Mc 9,31. Por ejemplo, Fuller (“Son of Man Came”, 47) se fija más bien en 14,21a, “El Hijo del hombre se va”, 14,21b, “El Hijo del hombre es entregado” (éste reflejado en 9,31). Véase A1, *supra*.

<sup>15</sup> La predicción III de Lucas tiene sus propios problemas: en el RP lucano, los romanos no escupen ni azotan a Jesús. Lucas ha tomado, pues, esas acciones de Marcos, sin darse cuenta de que con su reordenación del RP marcano la predicción queda ahora incumplida (cf. tomo I, p. 1008).

alidad, toda esta cuestión implica muchos factores, los cuales conviene exponer seguidamente.

a) Las tres predicciones incluyen la resurrección después de tres días o al tercer día; de ahí que muchos se nieguen a debatir sobre el anuncio por Jesús de su propia muerte sin tratar sobre el anuncio de su resurrección (Lindars, *Jesus*, 62). Lo referido en los evangelios permite concluir que Jesús fue sepultado a última hora de la tarde del viernes y resucitó antes de la mañana del domingo (o, según Mt 28,1, antes del comienzo del domingo, poco después del atardecer del sábado, inmediatamente antes del comienzo del domingo): por tanto, después de más de veinticuatro horas en el sepulcro, no “después de tres días” y sólo en sentido lato “al tercer día”. En el tomo I (p. 539), hablando de la profecía sobre la destrucción del santuario y la construcción de otro “en tres días”, señalé que esa expresión y similares podrían significar simplemente un breve espacio de tiempo, con precisión añadida o percibida *a posteriori*. Véase también en A1d, *supra*, sobre Jesús siguiendo su camino “hoy y mañana y pasado”, en la predicción (Lc 13,33) relativa a que un profeta no puede perecer fuera de Jerusalén. En cuanto a “resucitar” o “ser resucitado”, cabe debatir acerca de si estamos o no ante expresiones *ex post facto* de una predicción más general de victoria sobre la muerte a manos de enemigos<sup>16</sup>. Un anuncio anticipado de la resurrección después de tres días o al tercer día podría ser una reelaboración de las palabras con que Jesús hubiera predicho que aunque sus enemigos lo matasen, su inocencia no tardaría en triunfar<sup>17</sup>.

b) Algunos rechazan todas esas declaraciones sobre “el Hijo del hombre”, porque, a su juicio, Jesús nunca se denominó de esa manera a sí mismo. En el tomo I, pp. 610-20, analicé los tres tipos de tales dichos que se en-

<sup>16</sup> Incluso especialistas no situados en el extremo dudan de que Jesús predijese literalmente su resurrección corporal al tercer día. En ninguna narración de los evangelios los discípulos entienden sus palabras en tal sentido y, una vez ocurrida la resurrección, les produce perplejidad la realidad de ese acontecimiento. Su dificultad para comprender representa sin duda un motivo teológico, pero no deja de ser un indicio de que en la tradición Jesús no era palmariamente claro sobre este punto. Se ha planteado la cuestión de si al pensar en el plan de Dios para la historia futura distinguía Jesús con algún detalle entre parusía, resurrección, consumación y construcción del santuario del templo. ¿Se trata simplemente de diferentes modos de expresar una misma visión escatológica básica? En cualquier caso, no comparto la idea (véase Lindars, *Jesus* 73) de que algo de esto o todo podía haber sido previsto sin hacer de Jesús el eje del acontecimiento venidero: él es el agente de Dios en el reino de esta edad y de la edad futura.

<sup>17</sup> Así Black (“Son of Man”), quien piensa que el estrato más antiguo de los dichos sobre el Hijo del hombre podía hablar de sufrimiento y victoria final sin hacer referencia a la resurrección. A su entender, los tres dichos sobre el Hijo del hombre recogidos en Juan (que aún nos quedan por examinar) se aproximan a ese esquema original.

cuentran en los evangelios y las diferentes teorías relativas a ellos (incluida la improbable tesis de que, en los que hablan del futuro, Jesús no se refiere a sí mismo, sino a otro)<sup>18</sup>. Allí ofrecí argumentos para pensar que Jesús bien pudo haber ampliado la imagen simbólica de “uno como un hijo de hombre” a quien Dios fortalece y da la victoria (Dn 7,13-14; Sal 80,18), que se convirtió así en “el Hijo del hombre”, la específica figura humana a través de la cual manifiesta Dios su triunfo escatológico<sup>19</sup>. En tal caso, Jesús se habría identificado a sí mismo como ese instrumento en el plan de Dios. Exponiendo tal posibilidad, impugné una presuposición muy común subyacente a todo este debate: la tesis de que si un concepto o esquema se encuentra en la Escritura, su atribución a Jesús es problemática. El argumento se desarrolla de este modo: sabemos que los primeros cristianos entendían y explicaban a Jesús recurriendo a pasajes bíblicos sobre los que había arrojado luz su vida (véase el inicio lucano de III); cualquier uso de la Escritura puede deberse, por tanto, a la Iglesia primitiva, y hay peligro de errar si se atribuye a Jesús. Sin embargo, a mi entender, el peligro de equivocación está en negar dos factores que echan por tierra ese argumento<sup>20</sup>. Primero: tuvo que existir continuidad entre Jesús y los primeros cristianos, muchos de los cuales habían estado con él en vida. Si Jesús no hubiera tenido ideas sobre una cuestión que para ellos era esencial, la de cómo encajaba él en el plan revelado de Dios, ¿por qué dirigieron su pensamiento en esa dirección? “Por razones apologéticas” es una respuesta insuficiente: ellos habían llegado a la fe antes de defenderla frente a otros. Segundo: ninguna figura religiosa judía de la época de Jesús podía desentenderse de las Escrituras. Un Jesús que nunca se considerase a sí mismo a la luz de ellas resulta inconcebible, sobre todo desde que tenemos un testimonio de la mentalidad de su época en los manuscritos del mar Muerto, que revelan un intenso esfuerzo por relacionar la vida del grupo con la Ley y los Profetas. Consecuentemente, en mi estudio de la predicción por Jesús de su propio destino aceptaré el hecho de que él utilizó las Escrituras y me desentenderé del juicio apriorístico de que Dn 7 brindó a los cristianos la base para desarrollar una visión de Jesús como el Hijo del hombre pero él no pudo utilizar esa misma base.

<sup>18</sup> Marshall, “Son of Man”, ofrece un examen equilibrado de las diferentes posiciones sobre esta cuestión.

<sup>19</sup> Recuerdo al lector que, como “el Hijo del hombre” aparece casi exclusivamente en labios de Jesús, no se puede atribuir fácilmente tal expresión a la Iglesia primitiva. Tampoco es fácil negar que Jesús reflexionase sobre Dn 7, puesto que es uno de los poquísimos pasajes veterotestamentarios donde se habla del reino de Dios.

<sup>20</sup> En otras palabras, no acepto la tesis de que un principio minimalista como el de la discontinuidad sea verdaderamente científico (cuando dichos que pasan a través de esa criba se pueden atribuir sin gran problema a Jesús); es una terrible fuente de confusiones.

c) Incluso entre quienes admiten que Jesús habló del Hijo del hombre hay algunos que niegan que lo hiciera en relación con su sufrimiento (una de las tres categorías de tales dichos sobre el “Hijo del hombre”)<sup>21</sup>. Afirman que nada sugiere sufrimiento por parte de ese “uno como un hijo de hombre” en Dn 7. Pero, como bien ha señalado Schaberg, eso no es exacto<sup>22</sup>. En Dn 7,25, un cuerno de la cuarta bestia oprimirá a los santos del Altísimo, los cuales, “serán entregados en su manos por un tiempo, dos tiempos y medio tiempo” (tres tiempos y medio) antes de que el Altísimo les otorgue reino y poder. La mayor parte de los especialistas identifican a esos santos con los simbolizados mediante “uno como un hijo de hombre” de 7,13-14, a quien dará poder, gloria y un reino el Anciano de los Días. Si Jesús reconocía su papel en Dn 7,13-14, pudo haber utilizado la fraseología de 7,25 para predecir que sería entregado en manos de hombres hostiles a él y tendría que esperar un período de tres días antes de que se le diera la victoria. Conviene señalar que aunque en esas predicciones no relaciona Jesús su triunfo con el reino, lo hace en Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,28-30, durante la última cena. En las predicciones I, II y III habla de resurrección; y, aunque anteriormente consideré este tema como una posible explicación *ex post facto*, Schaberg (“Daniel”, 209-12) recuerda que Dn 12,1-2 tiene una resurrección del pueblo santo de Dios. Si Daniel pudo constituir la base para la formación del dicho de Mc 9,31 (II), ¿fue II a su vez el dicho del que surgieron I y III, o nacieron estas formas variantes de una reflexión sobre las Escrituras? Según la opinión mayoritaria, la referencia en III al Hijo del hombre entregado “a los gentiles” es *a posteriori*, efectuada desde el conocimiento de la pasión, aunque la denominación *ta ethnē* no se aplica a los gentiles en ningún RP<sup>23</sup>. (Como Hch 4,25-27 habla de los “gentiles”, algunos especialistas suponen que Marcos tomó la expresión de predicación primitiva: véase *d. infra.*) Sin embargo, el cuerno de la cuarta bestia al que los santos del Altísimo (simbolizados antes por “uno como un hijo de hombre”) son entregados en Dn 7,25 es un gobernante gentil.

También existe la posibilidad de que otros pasajes o elementos de la Escritura hayan sido combinados con Daniel en la formulación de las predicciones; por ejemplo, la figura del siervo doliente de Is 52,13-53,12. Taylor (“Origin”) afirma que la utilización de las imágenes del siervo co-

<sup>21</sup> Uno de los factores contribuyentes a este juicio es que en el material de Q no hay dichos donde se relacione el sufrimiento con el Hijo del hombre.

<sup>22</sup> Schaberg reconoce (“Daniel”, 213-14) que ideas sueltas ofrecidas por ella se encuentran en Best, Lindars y Hooker; pero lo cierto es que esta estudiosa ha elaborado la mejor síntesis.

<sup>23</sup> Lc 23,2 y Jn 18,35 emplean el singular *ethnos* para el pueblo judío.

rresponde a estratos primitivos del NT. En particular, algunos han recurrido al targum sobre Is 53,5, “entregado [*msr*] por nuestras iniquidades”, como prueba de que Jesús podría haber dicho del Hijo del hombre, en arameo, que iba a ser “entregado”, como en la predicción II<sup>24</sup>. En cuanto a la predicción I, se piensa que “despreciado y no tenido en cuenta” de Is 53,3 resuena de algún modo en “ser rechazado”, mientras que “cargó [*sbl*] con nuestros sufrimientos” de Is 53,4 podría haber producido “sufrir muchas cosas”. Buscar el origen en estos pasajes no implica necesariamente postular que Jesús se identificase con el siervo. Como vemos en los himnos de Qumrán, así como en el Benedictus y el Magnificat, un tema que tiene una equivalencia principal veterotestamentaria a menudo toma imágenes, frases y palabras de muchos otros pasajes del AT, porque quien habla (el autor) tiene la mente saturada de Escritura. Antes, en A1f, examiné dichos en que Jesús se veía a sí mismo como alguien venido a servir; por tanto, pasajes (incluido Is 53) que hablasen de alguien en el papel de siervo pudieron haber configurado su pensamiento. Y, de hecho, quizá el pasaje del siervo de Is 50,4-11 ejerció también su influjo. La mayor parte de los especialistas consideran que los ultrajes específicos predichos en III traen realmente su origen de lo narrado en los RP sobre lo que se hizo a Jesús: p. ej., que se le escupió y azotó; pero en Is 50,6 dice el siervo: “Ofrecí mi espalda a los azotes... No hurté mi rostro a la vergüenza de los salivazos”<sup>25</sup>. Lo interesante es que, influyese Isaías mucho o poco en I, II y III, el aspecto expiatorio o soteriológico del papel del siervo doliente isaiano (al liberarnos de nuestras enfermedades, de nuestros sufrimientos, de nuestras flaquezas, de las culpas de todos nosotros) *no* pasó a esas predicciones, pese a la importancia que le otorgaba la Iglesia primitiva. En tal sentido pueden considerarse menos desarrolladas teológicamente que Mc 10,45 (“como rescate por muchos”; véase A1f, *supra*), Rom 4,25 (“entregado por nuestras transgresiones”) o Rom 8,32 (“Dios lo entregó por [*hyper*] todos

<sup>24</sup> *Paradidonai*, del griego marcano, se encuentra en los LXX de Is 53,6.12. Es tentador pensar que ese verbo, que aparece en Dn 7,25, facilitó la asociación de Dn 7 e Is 53; pero ello habría tenido que ocurrir en el nivel griego de reflexión cristiana, porque los verbos semíticos subyacentes, de Dn 7,25 e Is 53,6.12 (y del targum sobre Is 53,5), no son los mismos. Pero *4 Esdras* (13,32), obra judía escrita originalmente en hebreo, asocia la figura apocalíptica del “hombre” (eco del “hijo de hombre” de Daniel) con el siervo del Altísimo (eco de Isa), por lo cual la conexión pudo tener lugar durante una etapa precristiana. En las predicciones de la pasión, como en los textos isaianos correspondientes al siervo, el que entrega es Dios (no Judas).

<sup>25</sup> Véase tomo I, pp. 690, 1021, para la posible influencia del texto isaiano en las referencias de los RP sobre el maltrato infligido a Jesús. Es posible, pues, que estemos ante una relación triangular, integrada por las palabras de Isaías, las predicciones de Jesús y las referencias de los RP.

nosotros”<sup>26</sup>. Además de Daniel e Isaías se han sugerido otros pasajes, particularmente de los Salmos, como la base sobre la cual se formaron las predicciones de la pasión, p. ej., Sal 118,22 (“la piedra que los constructores rechazaron”) para “ser rechazado” de I<sup>27</sup>. De “entregar” y de “manos de” (pecadores, etc.) se habla también en los salmos (véase APÉNDICE VII, n. 13).

c) El estudio de las predicciones de la pasión entraña también la cuestión de si el lenguaje en que están formuladas aparece en la predicación cristiana primitiva y en qué etapa de ella. Un principio radical es que si el vocabulario de un dicho se encuentra en la predicación (p. ej., en los sermones de Hechos o en frases kerigmáticas paulinas), no puede ser atribuido con certeza a Jesús<sup>28</sup>. Como ya quedó indicado al tratar sobre el uso de la Escritura, creo que ese principio conduce a un enfoque erróneo. Si los discípulos de Jesús se ocupaban de predicar, y dado que Pablo dice haber “recibido” algunas fórmulas (de los primeros cristianos), ¿no habría sido inevitable una considerable continuidad entre las palabras de Jesús y las fórmulas reflejadas en la predicación?<sup>29</sup> En Hch 3,15, Pedro dice que los hombres de Israel “mataron” al autor de la vida: ¿por qué hemos de pensar que “lo matarán”, en las predicciones II y III, es la aplicación del lenguaje de Hechos a un tiempo anterior? Si Jesús realmente predijo que se le daría muerte, ¿qué más natural que se hablase de que lo iban a “matar”, como en efecto sucedió?

Cabe rechazar la posibilidad (o probabilidad) de continuidad lingüística cuando las fórmulas de la predicación están expresadas en un griego

<sup>26</sup> También Rom 5,8 (“Aunque todavía éramos pecadores, Cristo murió por [hyper] nosotros”). *Hyper* no se encuentra en Is 53, y Perrin (“Use”, 208) relaciona su utilización con la etapa griega de la predicación cristiana primitiva.

<sup>27</sup> Fuller (“Son of Man”) hace hincapié en la influencia del salmo. Si pasamos a otras predicciones tocantes al Hijo del hombre, Perrin cree percibir en Mc 14,62 (“Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes del cielo”) una mezcla de Dn 7,13-14; Sal 110,1, y Zac 12,10ss.

<sup>28</sup> Una variante del argumento se encuentra en Perrin (“Towards”, 26-27): la expresión “después de tres días” es claramente marcana, por lo cual no se remontaría a Jesús. Aparte de que la base para este argumento es de una validez muy dudosa, véase el tomo I, pp. 102-3, sobre el origen del lenguaje de Marcos.

<sup>29</sup> Perrin (“Towards”, 28) niega que *dei* (“tiene que”) de Mc 8,31 (I) proceda de Jesús, porque refleja apologética cristiana. Razonablemente, no se puede atribuir a Jesús vocabulario de claro origen apologético, puesto que es ajeno a su tiempo el contexto de tensión entre los cristianos y las sinagogas. Pero “tiene que” (o “es necesario que”), ¿fue expresado en relación con el plan de Dios, y no simplemente en un debate apologético? ¿O dimanaba originalmente del intento cristiano interno de entender las vicisitudes de su vida? La cuestión de la necesidad de lo predicho, importante al presentarlo como inevitable, es oportunamente estudiada bajo la rúbrica del uso de *dei*. Pero es probablemente una rúbrica muy limitada; Mowery (“Divine”) apunta que *dei* es sólo uno de los seis distintos modos lucanos de aludir a la intervención divina en la pasión.

no susceptible de retroversión al arameo, la lengua en que seguramente habló Jesús<sup>30</sup>, pero eso ocurre pocas veces. Jeremias, al defender la originalidad de Mc 9,31 (II), se apoya sobremanera en su habilidad para reconstruir el arameo subyacente<sup>31</sup>. Ahora bien, el criterio de la retroversión es válido sólo en cierta medida, por varias razones. El griego de la Septuaginta —un griego semitizado por contaminación con el hebreo o arameo objeto de la traducción— influyó en predicadores y escritores neotestamentarios. Por tanto, que las palabras de un dicho de Jesús en griego semitizado puedan ser traducidas al hebreo o al arameo no necesariamente prueba la existencia de un dicho semítico original. También es posible que el dicho surgiera ya en un griego semitizado. Jeremias llama la atención sobre un juego de palabras arameo en la predicción II con *bar 'enāšā' līdē bēnē 'enāšā'* (“el Hijo del hombre en manos de hombres”); pero el juego de palabras existe también en el griego de Mateo: *huios anthrōpou... eis cheiras anthrōpōn*. “Entregado en manos de” es una expresión semítica, pero aparece en los LXX. Convince mucho más la afirmación de Fitzmyer (“New Testament”, 146-49) de que difícilmente la expresión “el Hijo del hombre” pudo ser acuñada en griego y que seguramente representa el arameo (no hebreo) *br nš*<sup>32</sup>. Mas ni siquiera cuando es posible reconstruir un sustrato arameo verosímil se tiene la seguridad de que el dicho sea genuino: también los primeros seguidores de Jesús hablaban arameo.

Antes de sacar conclusiones sobre si Jesús hizo alguna de las predicciones que se le atribuyen en la tradición sinóptica, resulta oportuno considerar lo que puede aportar Juan a este respecto.

## B. Predicciones joánicas de la pasión y muerte de Jesús

El tratamiento de Juan será más breve que el de los sinópticos. Pero, con toda su brevedad, parecerá innecesario a quienes sostienen que el cuarto evangelio no puede decirnos nada sobre el Jesús histórico. Empecé este

<sup>30</sup> En el tomo I, p. 534, señalé la difícil retroversión al arameo de las frases griegas que desempeñan una función adjetival con respecto a “santuario” en la predicción de Mc 14,58: “Destruiré este santuario *hecho por manos* y en tres días construiré otro *no hecho por manos*”.

<sup>31</sup> El reconocimiento de sustratos arameos no es una ciencia exacta. Jeremias rechaza *dei* (“tiene que”) de la predicción I como un elemento posterior, mientras que para Black (“Son of Man”, 3) las frases construidas como la inicial de I no son de corte griego, sino semítico.

<sup>32</sup> Cito *br nš* porque, aunque las formas *br nš* o *br nš'* se encuentran en arameo posterior, no aparecen en el siglo I, como tampoco “el Hijo del hombre” con el significado de “yo”.

APÉNDICE con una referencia al "Seminario de Jesús"; en 1991, la prensa difundió la noticia de que una votación entre los miembros del seminario había puesto en evidencia que la mayoría de ellos no consideraban procedente de Jesús ni uno solo de los dichos recogidos en Juan.

El cuarto evangelio, como los sinópticos (A1, *supra*), contiene referencias a una muerte violenta, aunque las que menciono en este párrafo no son de gran utilidad para nuestro propósito. En Jn 1,29 el Bautista acoge la llegada de Jesús con la frase "He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo". Ya expliqué en el APÉNDICE II, B4, que en el evangelio esta designación relaciona la muerte de Jesús con la efusión de sangre del cordero pascual, un significado derivado de reflexión por los primeros cristianos sobre la muerte de Jesús en la Pascua (1 Cor 5,7). Pero, como señalé en *BGJI*, 58-63, éste no es necesariamente el significado más antiguo de la descripción de Jesús como un cordero; y, si tal descripción se remonta a Juan el Bautista, éste pudo haberse referido al cordero apocalíptico victorioso o acaso a la figura del siervo de Is 53,7, que era "como cordero llevado al matadero y como oveja delante de sus esquiladores". Mas para nuestros propósitos aquí, aunque Jesús acepta de modo tácito la designación, ésta no es parte de *su* predicción del propio destino. En Jn 2,19, él reta a los judíos: "Destruid este santuario, y en tres días lo levantaré"; y 2,21 nos revela que el santuario era su propio cuerpo. Sin embargo, una lectura entre líneas de 2,22 muestra que el evangelista está ofreciendo una interpretación posterior de un dicho enigmático (cf. tomo I, pp. 545-48) que en ningún caso es una clara predicción sino más bien un aviso de lo que sucederá si los adversarios de Jesús continúan con su proceder hostil.

Más importante en la descripción joánica es que llega un momento en el ministerio (proporcionalmente, en el punto donde los sinópticos empiezan a ofrecer frecuentes predicciones alusivas a una muerte violenta; cf. cuadro 12, *supra*) en que empieza a haber una serie de intentos por parte de "los judíos" y las autoridades jerosolimitanas de matar a Jesús (5,18; 7,1.25; 8,37.40.59; 10,31; 11,8), los cuales llegan a su culminación algún tiempo antes de Pascua en una reunión del sanedrín, que planea formalmente darle muerte (11,49-53). Muchos estudiosos reconocen que la mención joánica de varias visitas de Jesús a Jerusalén es más histórica que la simplificada relación marcana de un solo fatídico viaje a la ciudad santa. (Es históricamente probable que en esas ocasiones él encontrase oposición.) Así pues, en el cuarto evangelio, a medida que sus adversarios en Jerusalén se vuelven más y más agresivos, Jesús ve continuamente perfilada ante sí la posibilidad de una muerte violenta. Cuando él dice en Jn 10,15: "Yo doy mi vida por las ovejas", en la teología joánica está manifestando su soberanía sobre la muerte (10,17-18: "Nadie me la quita [i. e., la vida],

sino que la doy yo por mí mismo"); pero, en el nivel narrativo, la clase de muerte sobre la que Jesús teologiza es inevitable. De modo similar, cuando asocia con su propia sepultura el perfume con que María le unge los pies (12,3.7), su comentario refleja el conocimiento de lo va a suceder y el carácter inevitable de ello.

El elemento más importante en las predicciones joánicas del destino de Jesús está constituido por los tres dichos sobre el Hijo del hombre<sup>33</sup>:

- "Así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, tiene que ser levantado el Hijo del hombre" (3,14).
- "Cuando [vosotros, los judíos y los fariseos] levantéis al Hijo del hombre, entonces sabréis que YO SOY" (8,28).
- "Y cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (12,32). El evangelista comenta: "Había dicho [esto] significando de qué clase de muerte iba a morir" (12,33). A lo cual sigue una reacción hostil de los oyentes: "¿Cómo puedes decir que el Hijo del hombre tiene que ser levantado?" (12,34).

Que ese "levantar" supone muerte es evidente por la interpretación que el evangelista introduce para el tercer dicho. Que la muerte es consecuencia de la actividad de sus adversarios está implícito en el segundo. Que la muerte es por crucifixión se sugiere claramente en el primero (tiene que ser levantado en un poste para que todos puedan verlo) y se recalca en la explicación del tercero ("de qué clase de muerte iba a morir")<sup>34</sup>. Estamos, pues, ante predicciones. En la narración evangélica, el segundo y el tercero de esos dichos son formulados cuando ya ha habido intentos de acabar con Jesús, pero lapidándolo (8,59; 10,31; 11,8), no mediante la crucifixión. Además, "levantar" en estas declaraciones es también y ante todo exaltar, porque cuando esa acción se lleve a cabo todos reconocerán que Jesús es de Dios ("sabréis que YO SOY" en el segundo dicho) y serán atraídos a creer en él y ser uno con él (en el tercero)<sup>35</sup>. Jesús no sólo es alzado físicamente del suelo en la cruz, sino además eleva-

<sup>33</sup> Muchos comentarios a Juan tratan sobre el tema del Hijo del hombre joánico. Véase también R. Schnackenburg, "Der Menschensohn im Johannesevangelium", *NTS* 11 (1964-65) 123-37; S. Smalley, "The Johannine Son of Man Sayings", *NTS* 15 (1968-69) 278-301; J. Coppens, "Le Fils de l'homme dans l'évangile johannique", *ETL* 52 (1976) 28-81; F. J. Moloney, *The Johannine Son of the Man* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1978).

<sup>34</sup> Esto se confirma dentro del RP, en 18,31-32, cuando queda claro que Jesús no será ejecutado físicamente por los judíos, sino por los romanos (y que, en consecuencia, la pena será de crucifixión), "a fin de que se cumpliera la palabra que Jesús había dicho significando de qué clase de muerte iba a morir".

<sup>35</sup> G. C. Nicholson, *Death as Departure* (SBLDS 63; Chico, CA: Scholars Press, 1983) 75-144, pone muy de relieve el componente de exaltación.



do simbólicamente y de regreso a su Padre (cf. 17,11.13). También en este aspecto quiere Juan que sus lectores vean a Jesús anunciando lo que va a suceder. Porque cuando sea levantado en la cruz, José de Arimatea y Nicodemo, hasta entonces discípulos indecisos, mostrarán públicamente su condición de seguidores de Jesús y le darán una sepultura honorable, actuando como representantes de “todos” los que él habrá empezado a atraer hacia sí.

### C. Comparación entre Juan y los sinópticos, y conclusiones

A mi juicio, las tres predicciones joánicas (referidas aquí como dichos primero, segundo y tercero) están claramente relacionadas con las tres predicciones sinópticas de la pasión (I, II, III). Todas tienen como sujeto al “Hijo del hombre”. (Nótese que aunque Jesús dice “yo” en el tercer dicho, los oyentes entienden “Hijo del hombre”.) En el primer dicho hay un *dei* (“tiene que”) como lo había en la predicción I<sup>36</sup>. Mientras que en I, II y III de Marcos se anuncia la muerte de Jesús, sin precisar más, la predicción mateana III habla de crucifixión, como hace indirectamente el dicho tercero de Juan. En las predicciones sinópticas II y III, no se dice por quién será “entregado” Jesús, en tanto que en I se recalca que los agentes serán humanos, especificando quiénes; asimismo, en los dichos primero y tercero, Juan utiliza la forma pasiva “levantado” sin especificar el agente, pero en el segundo subraya la intervención humana (“Cuando *levantéis*”). Las tres predicciones sinópticas mencionan el triunfo final de Jesús (resucitará o será resucitado); las tres joánicas implican su exaltación hacia Dios. En cierto modo, éstas están menos desarrolladas que las sinópticas, porque lo que va a suceder es expresado sólo simbólicamente (“levantar”), sin los pormenores de aquéllas. Pero el efecto soteriológico, ausente de las tres predicciones sinópticas, está presente en los dichos de Juan: “entonces sabréis,” en el segundo; “atraeré a todos hacia mí”, en el tercero<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> El pueblo ha entendido un *dei* en el tercer dicho, aunque Jesús no lo ha pronunciado. ¿Debemos suponer que en el relato joánico los oyentes recuerdan el primer dicho e interpretan el tercero a través de él? ¿Indica esto que antes los tres estaban unidos en un mismo bloque de material?

<sup>37</sup> En otros lugares, al comparar Juan con los sinópticos (p. ej., en la multiplicación de los panes), encontré exactamente el mismo fenómeno. Conciérne a lo que podríamos considerar elementos primitivos y posteriores y contradice la tesis del simple préstamo: un copista habría tenido que crear elementos nuevos de estilo primitivo, así como incluir o excluir elementos posteriores.

¿Hacen probable estas similitudes que Juan derivara sus tres dichos de las tres predicciones sinópticas? ¿Leyó Mc 8-12 y, habiendo tomado I, II y III, decidió reformular esos textos con una fraseología totalmente simbólica y diseminarlos por su evangelio? Esto parece demasiado rebuscado. Una hipótesis más creíble, a mi juicio, es que ya en la etapa preevangélica había una colección de tres dichos donde se predecía la muerte y resurrección del Hijo del hombre y que las tradiciones marcana y joánica, o los mismos evangelistas, desarrollaron y utilizaron esos dichos independientemente<sup>38</sup>. Si posiblemente Dn 7 ofreció la base para la idea de que uno como un hijo de hombre sería maltratado por los representantes del mal pero finalmente conducido al triunfo y exaltado a presencia del Anciano de los Días, la forma marcana de las predicciones sobre el Hijo del hombre conservó en parte el vocabulario y las imágenes de Daniel (la entrega en manos del gobernador gentil y [quizá] la resurrección), pero omitió la exaltación de la figura de hijo de hombre al trono de Dios. La forma joánica, salvo el título derivado “Hijo de hombre”, no tiene nada de las imágenes daniélicas; en cambio ha conservado el sentido básico de exaltación. Ya vimos la probabilidad de una influencia del siervo doliente de Isaías en las predicciones marcanas. Muchos piensan que *hypsoun* (“levantar”) procede de Is 52,13: “Mi siervo será... levantado y exaltado sobremanera”<sup>39</sup>. Pero Schaberg (“Daniel”, 218) apunta que Dn 12,1 (LXX, no Teodoción) utiliza este verbo para la elevación del pueblo de Dios al final de los tiempos. En n. 24, *supra*, señalé que en el nivel del griego se puede establecer una conexión entre los LXX de Daniel e Isaías, los cuales utilizan el verbo *paradidonai*, contenido en las predicciones sinópticas de la pasión; también es posible relacionar los LXX de Daniel e Isaías, los cuales emplean el verbo *hypsoun*, que aparece en las predicciones joánicas<sup>40</sup>. Esta clase de reflexión escritu-

<sup>38</sup> Létourneau (“Quatrième”) muestra cómo este desarrollo conecta con las respectivas teologías de los dos evangelios. En Marcos, además de alertar a los discípulos sobre el futuro de su maestro, las tres predicciones, con su concentración en el sufrimiento, enseñan a los discípulos que, si quieren seguir a Jesús, habrán de compartir su suerte. En Juan, la concentración en los tres dichos relativos a levantar a Jesús enseña la relación entre su exaltación y la fe que lleva a salvarse.

<sup>39</sup> En los LXX tenemos “Mi siervo será levantado y glorificado a más no poder”; y, ciertamente, la glorificación de Jesús es un tema importante en Juan.

<sup>40</sup> Ha habido un intento de situar el origen de *hypsoun* de Juan en una forma pasiva del arameo *zqp*, que en Esd 6,11 significa “empalar” (de ahí “crucificar”) y en arameo posterior (siríaco) “levantar, exaltar”. En tal caso, Juan habría jugado con ambos sentidos al referir en griego que Jesús fue levantado en la cruz. En un solo verbo habría resumido el tipo de fórmula que Hechos aplica a los discursos apostólicos: vosotros lo crucificasteis, pero Dios lo exaltó (cf. Hch 2,32.36; 5,30-31). Se necesitan, sin embargo, más pruebas de que en el siglo I la raíz aramea *zqp* tenía ambos significados y de que Juan trabajó sobre una base aramea.

rística que conecta pasajes (junto con los respectivos enfoques teológicos de los evangelistas<sup>41</sup>) acaso condujo desde un esquema común premarcano de tres predicciones a lo surgido independientemente en Marcos y Juan.

Pero ¿por qué ambas tradiciones habrían trabajado con Daniel e Isaías? ¿Existía ya en la etapa preevangélica tal tendencia, remontándose acaso a unos cristianos que aún no empleaban el griego o incluso al mismo Jesús? Relacionada con esto se halla la cuestión antes planteada y dejada sin resolver: ¿había en la base de las tres predicciones una sola o varias? Pese a las afirmaciones efectuadas con seguridad en algunos estudios eruditos sobre las predicciones de la pasión, interrogantes como el apuntado requieren una precisión que acaso ni siquiera nuestros modernos métodos de investigación puedan ofrecer. Voy a limitarme, pues, a enumerar algunas conclusiones generales que me parecen convincentes.

Un sólido dato histórico es que Jesús era asociado con Juan el Bautista y que éste fue ejecutado por Herodes (Antipas) porque su predicación lo había convertido en una figura peligrosa. De algún modo, el ministerio público de Jesús estuvo conectado con el del Bautista en su etapa final. ¿No pudo haber llegado Jesús al convencimiento de que su propia predicación iba a acarrearle un final violento similar?

Es muy posible que él expresase esa previsión. El examen de las tres predicciones sinópticas y los tres dichos joánicos sobre el Hijo del hombre, así como de las predicciones alusivas, más numerosas y menos detalladas (cuadro 12, *supra*), muestra que tales anticipaciones de su destino eran atribuidas a Jesús ampliamente y en un lenguaje muy variado. Sólo una pequeña proporción de ese lenguaje tiene claramente su origen en los RP. Por eso difícilmente se puede sostener que todas las predicciones hayan sido efectuadas *a posteriori*, desde el conocimiento que los evangelistas tenían de lo ocurrido a Jesús. Tampoco es fácil ver cómo todas esas formulaciones se pueden reducir a una sola predicción básica. Considero, por tanto, muy improbable la tesis de que ninguno de esos dichos anunciadores de una muerte violenta procede de Jesús. Es obvio que los primeros predicadores cristianos ampliaron e intensificaron el tema del conocimiento previo del plan divino; pero cuesta concebir que se crease tanto sin ninguna base en Jesús mismo. Ahora bien, como la continuidad desde las predicciones originales suyas hasta las conformadas por la predicación cristiana primitiva seguramente produjo semejanzas en motivos y expresiones, resulta muy difícil determinar qué forma de qué dicho es o no de Jesús.

<sup>41</sup> Véase n. 17, *supra*, sobre la idea de Black de que el estrato preevangélico pudo asemejarse más a la forma final de Juan que a la de Marcos.

Algunas de esas muchas predicciones reflejan descripciones veterotestamentarias del justo que sufre y es perseguido por los malvados. Indudablemente, los primeros cristianos utilizaban la Escritura para reflexionar sobre la muerte de Jesús; pero tampoco hay razón de peso para dudar que Jesús se sirvió de la Escritura para interpretar su papel en el plan de Dios. A fin de cuentas, “el reino de Dios” es lenguaje de Daniel. Concretamente, algunas actividades parecen concebidas a propósito para evocar a los profetas de antaño, como Elías y Eliseo<sup>42</sup>; y Jesús seguramente sabía que, al predicar la palabra de Dios, ellos habían puesto en peligro sus vidas atrayéndose la hostilidad de los dirigentes. También se puede dar por seguro su conocimiento de que las críticas de Jeremías contra las autoridades jerosolimitanas condujeron a una maquinación para cerrarle definitivamente la boca (Jr 26; 37-38). En el pensamiento judío de la época de Jesús, la mayor parte de los profetas habían perecido a manos de autoridades hostiles (Lc 11,50-51; 13,33; cf. *Las vidas de los profetas*). Con ocasión de viajes a Jerusalén durante su ministerio, más de una vez debió de entrar Jesús allí en conflicto con las autoridades, y su conocimiento de la Escritura debió de hacerle ver que lo esperaba un destino de profeta si continuaba con su retadora predicación<sup>43</sup>. Sus reflexiones bíblicas sobre el propio futuro quizá orientaron las reflexiones bíblicas más detalladas de sus seguidores después de su muerte. No es, pues, disparatado pensar que Jesús pudo haber utilizado Daniel e Isaías en esas reflexiones. Paradójicamente, sin embargo, puede ser imposible determinar con precisión cuánto uso de esos libros veterotestamentarios atestiguado en el NT proviene del mismo Jesús.

Si él previó una muerte violenta a manos de sus adversarios, si habló de sus provisiones y las expresó en lenguaje bíblico, ¿con cuánto detalle describió la suerte que lo aguardaba? Por un lado, sólo las tres predicciones sinópticas (I, II, III) son relativamente detalladas, lo cual lleva a sospechar que Jesús no entró en pormenores al predecir un final violento. Mas, por otro lado, permítaseme señalar que una figura profética judía que conociese la situación política y religiosa en el primer tercio del siglo I bien podría haber dado algunos detalles al exponer sus provisiones. Si Jesús esperaba tener problemas en Jerusalén, seguramente sabía que no serían ajenos a ellos los jefes de los sacerdotes. Éstos habían dado prueba de su violencia contra los samaritanos, los fariseos y el Maestro de Qumrán, en sucesos que eran ya his-

<sup>42</sup> Curaciones, resucitaciones, multiplicación de panes, ejercicio de poder sobre tempestades. (Sobre el no fácil rechazo de los milagros de Jesús, cf. *NJBC* 78,20; 81,96.103-9.) Los trabajos de Davies, Downing y Gnlika (cf. la BIBLIOGRAFÍA, *infra*) sobre la posibilidad de que Jesús se viera a sí mismo como un profeta mártir pueden suministrar la clave para entender el conocimiento por Jesús de su destino.

<sup>43</sup> Gnlika, *Jesu*, cree que esto contribuyó a que Jesús viera su muerte como salvífica.

toría en tiempos de Jesús. Josefo presenta al sumo sacerdote secundado por un consejo o sanedrín en sus acciones; por consiguiente, la inclusión de ancianos y escribas en las generalizaciones de Jesús sobre sus adversarios no carece de verosimilitud. (Por supuesto, debemos tener en cuenta que la agrupación de ancianos, jefes de los sacerdotes y escribas, con sus variaciones, corresponde a un esquema establecido en los RP; pero esto no significa que tal agrupación no sea histórica. Si realmente un sanedrín deliberó sobre qué hacer con Jesús, ese sanedrín estaría compuesto de diferentes clases de miembros.) De hecho, si Jesús conocía Jr 26; 37-38 con su repertorio de sacerdotes, profetas y príncipes unidos en pedir el castigo y hasta la muerte del profeta, bien podía haber añadido a los jefes de los sacerdotes otros grupos hostiles, al predecir de qué parte habría de sufrir violencia. ¿Previo también la participación de los gentiles (romanos)? Si Jesús “subía” a Jerusalén sólo con ocasión de fiestas, quizá conocía la probabilidad (corroborada por Josefo) de que el prefecto estuviera en la ciudad precisamente cuando los jefes de los sacerdotes intensasen deshacerse de él. Josefo indica que en tales ocasiones debían tratar con el gobernador romano, y la visión apocalíptica de Jesús en su anuncio del reino podía servirles para dirigir contra él la acción de la autoridad gentil. En cuanto a la predicción (III) de las burlas, los salivazos y los azotes, las referencias veterotestamentarias de la persecución del justo guiaron las descripciones de la violencia infligida a Jesús en los RP. Si él pensaba que iba a sufrir a manos de sus enemigos, ¿de qué modo podía haber concebido su sufrimiento sino con el lenguaje y las imágenes del AT? Hechas estas observaciones, permítaseme reiterar que muy raramente (en algunos casos, sólo una vez) se encuentran esos detalles en las declaraciones de Jesús sobre el propio destino. Con este párrafo he querido simplemente recordar que un Jesús que no hubiese pensado acerca de ninguna de estas cosas habría sido una rareza.

Aunque la capacidad de anticipar el futuro podía haberla obtenido en parte de leer los signos de los tiempos y más de reflexionar sobre lo ocurrido en el pasado a los profetas y a los justos, no haríamos justicia a una figura tan imbuida de Dios como Jesús si racionalizásemos en exceso la fuente de su convicción de que sería rechazado y moriría de modo violento pero al final saldría triunfante. Con independencia de aquello que lo llevase al conocimiento de su destino, seguramente atribuía su convencimiento sobre esta cuestión a su condición de enviado de Dios para el anuncio del reino. Puedo entender la perspectiva —aunque no la comparto— de quienes niegan que Jesús desempeñara tal papel en relación con Dios. Más incomprensible encuentro la posición de quienes, aun reconociéndolo como enviado, no conciben que Jesús se manifestara jamás respecto a dónde iba a conducirlo esa función. Proclamar el reino implicaba tener convicciones sobre cómo se produciría su llegada; y, para al-

guien que relacionaba con ella su propia actividad<sup>44</sup>, entre esas convicciones habría algunas relativas a su propio destino, y que relacionaría con el Dios cuyo reino él anunciaba.

Acabo de emplear la palabra “convicciones”; antes he hablado de “previsión” en el sentido de algo esperado. Oberlinner, quien ha dedicado un libro a esta cuestión, probablemente admitiría esos términos bajo su rúbrica alemana *Todeserwartung*, que, según él subraya, no necesariamente supone certeza sobre su muerte (*Todesgewissheit*) por parte de Jesús. Pienso Oberlinner que Jesús esperaba una muerte violenta y se expresó en tal sentido; no era, por tanto, un suceso que para él y sus discípulos pudiera acontecer inopinadamente. Pero Jesús no estaba seguro de lo que iba a pasar: tenía una idea de lo que posiblemente sucedería, no un esquema absolutamente fijo de los acontecimientos. Yo, por mi parte, no veo modo de determinar la medida en que su relación con Dios en el cielo pudo llevar a Jesús de la previsión a la presciencia, y es posible que ni él mismo hubiera dado respuesta a esta cuestión. En cualquier caso, un juicio matizado está más en consonancia con las probabilidades que un voto negativo en el sentido de que Jesús no hizo (ni quizá hubiera podido hacer) ninguna de las predicciones que se le atribuyen.

## Bibliografía

La mayor parte de los libros sobre cristología neotestamentaria cuentan con una sección dedicada al estudio de estas predicciones, caso, por ejemplo, de Fuller, Hahn y Tödt.

BASTIN, M., *Jésus devant sa Passion* (LD 92; París: Cerf, 1976).

BLACK, M., “The ‘Son of Man’ Passion Sayings in the Gospel Tradition”, *ZNW* 60 (1969) 1-8.

BORG, M. J., “The Jesus Seminar and the Passion Sayings”, *Forum* 3 (2; 1987) 81-95.

BUTTS, J. R., “Passion Apologetic, the Chreia, and the Narrative”, *Forum* 3 (3; 1987) 96-127, esp. 107-11.

<sup>44</sup> Como señalé al comienzo de este APÉNDICE, otra cuestión es cómo la visión que Jesús tenía de su destino fue relacionada con el valor soteriológico atribuido a su muerte por los primeros cristianos. Afirmaban que murió por todos, por los pecados, como medio de redención o justificación o salvación, etc. ¿Pensaba él en alguna de esas categorías, o de algún modo relacionaba su muerte con la venida del reino (Mc 14,25)? Hay una ingente cantidad de escritos sobre el significado teológico de la muerte de Jesús (\$1, n. 32); pero conviene apuntar que, a juicio de Léon-Dufour (*Face*, 168-71), no es históricamente demostrable que Jesús declarase que iba a morir para salvar al mundo del pecado: esa salvación la dejó en manos de Dios. Segalla (“Gesù”) considera las implicaciones de esa opinión demasiado minimalistas para una cristología válida.

- DAVIES, P. E., "Did Jesus Die as a Martyr Prophet?", *BR* 2 (1957) 19-30; 19 (1974) 34-47.
- DOWNING, J., "Jesus and Martyrdom", *JTS* NS 14 (1963) 279-93.
- FARMER, W. R., "The Passion Prediction Passages and the Synoptic Problem: a Test Case", *NTS* 36 (1990) 558-70.
- FEUILLET, A., "Les trois grandes prophéties de la Passion et de la Résurrection des évangiles synoptiques", *RThom* 67 (1967) 533-60; 68 (1968) 41-74.
- FITZMYER, J. A., "The New Testament Title 'Son of Man' Philologically Considered", en *FAWA*, 143-60.
- FULLER, R. H., "The Son of Man Came to Serve, Not to Be Served", en F. A. Eigo (ed.), *Ministering in a Servant Church* (Proceedings of the Theology Institute of Villanova Univ., 1978) 45-72.
- , "The Son of Man: a Reconsideration", en D. E. Groh / R. Jewett (eds.), *The Living Text* (Honor of E. W. Saunders; Latham, MD: University of America, 1985) 207-17, esp. 211-13.
- GNILKA, J., *Jesu ipsissima mors. Der Tod Jesu im Lichte seiner Martyriumsparänese* (München: Minerva, 1983).
- JEREMIAS, J., *New Testament Theology* (Londres: SCM, 1971), esp. 276-99; trad. española: *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2001).
- KITTEL, G., "Jesu Worte über sein Sterben", *Deutsche Theologie* 3 (1936) 166-89.
- LÉTOURNEAU, P., "Le quatrième évangile et les prédictions de la passion dans les évangiles synoptiques", en *DJS*, 579-86.
- LINDARS, B., *Jesus Son of Man* (Londres: SPCK, 1983), esp. 65-84.
- MARSHALL, I. H., "The Son of Man in Contemporary Debate", *EQ* 42 (1970) 67-87.
- MOUSON, J., "De tribus praedictionibus Passionis apud Synopticos", *Collectanea Mechliniensia* 40 ó 25 NS (1955) 709-14.
- OBERLINNER, L., *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu* (SBB 10; Stuttgart: KBW, 1980).
- PERRIN, N., "Towards an Interpretation of the Gospel of Mark", en H. D. Betz (ed.), *Christology and a Modern Pilgrimage* (Claremont, CA, 1971) 1-78, esp. 14-28.
- , "The Use of (*para*)*didonai* in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament", en E. Lohse (ed.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (J. Jeremias Festschrift; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) 204-12.
- PESCH, R., "Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte", en R. Pesch / R. Schnackenburg (A. Vögtle Festschrift; Friburgo: Herder, 1975) 166-95.
- SCHABERG, J., "Daniel 7,12 and the New Testament Passion-Resurrection Predictions", *NTS* 31 (1985) 208-22.
- SCHMITHALS, W., "Die Worte vom leidenden Menschensohn", en *TCSCD*, 417-45.
- STRECKER, G., "The Passion- and Resurrection Predictions in Mark's Gospel", *Interpretation* 22 (1968) 421-42; orig. alemán en *ZTK* 64 (1967) 16-39.
- TAYLOR, V., *Jesus and his Sacrifice: A Study of the Passion-sayings in the Gospels* (Londres: Macmillan, 1937).
- , "The Origin of the Markan Passion-sayings", en *New Testament Essays* (Londres: Epworth, 1970) 60-71 (Art. Orig. 1955).
- TODT, H. E., *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Filadelfia: Westminster, 1965), esp. 141-221.
- WHITELEY, D. E. H., "Christ's Foreknowledge of His Crucifixion", en *StEv* I, 100-14.
- WILLAERT, B., "La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les Synoptiques", *ETL* 22 (1956) 24-35.

## Apéndice IX

### La cuestión de un relato de la pasión premarcano \*

por Marion L. Soards

Profesor de Estudios Neotestamentarios  
Seminario Teológico Presbiteriano de Louisville

En años recientes se ha escrito mucho sobre las fuentes del RP, reflejando opiniones fundamentalmente diferentes. De un lado hay especialistas que sostienen que Marcos disponía de una fuente primitiva para el RP, la cual él utilizó sin introducir prácticamente modificaciones; de otro lado están quienes entienden que Marcos creó el RP sirviéndose de diversas tradiciones independientes y no utilizó un RP continuo primitivo, y entremedias encontramos diversos puntos de vista. Esa gama de opiniones está representada por las posiciones enumeradas seguidamente. E. Linne-mann (*Studien*) recurre a la historia de la redacción (*Redaktionsgeschichte*) para llegar a la conclusión de que la forma continua del RP debe atribuirse al mismo evangelista, y, como mucho, debemos hablar del empleo por Marcos de varias tradiciones distintas al construir el relato. J. Ernst ("Pas-sionserzählung") cree que 1 Cor 15,3-4 traza el curso de los aconteci-mientos del RP original: muerte → sepultura → resurrección. Concluye que ese esquema original se encuentra en Marcos desde 15,30b hasta 16,8 (menos elementos redaccionales). R. Pesch (*Markus*) ve en el material comprendido entre Mc 8,27 y 16,8 el RP premarcano; éste consta de treinta y nueve unidades narrativas, hábilmente ordenadas en trece grupos

\* Nota de R. E. Brown: El contenido de este apéndice fue publicado como artículo en *Biblehashyam* 11 (1985) 144-69. El profesor Soards actualizó ese estudio y permitió que yo lo adaptara al conciso estilo de mi comentario y lo abreviara eliminando duplicaciones bibliográficas y de otro género. Naturalmente, la forma final fue sometida a su aprobación. Sobre mi valoración de su trabajo, cf. tomo I, p. 125.

de tres relatos. W. Schmithals<sup>1</sup> opina que un solo documento básico (*Grundschrift*) subyace a todo el evangelio y que, por tanto, el RP premarcano debe ser considerado como una parte de esa obra primitiva unificada.

Puesto que las opiniones de los especialistas varían considerablemente respecto a las dimensiones del RP premarcano, es necesario fijar la sección que será objeto de atención en este APÉNDICE. Voy a estudiar el material de Marcos desde el arresto de Jesús en Getsemaní hasta su muerte y sepultura, esto es, desde 14,32 hasta 15,47<sup>2</sup>. Ese estudio comprende cuatro secciones principales:

- A. Relación de especialistas (treinta y cinco) y obras, con un resumen del método de trabajo de cada uno
- B. Cuadro 14, donde se indican los versículos que esos estudiosos<sup>3</sup> atribuyen al RP premarcano<sup>4</sup>
- C. Métodos/criterios para determinar la configuración (o inexistencia) del RP premarcano
  1. Paralelos
  2. Tensiones internas
  3. Vocabulario y estilo
  4. Temas teológicos y motivos literarios
  5. Grupos conceptuales
- D. Conclusiones: evaluación de los orígenes del RP, e implicaciones

## A. Relación de especialistas y obras

Las opiniones de los especialistas incluidos en esta relación se encuentran representadas en la sección B (cuadro 14). Tras el nombre del autor y

<sup>1</sup> *Das Evangelium nach Markus*, 2 vols. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament; Gütersloh: Mohn, 1979).

<sup>2</sup> En este comentario, Brown empezó con Mc 14,26, por lo cual su sección introductoria §5, correspondiente a Mc 14,26-32, no figura en el cuadro 14 de mi APÉNDICE.

<sup>3</sup> De los treinta y cinco, sólo Mohr no está incluido (por razones que se explicarán). Pero en ese grupo tampoco figuran otros destacados especialistas en Marcos, como J. Gnllka, E. Güttgemanns, M.-J. Lagrange, E. Linnemann, E. Lohmeyer y J. Schniewind, no porque los respectivos trabajos no sean útiles, sino porque su enfoque y estilo imposibilitaban ofrecer sus conclusiones en el cuadro 14, concebido para el presente análisis. Véase también *PMK*, dado que algunos autores que colaboraron en esa obra figuran entre los del cuadro. Sus posiciones indicadas en él son las que adoptaron en *PMK*.

<sup>4</sup> También F. Neirynek ("Redaccional", 144-62) ofrece oportunamente en listas el texto redaccional de Marcos como es descrito por Gnllka, Pesch y otros.

el título de la correspondiente obra<sup>5</sup> se indica la hipótesis, el método y las conclusiones de ese estudio.

Las palabras "fuente" y "tradición", que aparecerán a lo largo del APÉNDICE, suelen ser empleadas con ambigüedad al hablar del RP marcano. Aquí, "fuente" designa un material, oral o escrito, que existía en forma ya prácticamente fija antes de su utilización por Marcos, y "tradición" hace referencia a material breve y probablemente en forma no fija antes de que Marcos lo empleara. Por ejemplo, en lo tocante a las negaciones de Pedro (§27, tomo I) hay cuando menos tres modos distintos de explicar la presencia de ese episodio en Marcos. Primero: es una creación puramente marcana. Segundo: Marcos oyó la *tradición* de que Pedro había negado a Jesús y la desarrolló en forma de relato. Tercero: habiendo llegado a él una referencia detallada de las negaciones de Pedro, incorporó esa *fuentes* a su evangelio, para lo cual efectuó las convenientes modificaciones.

H. ANDERSON, *The Gospel of Mark* (New Century Bible; Londres: Oliphants, 1976), postula una fuente premarcana extensa y con una historia de tradiciones discernible, a la que Marcos añadió toques redaccionales. Su atención a diferentes temas del RP marcano (algunos relacionados con aspectos perceptibles en otros lugares del evangelio), a torpes conexiones en la narración y al lenguaje y estilo (incluida la estructura) permite a Anderson delimitar la redacción de Marcos y las distintas tradiciones que componen su RP.

E. R. BUCKLEY, "Fuentes", piensa que al RP marcano subyacen dos fuentes principales. La fuente A era una narración histórica básica, y la fuente B estaba constituida por una serie de piezas más breves e independientes, que fueron intercaladas en la fuente A. Esta teoría es semejante en esencia a la de Taylor (véase *infra*) aunque anterior a ella.

R. BULTMANN, *BHST*, opina que Marcos basó su RP en un relato más antiguo, "que refería muy brevemente el arresto, la condena por el sanedrín y Pilato, el camino hacia el lugar de la crucifixión, la crucifixión misma y la muerte" (p. 279). Analiza cada perícopa de la pasión para determinar si es continua con los otros elementos del RP o si se trata de una tradición independiente que fue incorporada más tarde al RP original.

<sup>5</sup> Se emplean títulos abreviados para obras ya citadas en las bibliografías del comentario, sobre todo en la parte de la BIBLIOGRAFÍA GENERAL que trata sobre el RP marcano (§3, parte 2ª).

Sobre la cuestión de hasta qué punto conocía Marcos el conjunto desarrollado (el RP original, más las adiciones efectuadas en él) piensa Bultmann que es secundaria y no puede ser dilucidada con ninguna certeza. Al decidir sobre las dimensiones y el contenido del RP original, Bultmann percibe tradiciones paralelas en otros materiales tradicionales, duplicados dentro de perícopas, motivos apologéticos y teológicos, rasgos legendarios, elementos redaccionales y explicativos y tensiones internas en el texto.

J. CZERSKI, "Passion" examina el RP de Marcos desde la perspectiva crítico-formal (véase Bultmann). Propone un RP premarcano desarrollado en cuatro etapas: 1) muerte y sepultura; 2) proceso ante Pilato y crucifixión; 3) proceso en el sanedrín y episodio del sepulcro vacío, y 4) adición de tradiciones e incidentes suplementarios.

M. DIBELIUS, *From* (véase también *The Message of Jesus Christ* [Nueva York: Scribners, 1939]), cree que Marcos tomó en su totalidad un RP preexistente y que la crítica debe desechar como secundarias las partes o escenas del actual RP marcano que tienen nexos *artificiales* con el relato, es decir, esas partes que están en tensión con los materiales que las rodean (ya sea rompiendo la continuidad del contexto inmediato o dificultando la secuencia narrativa del conjunto).

J. R. DONAHUE, *Are You*, sostiene que la creación desempeñó un papel principal en la formación de este RP (p. ej., Marcos compuso la escena del proceso en el sanedrín y la intercaló en el relato de las negaciones de Pedro). Donahue utiliza la crítica de la redacción y de la composición para argumentar que Marcos se sirvió al menos de dos tradiciones premarcanas independientes distintas al componer el *primer* RP. Una era una tradición apologética basada en textos veterotestamentarios; la otra, una tradición histórica en la que se conducía a Jesús ante el sumo sacerdote. Fueron combinadas de manera completamente marcana para producir 14,53a-65. Donahue recurre a observaciones sobre lenguaje, estilo, estructura, elementos recurrentes y temas teológicos para separar tradición de redacción.

D. DORMEYER, *Passion*, mediante estadísticas de vocabulario y críticas de estilo, junto con la detección de temas teológicos, pone de manifiesto la existencia en Mc 14,1-16,8 de tres estratos claros, distintos, separables. Primero hubo un antiguo relato martirial formado en torno a un núcleo histórico. Luego, ese relato fue popularizado con la adición de diálogos y ampliaciones legendarias que imitaban biografías de profetas.

Por último, Marcos añadió al relato primitivo versículos de material paréntico.

J. ERNST, "Passionserzählung", toma la primitiva confesión cristiana de 1 Cor 15,3-4 como punto de partida para conocer la pasión de Jesús y traza una secuencia: muerte → sepulcro → resurrección. A su entender, Mc 15,20b-16,8 contiene el núcleo premarcano (NP) que sigue a esa secuencia. El núcleo lo separa Ernst de los elementos redaccionales marcanos analizando los componentes teológicos y mostrando, a partir del estilo y de la composición, que ciertos elementos narrativos son secundarios.

F. C. GRANT, *The Earliest Gospel* (Nueva York: Abingdon-Cokesbury, 1943), y *The Gospels: Their Origin and Their Growth* (Nueva York: Harper, 1957), trabaja esencialmente como un crítico de las formas, centrándose en la continuidad del RP en su conjunto y planteándose la cuestión de si las distintas perícopas pudieron tener o tuvieron una existencia independiente fuera del contexto del RP. Tanto en el método como en las conclusiones, la posición de Grant es casi idéntica a la de Dibelius. Sostiene que Marcos tomó en su totalidad un RP premarcano y lo expandió realizando adiciones. Aparte de los versículos indicados en el cuadro 14, el RP premarcano incluía, según Grant 14,1-2.10-11.17-18a.21-27.29-31.

S. E. JOHNSON, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark* (Nueva York: Harper & Brothers, 1966), llama la atención sobre la "considerable coincidencia" entre los especialistas en lo tocante a qué pasajes asignar al RP premarcano. Tras referirse a la obra de Grant y a la de Dibelius, enumera los versículos de Marcos que formaban parte de ese RP anterior: 14,1-2.10-11.17-18a.21-27.29-31.43-53a; 15,1-15.21-22.24a.25-27.29a.32b-37.39. Johnson no descarta que tal RP fuera leído junto con el AT en actos de culto de los primeros cristianos.

W. KELBER, KKS, emplea un enfoque similar al de Donahue (cf. *supra*). Encuentra "algún vislumbre de tradición premarcana" (p. 539); pero, estudiando Mc 14,32-42 desde la perspectiva terminológica, temática, estructural y teológica, llega a la conclusión de que "Marcos no es simplemente el adaptador, sino en cierto grado el autor y creador del relato de Getsemani" (p. 540).

E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 3; Tubinga; Mohr, 1950) dice seguir a Bultmann en la afir-

mación de que existió un RP premarcano. Distingue entre la narración básica y continua de ese RP y las ampliaciones, algunas de las cuales eran “relatos ya existentes”, mientras que otras consistían en “creaciones nuevas”.

A. KOLENKOW, “Trial”, analiza Mc 15,1-20a centrándose en 1) material del relato para el que Marcos no prepara al lector, y 2) la estructura esencial de la pieza. El método y las conclusiones de Kolenkow son similares a los de Kelber y Donahue por cuanto ponen de relieve la composición de Marcos en vez de las fuentes premarcanas.

K. G. KUHN, “Jesús”, estudiando la escena de Getsemaní a la luz de temas y motivos teológicos, puede distinguir dos fuentes que fueron empleadas en la formación de Mc 14,32-42. Una era cristológica y hablaba de “la hora”; la otra era parenética y hablaba de “la copa”.

W. L. LANE, *The Gospel according to Mark* (New International Commentary on the NT; Grand Rapids: Eerdmans, 1974), como los primeros críticos de las formas, piensa que Marcos disponía de una fuente primitiva, que él tomó prácticamente tal cual. Luego, “optó por enriquecerla con tradiciones paralelas o complementarias y desarrollar para ella algunos temas” (p. 485). En la reconstrucción de cómo se hizo esto, Lane emplea tradiciones paralelas de Pablo y de Hechos y se pregunta si una determinada perícopa pudo tener originalmente una existencia independiente fuera del RP.

X. LÉON-DUFOUR, “Passion”, tras echar un vistazo a las opiniones de varios estudiosos relativas al contenido del RP premarcano, examina en detalle y con aprobación la posición de Taylor. También se refiere a Buse, “St John... Marcan”, que señala sorprendentes paralelos entre el cuarto evangelio y el estrato B (no el A) del RP premarcano tal como lo distingue Taylor. Es, por tanto, permisible dudar de que el estrato A ofrezca el RP primitivo. Analizando cada RP canónico en su individualidad y en comparación con los otros, Léon-Dufour concluye que hay cierto grado de independencia en cada uno de ellos, pero que Mateo y Marcos compartieron una fuente común con Lucas y Juan. Bajo los cuatro RP unidos por parejas distingue un relato primitivo, oral o escrito, que los mismos evangelistas transformaron con la incorporación de tradiciones orales pertinentes. Aunque Léon-Dufour no ofrece una reconstrucción precisa, define los límites generales del “relato primitivo”: el Señor abandonaba la sala donde había celebrado la última cena; sufría arresto en el monte de los Olivos; pasaba de manos del sumo sacerdote a las de Pilato; era con-

denado a muerte y crucificado. El relato concluía con la sepultura y, probablemente, una aparición. Hasta donde puedo discernir consistía en 14,3-9.22-25.32-42.47-52.54.65.66-72; 15,2.6-14.16-20.25.27.31-33.38.40-41.47.

R. H. LIGHTFOOT, *History and Interpretation in the Gospels* (Nueva York: Harper, 1934), se centra en Mc 14,1-16,8 y emplea la crítica de las formas para identificar desarrollos posteriores más allá del RP premarcano. Los criterios que utiliza en esa operación son similares a los de Bultmann.

D. LÜHRMANN, *Markus*, sigue a J. Becker y T. A. Mohr en subrayar la existencia de coincidencias notables por su extensión entre los RP marcano y joánico. Insiste en la importancia de esos paralelos, puesto que el evangelio de Juan es por lo demás independiente de los sinópticos y muestra una diferente interpretación teológica del significado de la pasión. Lührmann concluye que, necesariamente, alguna fuente compartida subyace a tales similitudes; pero al discernir el contenido del RP preevangélico es preciso tener en cuenta que, en vez de recogerlo tal cual, Marcos lo adaptó para integrarlo totalmente. Lührmann le atribuye los siguientes versículos: 14,1.3-9.17-20.27.29-56.60-61a; 14,63-15,29a; 15,32b-38; 15,40-16,6.8a.

W. MOHN, “Gethsemane”, utiliza los instrumentos de la crítica redaccional (véase Donahue y Kelber) para elaborar la tesis de que un original (*Vorlage*) apocalíptico con énfasis en “la hora” y en el “sueño” subyace a la actual escena de Getsemaní.

T. A. MOHR, *Markus*, investiga las bases históricas, tradicionales y teológicas del RP marcano mediante cuidadosa comparación de los RP marcano y joánico. Concluye que Marcos empleó una fuente importante que ya había sufrido una revisión. La reconstrucción de la fuente efectuada por Mohr (subdividiendo versículos como a, b, c y luego subdividiéndolos de nuevo como aa, ab, ba, etc.) alcanza tal complicación que no puede ser representada en la sección B, *infra*, por lo cual sus resultados son enumerados aquí tal como él los ofrece: 14,1-2 (en parte), 3.4.5a.6aa.8b, 7ac.9ac; 11,1aa (hasta *Hierosolyma*), 8.9a (en parte), 9b,10 (en parte), 11ab.15abb.16.[19]; 14,18a (en parte), 18ba.20b.21c.22-23.24 (sin *tēs diathēkēs*), 25.32.33.34.35a.36 (sin *ho patrēr*), 37 (sin bb), 38-39.40aba.42a.43 (en parte), 45.46.47.50.51-52.53a.55-56.61b (sin *palin* y probablemente con inserción de *kai*), 62.63-64.65b; 15,1 (en parte), 3.2.6.9.11.7.12 (sin *hon legete*), 13.15 (sin *boulomenos* y con inclusión de

*poiēsai*), 16aa.16b.17.18 (en parte), 19.20a (hasta *autou*), 20b-22a.24.26-27.34a (sin *tē enatē hora*), 36a.37b.40, 42b.43.45b.46.47; 16.1.2.3.4a.5.8a (hasta *mnēmeiou*), a lo que sigue un relato de la aparición a María Magdalena similar al de Jn 20,11b-18.

M. MYLLYKOSKI, *Letzten Tage*, analiza el RP marcano desde la perspectiva de las palabras y las frases y, yendo más allá, se fija particularmente en el hilo narrativo (*Erzählfaden*) que unifica los diferentes elementos del relato. Tras cuidadosas lecturas complementarias de Marcos y Juan (y de los otros evangelios), afirma que tensiones y repeticiones dificultan la continuidad narrativa y hacen pensar en un RP premarcano. Myllykoski distingue entre el estrato más antiguo del RP y el RP ampliado que Marcos y Juan habrían utilizado como base para los suyos. (El significado de los asteriscos se explica en p. 1753, *infra*.) La tradición de la pasión más antigua comprendía (Marcos) 11,11\*.15c.27b\*.28\*; 14,58\*; 14,1-2\*.10-11\*.17\*26\*.43\*.45\*.46-47\*.50.53a.61b\*.62a.65ca\*; 15.1\*.3\*.2\*.15b.19a\*.20b-22a.23-24a.27.26. La fuente ampliada de la pasión (con el material de la tradición más antigua entre corchetes) contenía: 11,8-10\* [11,11\*.15c.27b\*.28\*; 14,58\*; 14,1-2\*]; 14,3-8\* [14,10-11\*]; 14,17-20\*.27a.29-31\*.33-36\*.41-42\* [14,43\*.45\*.46-47\*.50.53a]; 14,54\* [14,61a\*.62a.65ca\*]; 14,66-72\* [15,1\*.3\*.2\*]; 15,6-15a\* [15,15b]; 15,16-18,19b [15,19a\*.20b-22a.23-24a]; 15,24b [15,27.26]; 15,29a.30\*.34\*.36a.37\*.40\*.42-46, y Jn 20,1.11bβ.12... 19ac.20\*.22-23. Quiero expresar mi reconocimiento al Dr. Myllykoski por haberme facilitado un ejemplar del vol. I de su estudio y varias páginas manuscritas del vol. II, todavía en elaboración, además de haberme brindado amablemente su ayuda para determinar el contenido preciso de este párrafo descriptivo.

D. E. NINEHAM, *The Gospel of St. Mark* (Pelican NT Commentaries; Baltimore: Penguin, 1963), se refiere frecuentemente al trabajo de “especialistas” (sin entrar en identificaciones) al presentar como posible la reconstrucción del RP premarcano. Utilizando métodos crítico-formales plantea la cuestión de si una tradición puede ser histórica, es decir, remontarse a testigos oculares. Además emplea un criterio similar al del análisis crítico-redaccional de los intereses teológicos.

C. D. PEDDINGHAUS, *Entstehung*, opina que un RP premarcano, originalmente inspirado en Sal 22, fue luego ampliado, convirtiéndose finalmente en el texto fontal (*Vorlage*) del que se sirvió Marcos. Los métodos de estudio son en gran medida los crítico-formales con un ojo puesto en la crítica redaccional.

R. PESCH, *Markus*, en la idea de que el interés de Marcos por el material ha sido subestimado en muchos estudios contemporáneos, sostiene que Marcos utilizó fuentes extensas: al menos siete bloques de material premarcano. Uno de ellos consistía en un RP primitivo, que comprendía lo que es ahora 8,27-33; 9,2-13.30.35; 10,1.32-34.46-52; 11,1-23.27-33; 12,1-12.35-37.41-44; 13,1-2, y 14,1-16,8. Como este material se extiende más de lo que abarca el resumen ofrecido en el cuadro 14, sólo indicaremos allí los fragmentos pertinentes del RP propuesto por Pesch.

E. J. PRYKE, *Redactional*, enumera catorce rasgos sintácticos a modo de guía para la percepción del estilo de Marcos. Su estudio de “versículos redaccionales” identificados por los especialistas le permite clasificar los elementos del “texto redaccional de Marcos” en nueve categorías, ocho de las cuales son aplicables a versículos redaccionales del RP. De ese modo aísla el material tradicional empleado por Marcos.

W. SCHENK, *Passionsbericht*, utilizando la crítica del vocabulario y del estilo y centrándose en temas y motivos teológicos, aísla las dos fuentes subyacentes al RP marcano. La primera (una tradición sobre Simón) era un simple relato que utilizaba alusiones veterotestamentarias para establecer la inocencia de Jesús. La segunda, una tradición apocalíptica, representaba la teología auspiciada por los oponentes de Marcos. Éste las combinó con elementos individuales (*Einzelstücke*), coordinando los componentes relativos al sufrimiento de Jesús con los de imitación por los discípulos.

L. SCHENKE, *Gekreuzigte*, con ayuda de la crítica textual, somete a examen la teología del RP y llega hasta el más antiguo tema teológico premarcano: el sufrimiento del justo, con el que se presentaba la pasión y muerte de Jesús como la del Mesías. En una etapa premarcana posterior se dio al material un giro polémicamente apologético que puso de relieve la marcada diferencia entre la comunidad cristiana y el judaísmo.

G. SCHILLE, “Leiden”, utilizando los principios de la crítica de las formas, aísla un RP premarcano que podría ser descrito como una colección de tradiciones orientadas hacia el culto dividida en tres partes: 1) una tradición del Jueves Santo, 2) una tradición del Viernes Santo y 3) una tradición de relatos sobre el sepulcro. En conjunto, estas tradiciones abarcan desde 14,18 hasta 16,8, con omisión de 14,55-65.



W. SCHMITHALS, *Markus*, concibe un solo escrito unificado (*Grundschrift*), subyacente a todo el evangelio y dotado de un RP. “El *Grundschrift* y la reelaboración redaccional son relativamente fáciles de diferenciar porque, en general, Marcos no corrige el *Grundschrift*, sino que lo suplementa y, ocasionalmente, lo reordena” (p. 43).

G. SCHNEIDER, “Verhaftung” y “Gab”, que no postula un RP premarcano, se interesa más por el proceso de composición del texto actual de Marcos. Emplea los métodos de la crítica redaccional y formal (véase Bultmann y Donahue).

J. SCHREIBER, *Kreuzigungsbericht y Theologie*, utiliza la crítica del vocabulario y del estilo mientras toma nota de citas veterotestamentarias y concepciones apocalípticas. Distingue dos fuentes subyacentes al texto del RP marcano (véase Schenk).

E. SCHWEIZER, *Mark*, en su conjeturar sobre la forma y la sustancia del RP premarcano, toma en serio los paralelos entre Marcos y Juan. Emplea la crítica de las formas.

R. SCROGGS, en KKS, afirma que la sección 15,20b-39, que evidencia una complicada historia de transmisión, no fue creada por Marcos, quien de hecho cambió muy poco la tradición recibida. En opinión de Scroggs, el vocabulario y el estilo son “demasiado inciertos” (p. 557) para ser empleados como criterios metodológicos definitivos. Recurre a la crítica de las formas y se esfuerza en aislar y correlacionar diferentes grupos conceptuales presentes en el texto, a fin de reconstruir la historia de la transmisión.

V. TAYLOR, *Mark*, aísla dos fuentes que subyacen al RP marcano. La fuente A, llamada la “fuente romana”, era una narración continua y fluida de carácter sumario caracterizada por el realismo. La fuente B, llamada la “fuente semítica”, estaba compuesta de breves episodios independientes llenos de posibles semitismos, que fueron intercalados en A. Los criterios de la crítica formal son acompañados de cuestiones de estilo y vocabulario en la obra de Taylor.

## B. Cuadro 14: Teorías de distintos especialistas sobre la composición del relato marcano de la pasión

Este cuadro consta de ocho páginas dobles. El texto marcano es la traducción literal que hizo Brown para este comentario. Las diferentes teorías están representadas con signos, cuyo significado se explica a continuación. La ausencia de un símbolo en referencia a un determinado versículo significa normalmente que el versículo en cuestión es considerado redaccional por el estudioso cuya opinión sobre el RP se indica mediante símbolos. Las excepciones a esta norma han sido señaladas antes, al describir los métodos de trabajo de los distintos especialistas.

### SÍMBOLOS UTILIZADOS EN EL CUADRO 14, RELATIVO A MC 14,32-15,47

- A Indica que un versículo pertenece a una/la fuente o tradición premarcana incorporada por Marcos al texto de su RP.
- B Indica que un versículo pertenece a una segunda fuente o tradición premarcana independiente –distinta de A– incorporada por Marcos al texto de su RP.
- C Indica que un versículo pertenece a una tercera fuente o tradición independiente –distinta de A y B– incorporada por Marcos al texto de su RP.
- A<sup>1/2/3</sup> Indica un versículo que, habiendo sido primero una fuente tradición independiente, pasó con posterioridad a formar parte de una fuente independiente y unificada, que a su vez fue incorporada por Marcos al texto de su RP. Véase, p. ej., bajo Dormeyer, donde, después de 15,27, A1 significa que ese especialista atribuye el v. 27 a una primera etapa premarcana en la historia de la tradición. Igualmente, bajo Peddinghaus, después de 15,27, A2 significa que ese autor atribuye el v. 27 a una segunda etapa premarcana en la historia de la tradición. También B y C son a veces objeto de subdivisiones.
- a/b/c Detrás de un símbolo, cada una de esas letras indica la parte del versículo a que el símbolo hace referencia. Así, debajo de Buckley, después de 14,32, Aa y Bb indican que ese estudioso atribuye 32a a A y 32b a B.
- \* Detrás de un símbolo indica que una o varias palabras del versículo al que el símbolo hace referencia son probablemente redaccionales, pero que el versículo es preponderantemente premarcano.
- ? Detrás de un símbolo indica que el autor no ha llegado a una clara decisión sobre si el versículo es premarcano o redaccional.
- [ ] Encerrando un símbolo indica que, a juicio del especialista, el versículo es una adición secundaria a la fuente primaria que el símbolo designa y que esa adición secundaria se efectuó antes de la incorporación por Marcos de la fuente (adición primaria y secundaria) al texto de su RP.
- Parte del RP sobre la que no trata el respectivo autor.

Marcos 14,32-39	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>32</sup> Y llegan a un terreno cuyo nombre era Getsemaní; y dice a sus discípulos: "Sentaos aquí mientras hago oración".	[B]	Aa Bb					Aa <sup>1</sup> Ab <sup>2</sup>				Aa		-	A
<sup>33</sup> Y toma consigo a Pedro, y Santiago, y Juan, y empezó a estar muy inquieto y angustiado.	[A]	Aa Bb											-	B
<sup>34</sup> Y les dice: "Mi alma está muy triste, hasta la muerte. Quedaos aquí y permaneced en vela".	[A]	A									Ab?		-	B
<sup>35</sup> Y habiéndose adelantado un poco, caía en tierra y rogaba que, si es posible, pasase de él la hora.	[B]	B					Aa <sup>2</sup>				A?		-	A
<sup>36</sup> Y decía: "Abba, Padre, todas las cosas son posibles para ti: aparta de mí esta copa. Pero no lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú".	[A]	A					A <sup>2</sup>				A?		-	B
<sup>37</sup> Y viene y los encuentra durmiendo. Y dice a Pedro: "Simón, duermes? ¿No fuiste bastante fuerte para velar una hora?"	[A]	B					Aa <sup>2</sup>						-	B
<sup>38</sup> Manteneos velando y orando para que no entréis en prueba. Sí, el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil".	[A]	B									A*		-	B
<sup>39</sup> Y habiéndose alejado de nuevo, oró, diciendo las mismas palabras.		B											-	

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohr	Mylykoski	Nineham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A	A	A	A	A	A		[A]		A	Ab	A	Aa* <sup>1</sup>	A	A				-	B
A	A	A		A		B*	[A]		A		A B	Ab <sup>1</sup>	A					-	B
A	A	A	A	A		B*	[A]		A	A	A	A <sup>1</sup>	A	Ab				-	B
A	A	A	A	A	A	B*	[A]		A	A	A B	Aa <sup>1</sup>	A	A				-	B
A	A	A		A		B*	[A]		A	A	A	A <sup>1</sup>	A	A				-	B
A	A	A	A	A	Aa		[A]		A	A	A	A <sup>1</sup>	A	A				-	B
A	A	A		A			[A]		A		A	Ab <sup>1</sup>	A	A				-	B
A	A	A	[A]	A					A		A		A	A				-	B

Marcos 14,40-47	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>40</sup> Y de nuevo habiendo venido, los encontró durmiendo; porque sus ojos estaban muy cargados. Y no sabían qué responderle.	[B]	A											-	A
<sup>41</sup> Y viene por tercera vez y les dice: "¿Así que seguís durmiendo y descansando? El dinero está pagado; la hora ha venido; mirad, el Hijo del hombre es entregado en las manos de los pecadores.	[Bb]	B					Ab <sup>2</sup>						-	A
<sup>42</sup> Levantaos, vamos; mirad, el que me entrega se acerca".		B											-	
<sup>43</sup> E inmediatamente, mientras todavía estaba él hablando, llega Judas, uno de los Doce, y con él una multitud con espadas y palos, de parte de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos.	A	A	A	A	A		Ab <sup>1</sup>		A	A	-	A	-	-
<sup>44</sup> El que lo entregaba le había dado una contraseña, diciendo: "Aquel a quien yo bese, él es. Prendedlo y llevadlo seguro".	A	B	A	A	A				A	A	-	A	-	-
<sup>45</sup> Y habiendo llegado, habiéndose acercado inmediatamente a él, dice: "Rabí", y lo besó cálidamente.	A	A	A	A	A		A <sup>2</sup>		A	A	-	A	-	-
<sup>46</sup> Pero ellos le echaron mano y lo prendieron.	A	A	A	A	A		A <sup>1</sup>		A	A	-	A	-	-
<sup>47</sup> Pero cierto individuo de los presentes, habiendo desenvainado la espada, hirió con ella al sirviente del sumo sacerdote y le cortó la oreja.		B	A		A		A <sup>2</sup>		A	A	-	A	-	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohn	Myllykoski	Nineham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A	A	A	[A]	A			[A]		A		A	Ab <sup>1</sup> [Ac <sup>1</sup> ]	A	A				-	B
A	A	A	Aa	A	Ab	B*	[A]		A		A	Aa <sup>1</sup> B [Ac <sup>1</sup> ]	A	A*				-	B
A	A	A		A		B*	[A]		A		A	A <sup>1</sup>	A					-	B
A		A	A	A		A*	Ab	A <sup>3</sup>	A		A	A*	A	A*	A		A	-	A
A		A	A	A			A	A <sup>2</sup>	A	A	A	A <sup>1</sup>	A		A		A	-	A
A		A	A	A		A*	A	A <sup>2</sup>	A	A	A	A <sup>1</sup>	A		A		A	-	A
A	A	A	[A <sup>2</sup> ]	A		A*	[A <sup>2</sup> ]	A <sup>2</sup>	A		A	A <sup>1</sup>	A	[A]			A	-	B

Marcos 14,48-57	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>48</sup> Y, en respuesta, Jesús les dijo: "¿Como contra un bandido habéis salido con espadas y palos a tomarme?"		A	A		A				A	A	-	A	-	-
<sup>49</sup> Día tras día estaba con vosotros enseñando en el templo, y no me prendisteis. Pero ¿que se cumplan las Escrituras!"	Aa	A	A		A				A	A	-	A	-	-
<sup>50</sup> Y habiéndolo dejado, huyeron todos.	A	A	A		A		A <sup>1</sup>		A	A	-	A	-	-
<sup>51</sup> Y cierto joven lo seguía, vestida con un lienzo su desnudez; y lo prenden.			A		A		A <sup>1</sup>		A*	A	-	A	-	-
<sup>52</sup> Pero él, desprendiéndose del lienzo, huyó desnudo.			A		A		A <sup>1</sup>		A*	A	-	A	-	-
<sup>53</sup> Y de allí conducen a Jesús ante el sumo sacerdote, y (entonces) se reúnen todos los jefes de los sacerdotes, y los ancianos, y los escribas.	A	A	Aa	A	A	Aa	Aa <sup>2</sup>		Aa	Aa	-	A	-	-
<sup>54</sup> Y Pedro lo siguió a distancia hasta dentro del patio del sumo sacerdote, y estaba sentado con los guardias y calentándose a la lumbre.	B?	A			A	B	A <sup>2</sup>		A		-		-	-
<sup>55</sup> Pero los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín estaban buscando testimonio contra Jesús para darle muerte, y no (lo) encontraban.	A	B		A			A <sup>1</sup>				-		-	-
<sup>56</sup> Porque muchos daban falso testimonio contra él, y los testimonios no eran acordes.	A	B		A		C	A <sup>2</sup>				-		-	-
<sup>57</sup> Y algunos, habiéndose levantado, daban falso testimonio contra él, diciendo	A	A		A		C*					-		-	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohn	Mylykoski	Ninham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor	
A	A	A	A	A			[A?]	A <sup>3</sup>	A		A		A	A			A	-	B	
A	A	A	A	A			[A?]	A <sup>3</sup>	A		A		A	A			A	-	B	
A	A	A	A	A		A	A?	A <sup>2</sup>	A		A	A <sup>1</sup>	A	A			A	-	B	
	A	A	A	A			A	A <sup>2</sup>	A		A		A	[A]			A	-	B	
	A	A	A	A			A	A <sup>2</sup>	A		A		A	[A]			A	-	B	
A		A		A		Aa		Aa <sup>2</sup> Ab <sup>3</sup>	A	Ab	A	Aa <sup>1</sup>	A	Aa	Aa		Aa	-	[A]	
A	A	A		A			B*	A?	A <sup>3</sup>	A	A	A		A	A			A	-	B
A			A	A					A	A	A	A <sup>1</sup>						A?	-	[A]
A			A	A					A	A	A	A <sup>1</sup>						A	-	[A]
A			A						A		B	A <sup>2</sup>					Aa*	-	[A]	

Marcos 14,58-65	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>58</sup> que "le hemos oído decir: 'Yo destruiré este santuario hecho por manos y en tres días construiré otro no hecho por manos'".	A	A		A							-		-	-
<sup>59</sup> Y ni aun así su testimonio era acorde.	A			A		C					-		-	-
<sup>60</sup> Y habiéndose levantado, el sumo sacerdote en medio (de ellos) interrogó a Jesús, diciendo: "¿No tienes nada que responder a lo que éstos atestiguan contra ti?"	A	A		A		A					-		-	-
<sup>61</sup> Pero él siguió callado y no respondió nada. De nuevo el sumo sacerdote lo interrogaba y le dice: "¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?"	A	Aa Bb		A		Aa	Ab <sup>2</sup>				-		-	-
<sup>62</sup> Pero Jesús dijo: "Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes del cielo".	A	B		A			Aa <sup>2</sup>				-		-	-
<sup>63</sup> Pero el sumo sacerdote, habiendo rasgado sus túnicas, dice: "¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?"	A	B		A			A <sup>2</sup>				-		-	-
<sup>64</sup> Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?" Pero todos sentenciaron contra él que era culpable, reo de muerte.	A	B		A			A <sup>2*</sup>				-		-	-
<sup>65</sup> Y algunos empezaron a escupirle, y a taparle la cara y golpearlo y decirle: "Profetiza"; y los guardias lo recibieron a bofetadas.	A	A	A?	A		C	Ab <sup>2</sup>				-	A?	-	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohn	Myllykoski	Nineham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A			A						A		B	A <sup>2</sup>					A	-	[A]
A			A						A			A <sup>2</sup>						-	[A]
A			A	A					A	A	B	A <sup>1</sup>					A	-	[A]
A				Aa		Ab*			A		A B	A <sup>1</sup>			Ab		Aa	-	[A]
A						Aa			A	A	A	Aa <sup>1</sup> Ab <sup>2</sup>			A			-	[A]
A			A	A					A	A	A	A <sup>1</sup>			Aa		A	-	[A]
A			A	A					A	A	A	A <sup>1</sup>			Aa		A?	-	[A]
A	A		A	A		Aca*			A		B	A <sup>1</sup>					A	-	B

Marcos 14,66-72	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>66</sup> Y estando Pedro abajo, en el patio, viene una de las criadas del sumo sacerdote;		B			A		Ab <sup>2</sup>				-		-	-
<sup>67</sup> y, habiendo visto a Pedro calentándose y habiéndolo mirado, le dice: "Tú también estabas con el Nazareno, ese Jesús".	Bb	B			A		Ab <sup>2</sup>				-		-	-
<sup>68a</sup> Pero él negó, diciendo: "No sé ni entiendo lo que dices". <sup>68b</sup> Y Pedro salió fuera, al patio exterior [y cantó un gallo].	B	Ba Bb			A		A <sup>2</sup>				-		-	-
<sup>69</sup> Y la criada, habiéndolo visto, empezó a decir de nuevo a los presentes: "Éste es uno de ellos".	B	A			A						-		-	-
<sup>70a</sup> Pero de nuevo él negaba. <sup>70b</sup> Y, poco después, los presentes decían de nuevo a Pedro: "Verdaderamente eres uno de ellos, porque de hecho eres galileo".	B	A			A						-		-	-
<sup>71</sup> Pero él empezó a maldecir y jurar: "No conozco a ese hombre del que habláis".	B	A			A						-		-	-
<sup>72</sup> E inmediatamente, por segunda vez, cantó un gallo; y Pedro recordó la palabra como se la había dicho Jesús: "Antes de que un gallo cante dos veces, tres veces me negarás". Y habiendo salido precipitadamente, lloraba.		A			A		Ac <sup>2</sup>	*			-		-	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Luhrmann	Mohn	Myllykoski	Ninham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A	Ab	A		A	Ab			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A		A		A	A			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A		A		A	A			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A		A		A	A			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A	Ab	A		A	A			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A	Ab	A		A	A			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A		A		A	A			A	-	B

Marcos 15,1-8	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>1</sup> E inmediatamente, temprano, habiendo hecho su consulta, los jefes de los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el sanedrín, habiendo atado a Jesús, se lo llevaron y lo entregaron a Pilato.			A		A		Ab <sup>1</sup>		A	A	-	A		-
<sup>2</sup> Y Pilato le interrogó: "¿Eres tú el rey de los judíos?" Pero en respuesta él le dice: "Tú [lo] dices".	A	B		A	A		A <sup>2</sup>		A	A	-	A		-
<sup>3</sup> Y los jefes de los sacerdotes lo acusaban de muchas cosas.	A	A	A	A	A		A <sup>1</sup>		A	A	-	A		-
<sup>4</sup> Pero Pilato trató de interrogarlo de nuevo, diciendo: "¿No respondes nada? Mira de cuánto te han acusado".	A	A	A	A	A				A	A	-	A		-
<sup>5</sup> Pero Jesús no respondió nada más, por lo cual Pilato estaba asombrado.	Aa	A	A	A	A		A <sup>1</sup>		A	A	-	A		-
<sup>6</sup> Pero en una/la fiesta él solía soltarles un preso, el que ellos pedían.	A	B			A		A <sup>1</sup>		A	A	-		A	-
<sup>7</sup> Pero había uno llamado Barrabás encarcelado con los sediciosos, los que habían cometido homicidio durante el motín.	A	A			A		A <sup>1</sup>		A	A	-		A	-
<sup>8</sup> Y la multitud, habiendo subido, empezó a solicitar (que hiciera) según él solía hacer por ellos.	A	A			A				A	A	-		A	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohn	Myllykoski	Nineham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A		A		A		A*	A?	A <sup>2</sup>	A	Ab	A	A*		A*			Aa?	-	A
A	A	A		A		A*	[A]	A <sup>3</sup>	A		A	A <sup>1</sup>	B				A	-	B
A		A		A		A*	A	A <sup>3</sup>	A	A	B	A <sup>1</sup>	B	A*			A	-	A
A		A		A			A	A <sup>3</sup>	A	A		A <sup>1</sup>	B	A			A	-	A
A		A		A			A	A <sup>3</sup>	A	A	B	A <sup>1</sup>	B	A*			A	-	A
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A	A		A <sup>2</sup>	B	A*			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A		C	A <sup>2</sup>	B	A			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A		C	A <sup>2</sup>	B	A			A	-	B

Marcos 15,9-17	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>9</sup> Pero Pilato les respondió, diciendo: "¿Queréis que os suelte al 'rey de los judíos?'",	A	B			A		A <sup>2</sup>		A	A	-		A	-
<sup>10</sup> porque sabía que (era) por envidia/celo por lo que los jefes de los sacerdotes se lo habían entregado.	A	B			A		A <sup>2</sup>		A	A	-			-
<sup>11</sup> Pero los jefes de los sacerdotes instigaron a la multitud para que más bien les soltase a Barrabás.	A	B			A		A <sup>1</sup>		A	A	-			-
<sup>12</sup> Pero respondiendo de nuevo, Pilato les dijo: "¿Qué haré, pues, con el que llamáis 'el rey de los judíos?'".	A	B			A				A	A	-			-
<sup>13</sup> Pero ellos le respondieron gritando: "Crucificalo".	A	B			A				A	A	-		A	-
<sup>14</sup> Pero Pilato les decía: "Pues ¿qué ha hecho de malo?" Pero ellos gritaron todavía más: "Crucificalo".	A	B			A				A	A	-			-
<sup>15</sup> Pero Pilato, deseando satisfacer a la multitud, les soltó a Barrabás; y entregó a Jesús, después de haberlo hecho flagelar, para que fuera crucificado.	A	A	Ab		A		A <sup>1</sup>		A	A	-	Ab	Ab	-
<sup>16</sup> Pero los soldados se lo llevaron adentro del palacio, que es el pretorio, y convocaron a toda la cohorte.	[A]	B		A			Aac <sup>2</sup>				-	A	A	-
<sup>17</sup> Y ponen púrpura sobre él; y habiendo trenzado una corona espinosa, se la ponen.	[A]	B		A			A <sup>2</sup>				-	A	A	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohn	Mylykoski	Nineham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A	A		A <sup>2</sup>	B	A			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A			A <sup>2</sup>	B	A			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A	A	C	A <sup>2</sup>	B	A*			A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A		B	A <sup>2</sup>	B				A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A	Ab	B	A <sup>2</sup>	B				A	-	B
A	A	A		A		B*	A	A <sup>3</sup>	A	Aa	B	A <sup>2</sup>	B				A	-	B
A		A		A		Ab Ba*	A	Aa <sup>3</sup> Ab <sup>2</sup>	A	Aa Ab*	B C	Aa <sup>2</sup> [Ab*]	B	A			A	-	A
A	A	A	A	A		B	[A?]		A	Aa	A B	A <sup>1</sup>	B				A	-	B
A	A	A	A	A		B	[A?]		A	A	A	A <sup>1</sup>	B				A	-	B



Marcos 15,18-27	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>18</sup> Y empezaron a saludarlo: "Salve, rey de los judíos".	[A]	B		A			A <sup>2</sup>				-	A	A	-
<sup>19</sup> Y le golpeaban la cabeza con una caña y le escupían; y, doblando la rodilla, le hacían reverencia.	[A]	B		A			Ab <sup>2</sup>				-	A	A	-
<sup>20a</sup> Cuando se hubieron burlado de él, lo despojaron de la púrpura y lo vistieron con sus propias ropas. <sup>20b</sup> Y lo sacan para crucificarlo;	[Aa] Ab	Ba	Ab	A			Aa <sup>2</sup> Ab <sup>1</sup>	Ab			-	A	Aa	-
<sup>21</sup> y obligan a uno que pasaba por allí, un tal Simón el Cirineo, que venía del campo, el padre de Alejandro y Rufo, a tomar su cruz.	A		A	A	A		A <sup>1</sup>	A	A	A	-	A	-	-
<sup>22</sup> Y lo llevan al lugar del Gólgota, que es traducido como Lugar de la Calavera;	A	B	A	A	A		Aa <sup>1</sup>	A	A	A	-	A	-	-
<sup>23</sup> y le daban vino con mirra, pero él no lo tomó.	A		A	A	A		A <sup>1</sup>	A	A?		-	A	-	-
<sup>24</sup> Y lo crucifican; y se reparten sus vestidos, echando suertes por ellos para ver quién debía tomar qué.	Aa Ab?	A	Aa	A	A		Aa <sup>1</sup>	A	A?	Aa	-	Aa	-	-
<sup>25</sup> Era la hora tercia, y lo crucificaron.		B		A	A				A?	A	-	A	-	-
<sup>26</sup> Y había una inscripción del cargo contra él, inscrita: "El rey de los judíos".	A?			A	A		A <sup>1</sup>	A	A	A	-	A	-	-
<sup>27</sup> Y con él crucifican a dos bandidos, uno a la derecha y uno a su izquierda.		A	A?	A	A		A <sup>1</sup>	A	A	A	-	A	-	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohn	Mylykoski	Nineham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A	A	A	A	A		B	[A?]		A		A	A <sup>1</sup>	B				A	-	B
A	A	A	A	A		Aa* Bb	[A?]		A	A	A	A <sup>1</sup>	B				Ab	-	B
A	A	A	A	A		Ab	[Aa?] Ab	Ab <sup>2</sup>	A	Aa Ab*	A	A <sup>1</sup>	B			Ab	A	Ab <sup>1</sup>	B
		A	A	A		A	A	A <sup>2</sup>	A	A	A	A <sup>2</sup>	B	A		A	A	A <sup>1</sup>	A
		A	A	A		Aa	A	A <sup>2</sup>	A	Aa	A	A <sup>1</sup>	B	A		Aa	A	A <sup>1</sup>	A
A		A	A	A		A	A	A <sup>3</sup>	A	A	A	A <sup>1</sup>	B	A			A	A <sup>1</sup>	A
A		A	A	A		Aa Bb	Aa	A <sup>2</sup>	A	A	A	A <sup>1</sup>	B	A		A	Aa [Ab]	Aa <sup>1</sup> Ab <sup>3</sup>	A
A	A	A		A				A <sup>1</sup>	A		B	A <sup>1</sup>	B			B	[A]	A <sup>2</sup>	B
A		A	A	A		A		A <sup>1</sup>	A		B	A <sup>1</sup>	B			B	A	A <sup>4?</sup>	A
A	A	A	A	A		A		A <sup>2</sup>	A		A	A <sup>1</sup>	B	A		A	A		B

Marcos 15,29-36	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>29</sup> Y los que pasaban por allí lo insultaban, moviendo la cabeza y diciendo: "¡Eh! El que destruye el santuario y lo construye en tres días,	A	A		A	A			A	Aa	Aa	-	A	-	-
<sup>30</sup> sálvate a ti mismo bajando de la cruz".	A	A		A	A			A			-	A	-	-
<sup>31</sup> Igualmente, también los jefes de los sacerdotes, burlándose de él entre sí con los escribas, decían: "A otros salvó, y a sí mismo no puede salvarse.	A	B		A	A		Aa <sup>1</sup> Ab <sup>2</sup>	A			-	A	-	-
<sup>32</sup> El Mesías, el rey de Israel, que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos". Incluso los que habían sido crucificados con él lo injuriaban.	A	Ba Ab		A	A		Aa <sup>2</sup> Ac <sup>1</sup>	A	Ab	Ab	-	A	-	-
<sup>33</sup> Y habiendo llegado la hora sexta, vino la oscuridad sobre la tierra entera hasta la hora nona.	B	B			A			A	A		-	A*?	-	-
<sup>34</sup> Y en la hora nona clamó Jesús con un fuerte grito: "Eloi, Eloi, lama sabachthani?", que es interpretado: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué [razón] me has abandonado?".	B	B		A	A		Aab <sup>1</sup>	A	A		-	A*?	-	-
<sup>35</sup> Y algunos de los presentes, habiendo oído, decían: "Mira, grita a Elías".	B	B		A	A			A	A	A	-	A*?	-	-
<sup>36</sup> Pero alguien, corriendo, habiendo empapado una esponja en vino agrio y habiéndola puesto en una caña, le daba de beber, diciendo: "Dejad. Veamos si viene Elías a bajarlo".	Aa Bb	B	Aa?	A	A			A	A	A	-	A*?	-	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohn	Mylykoski	Nineham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A		A	A	Aa		Ba		A <sup>2</sup>	A		A B	Aa <sup>1</sup> Ab <sup>2</sup>	B	A*		Ba	A	Aa <sup>3</sup>	A
A		A	A			B*		A <sup>2</sup>	A		B	A <sup>2</sup>	B	A			A	A <sup>3</sup>	A
A	A	A						A <sup>3</sup>	A			Ab <sup>1</sup>	B	A				Ab <sup>1</sup>	B
A	A	A		Ab			Ab	Aab <sup>3</sup> Ac <sup>2</sup>	A			A <sup>1</sup>	B	A*		Bc	Ab	Aa <sup>4</sup>	B
A	A	A		A				A <sup>1</sup>	A		B	A <sup>2</sup>	B			B	[A]	A <sup>2</sup>	B
A		A	A	A		B*	A?	Aa <sup>2</sup> Abc <sup>3</sup>	A	Aa	B	Aa <sup>1</sup>	B	A*		Ba	[A]	Aa <sup>2</sup> Abc <sup>3</sup>	A
A		A	A	A			A?	A <sup>2</sup>	A	A			B	A			A		A
A		A	A	A		Ba	Aa Ab?	Aa <sup>2</sup> Abc <sup>3</sup>	A	Ab		Aa <sup>1</sup>	B	A			A	Aa <sup>3</sup>	A

Marcos 15,37-44	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>37</sup> Pero Jesús, habiendo lanzado un fuerte grito, expiró.	A		A?	A	A		A <sup>1</sup>	A	A	A	-	A*?	-	-
<sup>38</sup> Y el velo del santuario fue rasgado en dos, de arriba abajo.	B				A		A <sup>1</sup>				-	A*?	-	-
<sup>39</sup> Pero el centurión, que estaba allí frente a él, habiendo visto que así había expirado, dijo: "Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios".		A		A	A				A	A	-	A*?	-	-
<sup>40</sup> Pero había también mujeres observando desde lejos, y entre ellas María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de Josés, y Salomé	A						A <sup>1</sup>	A			-		-	-
<sup>41</sup> (quienes, cuando él estaba en Galilea, solían seguirlo y servirle), y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.	A							A			-		-	-
<sup>42</sup> Y siendo ya el atardecer, como era día de preparación, esto es, víspera de sábado,		A					Ab <sup>1</sup>	A			-		-	-
<sup>43</sup> habiendo venido José de Arimatea (respetado miembro del consejo que también él mismo esperaba el reino de Dios), habiendo cobrado valor, entró a presencia de Pilato y pidió el cuerpo de Jesús.	[A]	A					Aac <sup>1</sup>	A			-		-	-
<sup>44</sup> Pero Pilato estaba asombrado de que ya hubiera muerto y, habiendo llamado al centurión, le preguntó si llevaba muerto algún tiempo".	[B?]	A						A			-		-	-

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Lührmann	Mohn	Mylykoski	Ninham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
A		A	A	A		B*	A	A <sup>2</sup>	A	A	B	A <sup>1</sup>	B	A		B	A	Aa <sup>2</sup>	A
A	A	A		A				A <sup>1/2</sup>	A	A	B	A <sup>2</sup>	B			B	[A]		B
A		A					A?	A <sup>2</sup>	A		B	A <sup>1</sup>	B					[A <sup>2</sup> ]	A
A	A	A	A	A		B*	A?		A	Ab			B	A			A	-	B
A	A	A	A	A			Aa?		A	A			B	A				-	B
A		A	A	A		B*	A		A			A* <sup>1</sup>	C	Ab			[A]	-	A
			A	A	A	B*	A		A	Aa	C	A <sup>1</sup>	C	A			[A]	-	A
			A	A	A	B*			A	A		A <sup>1</sup>	C	A				-	A

Marcos 15,45-47	Anderson	Buckley	Bultmann	Czerski	Dibelius	Donahue	Dormeyer	Ernst	Grant	Johnson	Kelber	Klostermann	Kolenkov	Kuhn
<sup>45</sup> Y habiendo venido a saber por el centurión, concedió el cadáver a José.	[B?]	A						A			-		-	-
<sup>46</sup> Y habiendo comprado un lienzo, habiéndolo bajado, lo envolvió en el lienzo y lo depositó en una sepultura que estaba excavada en la roca; y rodó una piedra contra la puerta de la tumba.	[A]	A					Aa <sup>1</sup>	A			-		-	-
<sup>47</sup> Pero María Magdalena y María de Josés observaban dónde era colocado.	[A]	A						A			-		-	-

### C. Examen de métodos y criterios

Son diversas las maneras en que se pueden clasificar los métodos empleados para determinar la forma y el contenido de las fuentes o tradiciones que subyacen al RP de Marcos; pero yo voy a hacerlo bajo las cinco rúbricas enumeradas al comienzo del apéndice.

#### 1. Paralelos

Los especialistas se centran en paralelos entre el RP marcano y otros escritos, a fin de establecer comparaciones de forma, contenido, secuencia, vocabulario y estilo. Bultmann (*BHST*, 275) cree que los paralelos entre Marcos y Juan son significativos, puesto que, muy probablemente, esos dos evangelistas escribieron sin depender uno del otro. Ernst ("Passionserzählung", 171) estudia el RP marcano en relación con la confesión cristiana primitiva de 1 Cor 15,3-4. Lane (*Mark*, 485) confronta Marcos con fragmentos de tradición percibidos en Hechos, 1 Corintios, Gálatas y 1 Timoteo. Lohse (*History*, 15-16) compara Mc 10,33-34 y los sermones de la primera parte de Hechos con el RP de Marcos. Schneider ("Gab", 27, 35-38) coteja partes del RP lucano con partes del marcano. Muchos especialistas encuentran, por otro lado, paralelos entre el RP de

Lane	Léon-Dufour	Lightfoot	Lohse	Luhrmann	Mohn	Myllykoski	Nineham	Peddinghaus	Pesch	Pryke	Schenk	Schenke	Schille	Schmithals	Schneider	Schreiber	Schweizer	Scroggs	Taylor
		A	A	A		B*			A	A		A <sup>1</sup>	C	A			[A]	-	A
A		A	A	A		B*	A		A		C	A <sup>1</sup>	C	A			[A]	-	A
A	A	A	A	A					A	A	C	A <sup>1</sup>	C	A			[A]	-	B

Marcos y ciertos textos veterotestamentarios, en particular de Salmos y del Deutero-Isaías<sup>6</sup>. Otros estudiosos, en fin, consideran el tratado misnaico *Sanedrín* como un paralelo al analizar la secuencia del proceso en Marcos<sup>7</sup>.

Los paralelos entre el RP marcano y otros escritos o tradiciones del NT son empleados para reconstruir una forma más primitiva y simple del RP, en la idea de que las tradiciones presentes tan sólo en el RP de Marcos son secundarias. El material veterotestamentario permite ver posibles líneas de influencia y desarrollo conducentes al RP. El material misnaico plantea cuestiones generales sobre la verosimilitud histórica del RP marcano.

Los problemas surgen, sin embargo, en la aplicación de este método de estudio. En lo tocante al material paralelo que se encuentra en otros lugares del NT, ¿hasta qué punto es válida la suposición de que sólo lo que

<sup>6</sup> Por ejemplo, Donahue (*Are You*, 53-102) y Lohse (*History*).

<sup>7</sup> Para una historia general del empleo del tratado *Sanedrín* por los especialistas al estudiar el RP marcano, cf. Winter, *On the Trial*, esp. 23, n. 6. Para un minucioso análisis de los problemas, véase Blinzler, *Trial and Prozess*. Entre los estudiosos cuyas opiniones aparecen indicadas en el cuadro 14, véase Grant, *Earliest*, 177-78.

Marcos tiene en común con otras tradiciones neotestamentarias formaba parte del RP más antiguo (como sostiene, p. ej., Ernst)? Aunque este método puede ayudarnos a reconstruir una forma más simple del RP, debemos recordar que no se ha logrado probar nada acerca de la forma y la sustancia del preciso RP supuestamente empleado por Marcos. El RP premarcano podría haber tenido una complicada historia de transmisión antes de su incorporación al RP de Marcos. En cuanto a los paralelos veterotestamentarios, es difícil o imposible determinar cómo la tradición más primitiva fue influida por los textos del AT que colorean teológicamente los sucesos narrados (así, p. ej., Dibelius). ¿Cómo saber en qué momento el motivo veterotestamentario fue introducido en la tradición de la pasión, si antes o después de Marcos? Por último, dada la fecha tardía en que fue compuesta la Mísna, parece discutible la pertinencia de sus textos: ¿cómo llegar a una razonable certeza de que el procedimiento descrito en el tratado *Sanedrín* se practicaba realmente en el siglo primero?

## 2. Tensiones internas

El texto del RP marcano sugiere algunos interrogantes que a veces han sido vistos como indicios de ampliaciones secundarias de las fuentes/tradiciones originales. H. W. Anderson habla de torpes conexiones entre Mc 14,46.47.48.49a y 49b<sup>8</sup>. Bultmann identifica 14,55-64 y 15,1 como duplicados<sup>9</sup>. Dibelius (*Message*, 145-46) describe la escena de Getsemaní como una unidad que interrumpe el flujo narrativo de la tradición del RP, mayor en extensión, unificada y continua. A juicio de Kolenkow, cierto material es evidentemente de tradición premarcana porque Marcos no ha preparado al lector para la información que ofrece<sup>10</sup>. Schmithals (*Markus* II, 694) entiende que los vv. 15,33.38 y 39 son desarrollos marcanos porque añaden un motivo más intensamente helenizado que la narración básica; por ejemplo, el motivo de la muerte de Jesús como el Hijo de Dios.

<sup>8</sup> *Mark*, 321-22. Después de analizar las tensiones internas que se perciben en Mc 14,43-52, Anderson concluye que los vv. 47, 48 y 49b son adiciones marcanas.

<sup>9</sup> *BHST*, 276-77. Partiendo de la identificación de esos textos como duplicados, Bultmann razona que "los episodios independientes constituyen el ingrediente principal del relato de la pasión". La "relación detallada" de Mc 14,55-64 divide la tradición de Pedro y es llamada "una explicación secundaria de la breve declaración de 15,1".

<sup>10</sup> "Trial", 551-53. Ejemplo de tal información es el título "el rey de los judíos". La implicación de esa tesis es que el material para el que Marcos ha preparado al lector puede atribuirse con bastante probabilidad a Marcos. Un razonamiento obviamente discutible.

Este método intenta encarar lo inusitado y/o difícil dentro de un texto y resolver aparentes problemas. Operando de modo semejante a la crítica textual, prefiere una explicación simple a otra más complicada. Pero ¿hasta qué punto es válida esa parcialidad inherente por la simplicidad y la continuidad? Incoherencias que nosotros vemos como problemáticas no parece que lo fueran para quien produjo el texto final llegado hasta nosotros; además, ¿cómo podemos estar seguros de que las llamadas incoherencias no existían en una etapa premarcana? Este método, en suma, no permite distinguir entre elementos secundarios debidos al mismo Marcos y elementos secundarios que pasaron a formar parte del RP antes de que llegara al evangelista.

## 3. Vocabulario y estilo

Los especialistas utilizan de varias maneras estos dos criterios. Muchos comparan expresiones y frases marcanas con el griego habitual de la época, detectando así rasgos habituales marcanos de construcción gramatical y vocabulario. Bultmann (*BHST*, 262-74) se centra simplemente en el estilo y juzga que ciertas partes del RP marcano, dado su carácter explicativo, son secundarias. Por otro lado, tras enumerar una serie de rasgos redaccionales de las declaraciones introductorias y conclusivas de Marcos, Donahue (*Are You*, 53-102), Kelber (KKS, 537-43), Kolenkow ("Trial", 550-56) y Pryke (*Redactional*), se dicen capaces de distinguir entre elementos marcanos y no marcanos en una determinada perícopa. Mohr se fija particularmente en el sustantivo "hora" y el verbo "dormir" al diferenciar el lenguaje marcano del premarcano. Taylor (*Mark*, 649-64) emplea los criterios de viveza y de presencia de posibles semitismos dentro de una narración para distinguir una fuente premarcana de otra.

Cuando los criterios de vocabulario y estilo se utilizan en conjunción con otro criterio, pueden proporcionar información útil para entender la posible historia de la tradición. Por ejemplo, comparando el vocabulario de tradiciones paralelas percibidas en los RP marcano y joánico, el intérprete puede arrojar luz sobre la tradición o tradiciones que subyacen a esos relatos. Además, con el énfasis en el estilo y en el vocabulario es más fácil percibir los temas significativos del RP y centrar la atención en ellos. Pero el uso del estilo y el vocabulario para distinguir los elementos marcanos de los premarcanos no prueba ser el criterio definitivo, como pretenden algunos críticos. Los indicios de estilo marcano no aclaran si Marcos creó la narración independientemente o se limitó a referir con sus propias palabras un relato que encontró en un RP anterior. Se pueden alcanzar resul-

tados discutibles aislando una parte de una narración mediante métodos estrictamente lingüísticos<sup>11</sup>.

#### 4. *Temas teológicos y motivos literarios*

Se ha afirmado que la presencia de esos temas y motivos en Marcos puede servir de guía para descubrir composición marcana, bien porque sean característicos del evangelio de Marcos considerado en conjunto (y por tanto, presumiblemente, procedentes de él), bien porque no lo sean (por lo cual cabe suponer que su origen es un RP premarcano).

Ernst ("Passionserzählung", 173-76) se centra en los títulos de Jesús tales como "Hijo de Dios" (14,61-62; 15,39), en los fenómenos de la naturaleza (15,33.34.38) y en las horas (15,25.33-34) del RP de Marcos a fin de distinguir los elementos marcanos de los premarcanos. Kuhn ("Jesus") estudia la escena de Getsemaní y encuentra dos temas que revelan dos fuentes premarcanas: una cristológica, caracterizada por la referencia a la hora de Jesús, y la otra parenética, referente a la copa. Schille ("Leiden") dirige su atención a los días del RP y habla de una fuente premarcana, consistente en tres unidades en un principio separadas, que giraban en torno al jueves, al viernes y al sepulcro. Schneider (*Theologie*, esp. 32-33), seguido por Schenk (*Passionsbericht*), distingue dos temas teológicos que le permiten postular dos fuentes premarcanas: una apologética, y la otra consistente en una declaración sobre la muerte de Jesús, efectuada desde una perspectiva veterotestamentaria/apocalíptica.

En principio, este método resulta útil para distinguir los elementos primarios de los secundarios. Pero tiene sus problemas. Así, si un tema o motivo aparece en el RP y en ninguna otra parte de Marcos, nada garantiza que sea premarcano: cabe la posibilidad de que el único lugar adecuado para su aparición sea el contexto del RP (como sucede, p. ej., con "el rey de los judíos"). Por otro lado, si un tema o motivo se encuentra tanto en el RP como en alguna otra parte de Marcos, no debemos concluir sin más que ese elemento es originariamente marcano: pudo haber estado presente en el RP premarcano y causado en Marcos una impresión tan significativa que lo llevase a preparar al lector para ese tema/motivo en seccio-

<sup>11</sup> El cuidadoso estudio de Croggs (KKS, 529-37) sobre el valor del estilo y del vocabulario para distinguir entre tradiciones marcanas y premarcanas presenta datos estadísticos contra la especie de que se han establecido criterios definitivos que permiten hacer esa distinción utilizando solamente métodos lingüísticos.

nes anteriores de su evangelio. Además, tampoco se puede descartar que un determinado tema estuviese en el RP premarcano y en una fuente distinta de Marcos, o bien en el RP marcano, en el resto del evangelio y en esa otra fuente. Hecha esta observación, debemos reconocer que no disponemos de instrumento alguno para determinar si el tema/motivo fue empleado primero por el autor de Marcos o en una etapa anterior en la historia de la tradición.

#### 5. *Grupos conceptuales*

Scroggs (KKS, 556-63) propugna el empleo de grupos conceptuales en el estudio del RP marcano. Al someter a examen 15,20b-39 observa que el investigador "tiene el contenido del lenguaje como única pista", puesto que "los criterios de estilo y de vocabulario son demasiado inciertos en relato tan breve para utilizarlos con alguna confianza" (p. 557). Por eso Scroggs localiza "materiales en el relato que se agrupan en torno a ciertas estructuras conceptuales [es decir, a) el esquema de las horas, b) Jesús como el justo doliente, c) Jesús como el Mesías, d) las referencias a Elías y e) las referencias al santuario del templo] y que son diferentes de otras estructuras, cuando no contradictorias respecto a ellas". Separando esas estructuras (desde *a* hasta *e*, *supra*) del relato básico, Scroggs identifica 20b-24a como una "sección estrechamente unida" (p. 559) a la que posteriormente fueron añadidos los grupos conceptuales. "Sólo con la máxima cautela" habla de "ciertas etapas por las que pasó el relato, cada una de las cuales contribuyó con su propio motivo a interpretar teológicamente la muerte de Jesús".

Así pues, partiendo de la distinción entre grupos conceptuales y un núcleo narrativo, este método permite al intérprete describir teóricamente la historia de la tradición. El franco reconocimiento del carácter especulativo de esa reconstrucción es ya un valor en sí, aunque suponga la incapacidad de llegar a una certeza. Pero el método tiene el inconveniente de no distinguir las etapas marcanas de las premarcanas en el desarrollo de la tradición. Además, el intérprete que lo utiliza corre dos riesgos: 1) sentirse tentado de convertir partes de la tradición forzosamente en grupos conceptuales para los que no son totalmente adecuadas y 2) prescindir de ciertos elementos tradicionales al reconstruir la historia de la tradición, porque no haya un lugar oportuno donde colocar esas piezas<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> En su reconstrucción, Scroggs pasa por alto Mc 15,27.

## D. Conclusiones

Nuestro examen de los métodos empleados por los especialistas para determinar la forma y el contenido de las fuentes o tradiciones subyacentes al RP marcano nos lleva a varias conclusiones: 1) ningún método por sí solo nos permite distinguir entre elementos marcanos y premarcanos en el RP, lo que evidencia la necesidad de emplear una gama de métodos tan completa como sea posible; 2) cada método tiene sus ventajas e inconvenientes, por lo cual debemos recurrir al más idóneo en cada momento, dejando que sea el texto el que lo sugiera; 3) puesto que reconocemos el peligro de que determinados métodos produzcan determinados resultados, a menudo predecibles, es necesario matizar cuidadosamente las conclusiones sobre la existencia o no de un RP premarcano. No entra en el perímetro trazado para este estudio intentar una nueva reconstrucción crítica de ese RP; sí, en cambio, la pregunta de si las advertencias recién apuntadas sobre las limitaciones de los instrumentos críticos conducen a una conclusión estrictamente negativa con respecto a nuestra capacidad para averiguar algo sobre el RP premarcano. Yo creo que no.

Por el lugar de Marcos donde se encuentra, la descripción de Judas en 14,43, "Judas, uno de los Doce", resulta desconcertante. ¿Necesita el lector tal información a esas alturas? No. Marcos ha mencionado a Judas dos veces antes, la primera en 3,19; y en la segunda, tan recientemente como 14,10, lo ha descrito como Judas Iscariote, *uno de los Doce*. Si bien el estilo de Marcos es a veces redundante, no se puede decir con justicia que su evangelio se caracterice por repeticiones prácticamente innecesarias como la que se produce en 14,43<sup>13</sup>. ¿Cuál es la explicación más lógica de ella? Veamos. La repetición de 14,10 se debe probablemente a redacción marcana, en parte basada en 14,53. Cuando Marcos presenta a Judas al lector, lo hace dentro de una lista de los Doce (3,14-19). En 3,19, en la mención de Judas, nos enteramos de que éste es 1) "Judas Iscariote" y 2) "el mismo que lo entregó". En 14,43 se le nombra simplemente como

<sup>13</sup> Quizá provoque extrañeza en el lector que el argumento con que intento mostrar nuestra capacidad para reconstruir un RP premarcano contradiga otro presentado por Brown en su comentario (tomo I, pp. 315-16). Opina que la repetición de "uno de los Doce" no es redundante, porque en el mismo momento de la traición sirve para subrayar el carácter abominable de lo está pasando: es uno de sus Doce elegidos quien entrega a Jesús. Debo reconocer, no obstante, que, desde la primera composición (1982) y la posterior revisión para su publicación (1985) del trabajo que aparece en este APÉNDICE hasta el presente, me siento menos que entusiasmado por este particular argumento en favor de una fuente premarcana del RP.

"Judas"<sup>14</sup> y se le describe como "uno de los Doce". Es posible, por tanto, que, cuando en 14,10 se habla de "Judas Iscariote, uno de los Doce", el nombre de Judas Iscariote sea un eco 3,19, y la descripción "uno de los Doce" refleje 14,43. La forma del nombre y la descripción de 14,10, así como la información básicamente innecesaria de 14,43, sugieren que Marcos ha utilizado una fuente para este último pasaje.

Pero ¿qué se puede decir de esa fuente? 1) No es posible saber con certeza dónde empezaba, aunque seguramente ésta era la primera mención de Judas. 2) Poca utilidad habría tenido una tradición que tan sólo refiriese que Judas entregó a Jesús. Por consiguiente, la actividad de Judas a este respecto exige que el relato continúe con el arresto de Jesús y luego con su condena y ejecución. Pero tampoco podemos saber de cierto dónde terminaba la fuente.

Cuando volvemos nuestra atención al relato marcano del arresto condena y ejecución de Jesús encontramos que tiene una complicada historia de tradición, como muestran los trabajos de Bultmann y Scroggs. Sin embargo, el presente RP (según lo hemos estudiado desde 14,32 hasta 15,47) no presenta cortes excesivamente bruscos ni costuras demasiado manifiestas. Marcos incorpora con habilidad la fuente a su evangelio, dejando sólo vestigios (p. ej., en 14,43) de la existencia anterior de ese material.

Nuestra investigación nos lleva, pues, a una conclusión positiva y nos coloca frente a un desafío. Podemos afirmar que Marcos utilizó una fuente al escribir su RP. Pero esa fuente la conocemos sólo como fue incorporada a este evangelio. El desafío que se nos presenta no es el de separar tradición de redacción marcana, porque, como quedó patente en nuestro trabajo anterior, tal intento resultaría imposible a la postre. Más bien se trata del reto de investigar los ricos estratos de tradición llegados hasta nosotros en la forma del RP marcano. Tal conclusión no significa que debamos desentendernos de la actividad redaccional de Marcos, sino que ésta no ha de acaparar nuestra atención<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> El apoyo textual para la adición de "Iscariote" es débil, y ni Mateo ni Lucas leen ese nombre en Marcos. La inserción se explica fácilmente como modificación efectuada por un escriba para armonizar esta mención de Judas con las dos anteriores del evangelio marcano.

<sup>15</sup> Esta posición mía es similar a la de Juel, *Messiah*.

# ÍNDICES

Índice bibliográfico de autores

Índice de materias

Índice de pasajes evangélicos



## Índice bibliográfico de autores

Éste no es un índice sobre los lugares en que se mencionan los puntos de vista de los diferentes autores, sino que indica la página donde el lector puede encontrar el título completo y datos de un libro o artículo del que se ha hablado en este comentario. A lo largo de la obra, la mayor parte de las referencias se han efectuado dando el apellido del autor y una o dos palabras significativas del título; de ahí que en el presente índice se siga el mismo procedimiento para facilitar la búsqueda de los datos pertinentes (por lo general, en una de las bibliografías). Cuando no se incluye el título, el índice proporciona la página en que (dentro del texto o de las notas) se encuentran datos bibliográficos de un trabajo que, habiendo sido mencionado, no se ha incluido en las bibliografías porque su asunto principal tiene poco que ver o sólo está indirectamente relacionado con la investigación sobre el RP, que ha sido el objeto de este comentario.

Los apellidos que empiezan con las preposiciones *de*, *di*, *du* o *van*, *von* son enumerados en *de* y *v*, respectivamente. Los que comienzan con *Mc* son tratados como si el prefijo fuera *Mac*. Indicación importante para la búsqueda: las páginas hasta 1031 inclusive corresponden al volumen I.

Aagaard, A. M. "Doing", 162  
Aars, J. "Zu Matth.", 162  
Abbott, E. A., 714, 741, 995  
Abel, F.-M. *Géographie*, 568  
Abrahams, I., 1386  
    "Tannaitic", 393  
Abramowski, L. "Luke xxiii", 1063  
Achtemeier, P. J., 96  
Aguirre (Monasterio), R. *Exégesis*, 1067  
    "Poderes", 393  
    "Reino", 1067

Aicher, G. *Prozess*, 393  
Albright, W. F., 1430  
Alegre, X. "Mi reino", 792  
Aletti, J.-N. "Mort", 148  
Aline de Sion, *Forteresse*, 790  
Allen, J. E. "Why", 792  
Allison, D. C. *End*, 1067  
Alonso Díaz, J. "Compromiso", 789  
Altheim, F. *Araber*, 1061  
Amiran, R., 836  
Anderson, C. P. "Trial", 151

- Anderson H. W. *Mark*, 1745  
 Anderson, R. T., 832  
 Andresen, C. *TCSCD*, 1052  
 Andrews, M. "Peirasmos", 161  
 Andriessen, P., 295, 1623  
 Anónimo (= Bornemann) "Erklärung", 161  
 Arai, S., 529  
 Arbeitman, Y. "Suffix", 1658  
 Arendt, H., 470  
 Argyle, A. W. "Meaning", 305  
 Armbruster, C. J. "Messianic", 161  
 Aron, R. "Quelques", 393  
 Arthus, M. "Sueurs", 166  
 Aschermann, H. "Agoniegebet", 166  
 Ashton, J., 1629  
 Aubineau, M. "Tunique", 1060  
 Aus, R. D. "Release", 796  
 Avanzo, M. "Arresto", 148  
 Avigad, N., 1092  
 Avi Yonah, M. *SRSTP*, 1052  
 Aytoun, R. A. "Himself", 1061
- Baarda, T., 239, 1253  
*TTK*, 1052  
 Bacon, B. W. "Exegetical", 1058  
 "What", 1658  
 Bagatti, B. "Tradizione", 790  
 Bahat, D. "Does", 1058  
 Bailey, J. A., 138  
 Bailey, K. E. "Fall", 1058  
 Baillet, M., 615  
 Bajsić, A. "Pilatus", 796  
 Baker, N. B. "Cry", 1064  
 Bakhuizen van der Brink, J. N. "Paradosis", 1417  
 Balagué, M. "Negaciones", 678  
 "Y lo sentó", 792  
 Baldensperger, G., 1422  
 "Il a rendu", 792  
 Baldwin, E. S. G. "Gethsemane", 162  
 Ball, R. O. "Physical", 1065  
 Bammel, E., 178, 460  
 "Blutgerichtsbarkeit", 393  
 "Crucifixion", 1058  
 "Ex illa", 393  
*JPHD*, 789, 1049  
 "Philos", 792  
 "Pilatus", 790  
 "Revolutionary", 789
- "Syrian", 790  
 "Titulus", 1060  
*IJCSM*, 393, 1052  
 "Tod", 393  
 "Trial", 792  
 Bampfylde, G. "John", 1063  
 Baras, Z., 459  
*SRSTP*, 1052  
 Barberis, A., 1392  
 Barbet, P. *Doctor*, 1065  
 Barbour, R. S. "Gethsemane", 162  
 Barkay, G. "Garden", 1058  
 Barker, M., 566  
 Barnes, T. D., 843  
 Barnes, W., 1127  
 Barnett, P. W. "Jewish", 789  
 "Under", 789  
 Barr, A. "Use", 154  
 Barr, J., 230  
 Barrett, C. K. *John*, 156  
 Barrick, W. B. "Rich", 1417  
 Bartina, S. "Ignotum", 792  
 "Othonia", 1417  
 "Yo soy", 305  
 Bartnik, C. S. "Judas", 1658  
 Barton, G. A. "Bone", 1069  
 "On the Trial", 393  
 Bartsch, H.-W. "Bedeutung", 148  
 "Historische", 148  
 "Passions", 153  
 "Wer verurteilte", 393  
 Basset, J.-C. "Psaume", 1714  
 Bastin, M. *Jesus*, 1741  
 Bate, H. N., 214  
 Bauckham, R. "Salome", 1068  
 Bauer, J. B. "Judas", 679  
 "Literarische", 796  
 Bauer, W. BAG, 1047  
 Baumbach, G. "Stellung", 789  
 Baum-Bodenbender, R. *Hohheit*, 792  
 Baumgarten, J. M., 423  
 "Doēs", 1058  
 Beasley-Murray, G. R. "Jesus", 402  
 Beauchamp, P. "Narrativité", 148  
 Beavis, M. A. "Trial", 393  
 Beck, B. E. "Gethsemane", 162  
 "Imitatio", 154  
 Beckwith, R. T. "Cautionary", 1615  
 Begrich, J., 1706  
 Beilner, W. "Prozess", 393

- Belcher, F. W. "Comment", 305  
 Belser, J. E. *History*, 148  
 Ben-Chorin, S., 1027, 1147  
 Bender, A. P. "Beliefs", 1417  
 Benoit, P. "Antonia", 791  
*BexT*, 1048  
*BJG*, 1048  
 "Death", 680  
 "Jesus", 394  
 "Outrages", 677  
*Passion*, 148  
 "Praetorium", 791  
 "Prétoire", 791  
 "Remparts", 1058  
 "Trial", 394  
 Benz, E., 282  
 Bergmeier, R. "TETELESTAI", 1063  
 Bernard, J. H. "Death", 680  
*John*, 156  
 "St. Mark XIV", 162  
 "Study", 162  
 Bernstein, M. J., 641  
 Bertram, G., 1194  
 "Himmelfahrt", 1063  
*Leidensgeschichte*, 148  
 Bernier, R. "Procès", 394  
 Best, E. *Following*, 161  
*Temptation*, 151  
 Betz, O. "Dichotomized", 1658  
 "Jesus", 394  
 "Probleme", 394  
 "Temple", 401  
 Beutler, J. "Psalm", 1714  
 Beyer, K. *BSSNT*, 1048  
 Beyschlag, K. *Verborgene*, 1583  
*Bible et Terre Sainte*, 791, 1058  
 Bickerman(n), E. (J.), 435  
 "Utilitas", 394  
 Bieder, W. *Vorstellung*, 1067  
 Biguzzi, G. *Io distruggerò*, 401  
 "Mc. 14", 401  
 Billings, J. S. "Judas", 1658  
 Bird, C. S., 268  
 Birdsall, J. N., 212, 726  
 Bisek, A. C. *Trial*, 394  
 Bishop, E. F. F. "Mary Clopas", 1062  
 "Mary (of) Clopas", 1062  
 "oua", 1061  
 "Simon", 1057  
 "With Jesus", 148
- Bissoli, G. "Tempio", 401  
 Bittner, W. J., 136  
 Black, C. C. *Disciples*, 151  
 Black, M., 817  
 "Arrest", 1615  
*BAA*, 1047  
 "Cup", 162  
 "Son of Man", 1741  
 Blaising, C. A. "Gethsemane", 162  
 Blank, J. "Johannespassion", 157  
 "Verhandlung", 792  
 Blass, F. *BDF*, 1047  
 "Über", 1070  
 Blathwayt, T. B. "Penitent", 1061  
 Blevins, J. L. "Passion", 154  
 Bligh, J. "Christ's", 1064  
 "Matching", 153  
 "Typology", 1714  
 Bligh, P. H. "Note", 1068  
 Blinzler, J., 452  
 "Entscheid", 791  
 "Erklärung", 1067  
 "Geschichtlichkeit", 394  
 "Grablegung", 1417  
*Herodes*, 795  
 "Herodes", 795  
 "Ist Jesus", 1065  
 "Niedermetzelung", 791  
 "Othonia", 1417  
 "Passionsgeschehen", 154  
 "Probleme", 394  
*Prozess*, 394  
 "Qumran", 1615  
 "Synedrium", 394  
*Trial*, 394  
 "Zur Auslegung", 1417
- Boers, H., 463  
 Boff, L., 1243  
 Boguslawski, S. "Jesus", 1062  
 Boismard, M.-E., 1214, 1391  
*Jean*, 156  
 "Royauté", 792  
*Synopse*, 665  
 Bokser, B. M., 173  
 "Was", 1615  
 Boman, T. "Gebetskampf", 162  
 "Letzte", 1064  
 Bonner, C. "Crown", 798  
 "Two", 1066  
 Bonnetain, P. "Cause", 162

- "Crainte", 162  
 Bonsirven, J. "Hora", 792  
 Boobyer, G. H. "Apechei", 162  
 Boomershine, T. E. "Peter's", 678  
 Borg, M. (J.) "Currency", 789  
 "Jesus Seminar", 1741  
 Borgen, P., 129  
 "John", 157  
 Bornhäuser, K. "Beteiligung", 795  
*Death*, 148  
 "Kreuzesabnahme", 1417  
 Bornkamm, G. 1672  
 Borsch, F. H. "Mark xiv", 402  
*Son*, 402  
 Boulogne, C.-D. "Gratitude", 1061  
 Bouriant, U., 1547  
 Bover, J. M., 1016  
 Bovon, F. "Derniers", 148  
 Bowker, J. W. "Offence", 394  
 Bowman, J. "Significance", 797  
 Box, H., 956  
 Boyd, W. J. P. "Peter's", 678  
 Brady, D. "Alarm", 678  
 Branderburger, E. "Stauros", 1058  
 "Texte", 162  
 Brandon, S. G. F. *Jesus*, 789  
 "Trial", 394  
*Trial*, 394  
 Brandt, W., 660  
 Bratcher, R. G. *Mark*, 151  
 "Mark xv.39", 1068  
 "Note", 1068  
 Braumann, G. "Hebr 5,7-10", 162  
 "Leidenskelch", 162  
 "Markus", 394  
 "Wozu", 1064  
 Braun, F.-M. "Eau", 1070  
 "Passion", 157  
 "Quatre", 1060  
 "Sépulture", 1417  
 Braun, H. Th., 1136  
 Brawley, R. L. *Luke-Acts*, 154  
 Bréhant, J. "What", 1065  
 Brock, S. P. "One", 1392  
 Broer, I. "Bemerkungen", 153  
 "Prozess", 394  
*Urgemeinde*, 1417  
 Brongers, H. A. "Zornesbecher", 162  
 Brower, K. "Elijah", 1064  
 Brown, D. "Veil", 1066  
 Brown, J. P., 1143  
 Brown, R. E., 572, 620, 746, 1612  
*BBM*, 1047  
*BEJ*, 1047  
*BGJ*, 1048  
 "Burial", 1417  
*Community*, 136  
*Crucified*, 148  
*Gospel of Peter*, 1583  
 "Incidents", 162  
*NJBC*, 1050  
 "Pater", 162  
*PNT*, 1051  
 "Relation", 306  
 Brown, S. *Apostasy*, 162  
 Brownson, J. "Neutralizing", 1658  
 Bruce, F. F. "Book", 1714  
 "Herod", 795  
 "Trial", 394  
 Brüll, A. "Ergreifung", 792  
 Brun, L. "Engel", 166  
 Brunet, G. "Et aussitôt", 678  
 Bruns, J. E., 995  
 Buchanan, G. W. "Mark", 678  
 Bucher, G. "Elements", 153  
 Buchheit, G. *Judas*, 1658  
 Buck, E. "Anti-Judaic", 153  
 "Function", 795  
 Buck, H. M. "Fourth", 1062  
 Buckler, F. W. "Eli", 1064  
 Buckley, E. R. "Sources", 151  
 Büchele, A., *Tod*, 154  
 Büchler, A., 423, 879  
 "Enterrement", 1417  
 Büchsel, F. "Blutgerichtsbarkeit", 394  
 "Noch Einmal", 394  
 Bulst, W. "Novae", 1418  
 Bultmann, R., 1622  
*BHST*, 1048  
*John*, 156  
 Burchard, C. "Markus", 1064  
 Burkill, T. A. "Competence", 394  
 "Condemnation", 394  
 "St. Mark's", 151  
 "Trial", 394  
 Burkitt, F. C., 568  
 "Note", 1418  
 "On Romans", 402  
 "On St. Mark", 1064  
 "Review", 394

- "Ubertino", 1064  
 Burn, J. H. "St. Mark", 1658  
 Bury, R. D., 333  
 Buse, I. "St. John... Marcan", 157  
 "St. John... St. Matthew", 157  
 Buss, S. *Trial*, 394  
 Bussy, F., 728  
 Bussmann, W. *Synoptische*, 151  
 Butts, J. R. "Passion", 1741  
 Cadbury, H. J., 1647  
 Cadoux, C. J., 258  
 Caillois, R., 825  
 Calleri Damonte, G. "Aloe", 1418  
 Calloud, J. "Entre", 148  
 Cambe, M. "Récits", 1583  
 Campbell, W. A. *Did*, 394  
 Cantinat, J. "Crucifiement", 1059  
 "Jésus... Pilate", 792  
 "Jésus... Sanhédrin", 394  
 Cargal, T. B. "His blood", 797  
 Carlson, R. P. "Role", 154  
 Carmichael, D. B., 173  
 Carmichael, J. *Death*, 789  
 Carmignac, J. "Fais", 162  
 Carrington, P., 1142  
 Carroll, J. T. "Luke's", 1059  
 Cary, M., 409  
 Casey, M., 611  
 Cassidy, R. J. "Luke's", 154  
*PILA*, 1051  
 "Trial", 154  
 Catchpole, D. R. "Answer", 402  
 "Problem", 394  
*Trial*, 394  
 "You have", 402  
 Cavallin, A. *Loipon*, 163  
 Caza, L. "Relief", 1064  
 Celada, B. "Velo", 1066  
 Cerfaux, L. "Saintes", 1067  
 Chabrol, C. "Analysis", 148  
 Chadwick, H., 461  
 Chance, J. B. "Jewish", 155  
 Chandler, W. M. *Trial*, 395  
 Chanson, V. "Sueurs" (*véase* Arthus, 166)  
 Charbel, A. "Sepultura", 1418  
 Charbonneau, A. "Arrestation", 305  
 "Interrogatoire", 400  
 "Qu'as-tu?", 792  
 Charles, R. H. *AP*, 1047  
 Charlesworth, J. H., 1581  
 "Crucifixion" (*véase* Zias, 1060)  
 "Jesus", 1059  
*OTP*, 1050  
 Chase, F. H., 1653  
 "Name", 1658  
 "On *prēnēs*", 1658  
 "Two", 1070  
 Chase, T. "To *loipon*", 163  
 Chavel, C. B. "Releasing", 796  
 Cheesman, G. L., 829  
 Cheever, H. M. "Legal", 395  
 Chenderlin, F. "Distributed", 1615  
 Chevallier, M.-A. "Comparution", 400  
 "Fondation", 1062  
 Chilton B. D., 655  
 "Aqedah" (*véase* Davies, 1690)  
 "Isaac", 1690  
 Chilton, C. W. "Roman", 791  
 Chordot, J.-L. *Jésus*, 151  
 Chronis, H. L. "Torn", 1066  
 Church, W. R. "Dislocations", 400  
 Clarke, W. K. L. "St. Luke", 1063  
 Cohen, S., 467  
 Cohen, S. J. D., 442  
*From*, 470  
 Cohn, H. *Trial*, 395  
 Cohn, H. M. "Christus", 796  
 "Sein Blut", 797  
 Cohn-Sherbock, D., 173  
 "Jesus' Cry", 1064  
 Cohoon, J. W., 1646  
 Colella, P. "Trenta", 680  
 Coles, R. A. "Papyrus", 1583  
 Colin, J. "Soldato", 1063  
 "Sur le procès", 790  
*Villes*, 790  
 Collins, J. J., 581, 615  
 "Son", 613  
 Collins, J. J. (SJ) "Archaeology", 1059  
 Collins, M. F., 831  
 Collins, N. L., 800  
 Collins, R. F., 464  
 Colwell, E. C., 1356  
 Conard, A. "Fate", 680  
 Conybeare, F. C. "New", 1060  
 Conzelmann, H., 67, 321  
 "History", 148  
 Cook, M. J. *Mark's*, 151

- Cooke, H. P. "Christ", 395  
 Coppens, J., 1735  
 Corbin, M. "Jésus", 795  
 Corbo, V. C. *Santo*, 1058  
 Corsen, P. "Ekathisen", 792  
 Cosby, M. R. "Mark", 306  
 Coste, J., 295  
 Coüasnon, C. *Church*, 1058  
 Couchoud, P.-L. "Jesus", 796  
 "Notes", 163  
 Cousin, H. "Sépulture", 1418  
 Cowling, C. C. "Mark's", 1060  
 Cox, W. A. "Judas", 1658  
 Craig, W. L. *Assessing*, 1418  
 "Guard", 1419  
 Cranfield, C. E. B. "Cup", 163  
 Crawford, L. "Non", 1066  
 Creed, J. M. "Supposed", 793  
 Crespy, G. "Recherche", 789  
 Cribbs, F. L., 138  
 "Study", 157  
 Crossan, J. D. *Cross*, 1583  
*Four*, 1583  
 "Mark", 1068  
 "Thoughts", 1583  
 Crossan, R. D. "Matthew", 305  
 Crowe, J. "Laos", 1061  
 Cullmann, O. "Douzième", 1658  
 Culpepper, R. A. "Death", 1070  
 Cumont, F., 1520  
 Cureton, W., 467  
 Curtis J. B. "Investigation", 161  
 Curtis, K. P. G. "Three", 1418  
 Czarski, J. "Passion", 148  
  
 Dabrowski, E. "Trial", 395  
 Dahl, N. A. "Atonement", 1690  
*Crucified*, 402  
 "Passion", 153  
 d'Alès, A., 1294  
 Dalman, G., 341  
*DSSW*, 1048  
 "Golgotha", 1058  
*Words*, 1194  
 Dalton, W. J., 1331  
 Daly, R. J., 67  
 "Soteriological", 1690  
 Dammers, A. "Studies", 1060  
 Danby, H. "Bearing", 395  
 Daniel, C. "Esséniens", 789  
 Daniélou, J. "Typologie", 1690  
 Danker, F. W., 1626  
 BAGD, 1047  
 "Demonic", 1064  
 Danson, J. M., 728  
 Darr, J. A. "Glorified", 795  
 Dassmann, E. "Szene", 678  
 Daube, D. 749  
 "Anointing", 1418  
 "Death", 163  
*DNTRJ*, 1048  
 "For they", 1060  
 "Prayer", 163  
 "Two... Sleeping", 163  
 "Veil", 1066  
 Dauer, A., 138  
*Passionsgeschichte*, 157  
 "Spuren", 395  
 "Wort", 1063  
 Davies, J. G. "Cup", 1060  
 Davies, P. E. "Did Jesus", 1742  
 Davies, P. R. "Aqedah", 1690  
 "Martyrdom", 1690  
 "Passover", 1690  
 Davies, R. W., 829  
 Davies, S. L. "Who", 796  
 Davies, W. D. "Paul", 163  
 Davis, P. G. "Mark's", 1068  
 Davis, W. H. "Origen's", 796  
 Davison, A. "Crucifixion", 1616  
 Dawsey, J. M., 532  
 Debrunner, A., 605  
 De Bruyne, D., 951  
 Dechent, H. "Gerechte", 1068  
 "Zur Auslegung", 1070  
 de Goedt, M. "Schème", 1063  
 De Haes, P., 1422  
 Deissler, A. "Mein Gott", 1714  
 Deissmann, A. "Friend", 305  
*LFAE*, 1050  
 de Jonge, M. "Berichten", 1066  
 "Jesus", 148  
 "Matthew 27:51", 1066  
 "Motief", 1066  
 "Nicodemus", 1418  
 "Two", 1066  
 "Use of *Christos*", 402  
 "Use of *Word*", 402  
 de Kruijff, T. C. "More", 1418  
 de la Calle, F. "Hoy", 1062

- de la Potterie, I., 899  
 "Et à partir", 1063  
*Hour*, 157  
 "Jésus", 793  
 "Parole", 1063  
*Passion*, 157  
 "Symbolisme", 1070  
 "Tunique non divisée", 1060  
 "Tunique sans couture", 1060  
 "Volgeranno", 1070  
 Delbrueck, R. "Antiquarishes", 798  
 Delling, G., 67  
*Baptisma*, 163  
 Delorme, J. "Procès", 395  
 "Sémiotique", 148  
 Démann, P. "Père", 1060  
 Denaux, A., 908  
*DJS*, 1048  
 Denker, J. *Theologiegeschichte*, 1583  
 Denzinger, H. *DBS*, 1048  
 Derret, J. D. M. "Christ", 793  
 "Daniel", 795  
*DSNT*, 1048  
 "Ecce", 793  
 "Haggadah", 796  
 "Iscariot", 1658  
 "Midrash", 402  
 "Miscellanea", 1659  
 "Peter's", 305  
 "Reason", 678  
 "Trial", 395  
 "Two", 1062  
 Derwacter, F. M. "Modern", 793  
 Desautels, L. "Mort", 680  
 Descamps, A. "Rédaction", 153  
 Dessau, H. *ILS*, 1049  
 de Tuya, M. "Agonía", 163  
 de Vischer, F., 448  
 de Waal, A. "Mora", 1060  
 Dewailly, L.-M. "D'ou", 793  
 Dewar, F. "Chapter", 151  
 Dewey, A. J. "Time", 1583  
 Dewey, J., 97  
 Dewey, K. E. "Peter's Curse", 678  
 "Peter's Denial", 678  
 de Zulueta, F. "Violation", 1419  
 de Zwaan, J. "Test", 163  
 Dhanis, É. "Ensevelissement", 1418  
 Dibelius, M. *Alttestamentlichen*, 1583  
 DGB, 1048  
*From*, 148  
 "Gethsemane", 163  
 "Herodes", 795  
 "Historische", 148  
 "Judas", 305  
*Message*, 1746  
 "Signification", 148  
 Díez Merino, L. "Crucifixión", 1059  
 Dillon, R. J. "Psalms", 1714  
 Doble, P., 531  
 Dockx, S. "Le 14 Nissan", 1616  
 Dodd, C. H., 93  
*Historical*, 157  
 "Historical", 395  
*Interpretation*, 157  
 Doerr, F. *Prozess*, 395  
 Doeve, J. W., 998  
 "Gefangennahme", 305  
 Donahue, J. R., 611, 1529  
*Are You*, 395  
 "From Passion", 151  
 "Temple", 395  
 Donaldson, T. L. "Mockers", 1062  
 Donfried, K. P., 464  
 Donne, J., 36  
 Dormeyer, D. *Passion*, 151  
 "Passion", 395  
*Sinn*, 151  
 Dorn, K. "Judas", 1659  
 Dornseiff, F., 458  
 Downing, J. "Jesus", 1742  
 Doyle, A. D. "Pilate's", 1616  
 Drijvers, J. W., 1131  
 Driver, G. R. "Two", 1063  
 Droge, A. J. "Status", 305  
 Drucker, A. P. *Trial*, 395  
 Drum, W. "Disciple", 678  
 Dubarle, A. M., 1291  
 Ducatillon, J. "Linceul", 1418  
 Dungan, D. L., 129  
 Dunkerley, R. "Was Barabbas", 796  
 Dunlop, L. "Pierced", 1070  
 Duplacy, J. "Préhistoire", 166  
 "Une variante", 402  
 Dupont, J. "Assis", 402  
 "Destinée", 1659  
 "Douzième", 1659  
 "Il n'en sera", 401

- Eager, A. R. "Greater", 793  
 Easton, B. S. "Trial", 395  
 Ebeling, H. J. "Frage", 395  
 Eckert, W. P. *AJINT*, 1047  
 Edersheim, A., 1138  
 Edwards, J. R., 324, 519  
 Edwards, W. D. "On the Physical", 1066  
 Efron, J., 640  
 Ehrenberg, V., 448  
 Ehrman, A. "Judas", 1659  
 Ehrman, B. D. "Angel", 166  
 "Jesus", 793  
 Eisler, R., 803  
 Eissfeldt, O. "Mein Gott", 1064  
 Eitan, A., 836  
 Éliás, J. "Erwählung", 400  
 Ellington, J., 173  
 Ellis, E. E., 1197  
 Eltester, W. "Freund", 305  
 Emmet, P. B. "St. Mark", 305  
 Enslin, M. S. "How", 1659  
 Ensminger, J. J., 500  
 Epp, E. J. "Ignorance", 1060  
 Erhardt, A. "Pontius", 791  
 "Was Pilate", 791  
 Ernest, K. J. "Did", 400  
 Ernst, J. "Noch einmal", 678  
 "Passionserzählung", 151  
 Escande, J. "Jésus", 792  
 "Judas", 680  
 Essame, W. G. "Matthew", 1067  
 Evans, C. A. "Is Luke's", 400  
 "Jesus", 401  
 "Peter", 678  
 Evans, C. F. "I Will", 161  
 "Passion", 148  
 Evans, G. E. "Sister", 1063  
 Evans, L. E. C. "Holy", 1058
- Falk, H., 433  
 Farmer, W. R., 816  
 "Passion", 1742  
 Farquhar, J. N. "First", 400  
 Farrer, A., 379  
 Fascher, E., 282  
*Auferweckung*, 1067  
*Weib*, 796  
 Feigel, F. K. *Einfluss*, 1714  
 Feldkämper, L. *Betende*, 163
- Feldmann, L. H., 459  
*JJC*, 1049  
 Feldmeier, R. *Krisis*, 163  
 Fenton, J. (C.), 1530  
*Passion*, 157  
 "Passion", 151  
 Feuillet, A. "Adieux", 1063  
*Agonie*, 163  
 "Coupe", 163  
 "Évocation", 163  
 "Heure", 1063  
 "Récit", 163  
 "Souffrance", 1714  
 "Triomphe", 403  
 "Trois", 1742  
 Fiebig, P. "Jesu", 163  
 "Prozess", 395  
 Field, F., 1620  
 Figueras, P. "Jewish", 1418  
 Findlay, G. G. "Connexion", 400  
 Finegan, J. *FANT*, 1049  
*Überlieferung*, 148  
 Fischer, K. M. "Redaktionsgeschichtliche", 153  
 Fisher, L. R. "Betrayed", 1714  
 Fitzmyer, J. A., 581, 617, 769, 847, 1179  
 "Abba", 163  
 "Anti-Semitism", 797  
 "Crucifixion", 1059  
*FAWA*, 1049  
*FESBNT*, 1049  
*FTAG*, 1049  
*Luke*, 154  
 "New Testament", 1742  
 "Today", 1062  
 Flannery, E. H. *Anguish*, 400  
 Fleddermann, H. "Flight", 306  
 Flesseman-van Leer, E. "Interpretation", 1714  
 Floris, E. "Abandon", 1064  
 Flourney, P. P. "What", 793  
 Flügel, H. "Pilatus", 793  
 Flusser, D., 501, 581  
 "At the Right", 403  
 "Crucified", 400  
 "Dead", 163  
*Letzen*, 149  
 "Literary", 395  
 "Sie wissen", 1061

- "To Bury", 400  
 "Two Notes", 401  
 "What", 793  
 "Who", 677  
 Foerster, W., 739  
 Follet, R. "Constituerunt", 680  
 Ford, J. M. "Crucify", 1059  
 "Mingled", 1070  
 Fortna, R. T. *Fourth*, 157  
*Gospel*, 157  
 "Jesus", 400  
 Foulon-Piganiol, C.-I. "Rôle", 793  
 France, A., 824  
 France, R. T. "Chronologie", 1616  
 "Jésus", 395  
 Frankemölle, H. *Jahwebund*, 797  
 Fransén, I. "Baptême", 155  
 Freed, E. D., 129  
 "Psalm 42/43", 1714  
 Frey, J. B., 325  
 Freyne, S., 819  
 "Bandits", 789  
 Fricke, W. *Court-Martial*, 395  
 Friedrich, G., 694  
 "Lied", 163  
 Frova, A. "Inscrizione", 791  
 Fuchs, A. *Petrusevangelium*, 1583  
 Fuller, R. C. "Bodies", 1067  
 "Drink", 1061  
 Fuller, R. H. *Formation*, 1437  
 "Longer", 307  
 "Passion", 157  
 "Son of Man Came", 1742  
 "Son of Man... Reconsideration", 1742  
 Funk, F. V., 1488  
 Funk, R. W., 1717  
 Fusco, V. "Valore", 155
- Gaboury, A., 85  
 Gaechter, P., 499  
 "Zum Begräbnis", 1418  
 Gärtner, B. *Isariot*, 1659  
*Temple*, 401  
 Galbiati, E. "Issopo", 1063  
 Galizzi, M. *Gesù*, 163  
 Galvin, J. P., 66  
 Gamba, G. G. "Agonia", 166  
 García García, L. "Lienzos", 1418  
 García Pérez, J. M. "Relato", 1062
- Gardiner, F. "Aorist", 400  
 Gardiner, W. D. "Denial", 678  
 Gardner-Smith, P. "Date", 1583  
 "Gospel", 1583  
 Garland, D. E. *Hundred*, 149  
 Garnsey, P. "Criminal", 395  
 Garrett, S. R. "Meaning", 155  
 Garvie, A. E. "Desolation", 1064  
 Gaston, L. "Anti-Judaism", 155  
*No Stone*, 401  
 Geffcken, J. "Verhöhnung", 798  
 Geiger, A., 1682  
 Geldenhuys, N. "Day", 1616  
 Gelin, A., 181  
 "Quatre", 1714  
 Genest, O. *Christ*, 151  
 Genuyt, F. "Comparution", 793  
 George, A., 66  
 "Sens", 155  
 Gerhardsson, B., 86  
 "Confession", 395  
 "Jésus", 153  
 "Mark", 1069  
 Gese, H. "Psalm 22", 1714  
 Gewalt, D. "Verleugnung", 678  
 Ghiberti, G. *Sepoltura*, 1418  
 Giblet, J. "Mouvement", 789  
 "Prière", 163  
 Giblin, C. H. "Confrontations", 305  
*Destruction*, 1057  
 "John's", 793  
 "Structural", 1418  
 Gilliard, F., 464  
 Gillman, F. M. "Wife", 796  
 Gillman, J. "Temptation", 305  
 Gilly, R. *Passion*, 1066  
 Girard, R. "Gospel", 149  
 Glasson, T. F. "Davidic", 161  
 "Mark", 1069  
 "Reply", 403  
 Gnilka, J. *Jesu*, 1742  
*Markus*, 151  
*Matthäus*, 153  
 "Mein Gott", 1064  
 "Verhandlungen", 395  
 Goguel, M. "À propos", 395  
 "Did Peter", 678  
 Goldberg, A. M. "Sitzend", 403  
 Goldin, H. E. *Case*, 395  
 Goldschmidt, H. L. *Heilvoller*, 1659

- Goldstein, H. *GVMF*, 1049  
 Goldstein, M., 462  
 Gollwitzer, H. *Dying*, 155  
 Goodblatt, D., 436, 438  
 Goodenough, E. R. "Crown", 798  
*Jurisprudence*, 395  
 Goodman, A. E. "Luke XXIII" (*véase* Abramowski), 1063  
 Goodspeed, E. J., 1646  
*Problems*, 1069  
 Goodwin, D. R. "Theou", 1069  
 Gorman, R. *Trial*, 395  
 Gourgues, M. "À propos", 307  
 Grabar, A., 1326  
 Graetz, H., 462  
 Grández, R. M. "Tinieblas", 1064  
 Grandfield, P. *Kyr*, 1050  
 Granskou, D. "Anti-Judaism", 157  
 Grant, F. C., 138  
*Earliest*, 1747  
*Gospels*, 1747  
*"On the Trial"*, 395  
 Grappe, C. "Essai", 1616  
 Grass, K. "Zu Mc", 161  
 Grassi, J. A. "Abba", 163, 1690  
 "Ezekiel", 1067  
 Grayston, K. "Darkness", 1064  
*Dying*, 67  
 Green, J. B. *Death*, 149  
 "Death", 1067  
 "Gospel", 1583  
 "Jesus", 163  
 Greenhut, Z., 501  
 Grelot, P. "Aujourd'hui", 1062  
 Grey, H. G. "Suggestion", 793  
 Groff, K. I. "Baptism" (*véase* Scroggs), 307  
 Groupe d'Entrevernes, "Analyse", 395  
 Grube, E., 1132  
 Grundmann, W. "Decision", 396  
*Lukas*, 154  
*Markus*, 151  
 Gschwind, K. *Niederfahrt*, 1068  
 Gubler, M.-L., 67  
 Guelich, R. A., 1695  
 Guevara, H. *Ambiente*, 789  
*Resistencia*, 790  
 Guichard, D. "Reprise", 1714  
 Guillaume, A. "Mt xxvii", 1064  
 Guillet, J. "Entrée", 792  
 "Récits", 149  
 Guillet, P.-E. "Les 800", 1059  
 Gundry, R. H., 777  
*"LMT LYM"*, 677  
*Mark*, 307  
*Matthew*, 153  
 Gunther, R. T., 1120  
 Guy, H. A. "Son", 1069  
 Guyot, G. H. "Peter", 678  
 Haacker, K. "Sein Blut", 797  
 Haas, N. "Anthropological", 1059  
 Hachlili, R. "Jewish", 1418  
 Hadas, M., 1427  
 Haenchen, E., 129  
 "History", 157  
 "Jesus", 792  
*John*, 156  
 Haensler, B. "Zu Jo", 1070  
 Hahn, F., 67  
 "Prozess", 400  
 Halas, R. B. *Judas*, 1659  
 Hall, S. G. "Swords", 305  
 Halperin, D. J. "Crucifixion", 1059  
 Hammerton-Kelly, R., 229  
 Hanna, W., 1289  
 Hanson, A. T., *Wrath*, 164  
 Hanson, J. S. *Bandits* (*véase* Horsley, 790)  
 Hanson, R.P.C. "Does," 1069  
 Harder, G. "Bleibenden", 1070  
 Ha-Reubéni, E. "Recherches", 798  
 Harlow, V. E. *Destroyer*, 795  
 Harnack, A. (von) *Bruchstücke*, 1583  
 "Probleme", 166  
 Harner, P. B. "Qualitative", 1069  
 Harris, J. R., 561, 1636  
 "Did Judas", 680  
 "New Points", 1061  
 "Origin", 1069  
 "St. Luke's", 1659  
 Harrison, S. J. "Cicero", 1070  
 Hart, H. St. J. "Crown", 798  
 Hartman, L., 617  
 Harvey, A. E. *Jesus... Constraints*, 149  
*Jesus on Trial*, 157  
 "Melito", 1058  
 Hasenzahl, W. *Gottverlassenheit*, 1065  
 Hasler, V. "Jesu", 396  
 Hastings, A., 74

- Hatch, H. R. "Old Testament", 680  
 Haufe, G. "Prozess", 396  
 Haugg, D. *Judas*, 1659  
 Haughton, S., 1290  
 Haulotte, E. "Récit", 149  
 Haupt, P., 1393  
 Haverly, T. P., 97  
 Hawkins, J. C., 102  
 "St. Luke's", 155  
 Hay, D. M. *Glory*, 403  
 Hays, R. B., 93, 1704  
 Hayward, C. T. R. "Sacrifice", 1690  
 Head, P. M. "Christology", 1583  
 Heawood, P. J. "Time", 1616  
 Heer, J., 1392  
 Heerekens, H. P., 138  
 Heid, S., 1509  
 Heil, J. P., 1529  
*Death*, 153  
 "Mark", 151  
 "Narrative", 1418  
 "Reader... Luke 22", 403  
 "Reader... Luke 23", 793  
 Hein, K. "Judas", 1659  
 Heitmüller, F. "Gethsemane", 164  
 Hemelsoet, B. "Ensevelissement", 1070, 1418  
 Hendrickx, H. *Passion*, 149  
 Hengel, M., 75, 582  
*Crucifixion*, 1059  
 "Maria", 1069  
*Was*, 790  
*Zealots*, 790  
 Hennecke, E. *HSNTA*, 1049  
 Henninger, J. "Neuere", 1070  
 Hepper, F. N. "Identity", 1418  
 Heppner, T. "Vormoderate", 1061  
 Herber, J. "Mort", 1659  
 Héring, J. *Royaume*, 403  
 "Simples", 164  
 Herranz Marco, M. "Problema", 796  
 "Proceso", 396  
 Herron, R. W., Jr. *Mark's*, 678  
 Herron, R. W. "Use", 1059  
 Hill, D. "Jesus", 396  
 "Jesus and Josephus", 790  
 "Matthew", 1068  
 "My Kingdom", 792  
 Hill, G. F. "Thirty", 680  
 Hillmann, W. *Aufbau*, 149  
 Hingston, J. H. "John xviii", 306  
 Hinschius, P., 1576  
 Hinz, W. "Chronologie", 1616  
 "Jesu", 1616  
 Hirschfeld, O. *Kaiserlichen*, 791  
 Hoehner, H. W. "Day", 1616  
*Herod*, 795  
 "Why", 795  
 "Year", 1616  
 Hoffmann, R. A. "Wort", 401  
 Hofrichter, P. "Dreifache", 403  
 Hole, C. A. "Mark 15:39" (*véase* Stockklauser, 1069)  
 Holladay, W. L. "Background", 1714  
 Holleran, J. W. *Synoptic*, 164  
 Holst, R. "Cry", 1065  
 Holzmann, O. "Begräbnis", 1418  
 Holzmeister, U., 239  
 "Cruz", 1059  
 "Exempla", 166  
 "Finsternis", 1064  
 "Zur Frage", 396  
 Homerski, J. Resumen, 1714  
 Hooker, M. D. *Jesus*, 1714  
 "Traditions", 401  
 Hope, L. P. "King's", 1062  
 Horbury, W. "Christ", 790  
 "Passion", 149  
 "Trial", 396  
 Horsley, R. A. *Bandits*, 790  
*Jesus*, 790  
 "Josephus", 790  
 "Like", 790  
 "Popular", 790  
 "Sicarii", 790  
 Horvarth, T. "Why", 793  
 Hoskyns, E. "Adversaria", 161  
*John*, 156  
 Houlden, J. L. *Backward*, 151  
 "John", 793  
 Hudson, J. T. "Irony", 164  
 Hueter, J. E. *Matthew*, 1659  
 Hughes, K. T. "Framing", 1659  
 Hultkvist, G. *What*, 1070  
 Humphreys, C. J. "Astronomy", 1616  
 "Dating", 1616  
 "Jewish", 1616  
 Hunkin, J. W., 209  
 Hunter, J. "Three", 678  
 Huppenbauer, H. "Bír", 164

- Hurd, J. C., 464  
 Hurtado, L., 92  
 Husband, R. W. "Pardoning", 796  
*Prosecution*, 396  
 Hutton, D. D. "Resurrection", 1068  
 Hutton, W. R. "Kingdom", 164  
 Imbert, J. *Procès*, 396  
 "Procès", 396  
 Indemans, J. H. H. A. "Lukas", 164  
 Ingholt, H. "Surname", 1659  
 Innes, A. T. *Trial*, 396  
 Innitzer, T. *Kommentar*, 149  
 Irmischer, J. "Sy legeis", 793  
 Isorni, J. *Vrai*, 396  
 Jackson, H. M. "Joseph", 1418  
 James, E. H. "Death", 1067  
 James, E. H. *Trial*, 793  
 James, J. C., 721  
 James, M. R. *JANT*, 1049  
 Jannaris, A. N., 1484  
 "Misreadings", 164  
 Janssen, F. "Synoptischen", 149  
 Janssens de Varebeke, A. "Structure", 157  
 Jaubert, A. "Comparation", 793  
*Date*, 1616  
 "Jésus", 1616  
 "Séances", 396  
 Jenkins, A. K. "Young", 307  
 Jensen, E. E. "First", 790  
 Jeremias, J., 229, 611, 899, 1198, 1670  
 "Comparison", 151  
 "Drei", 401  
 "Geschichlichkeit", 396  
*Golgotha*, 1058  
 "Hbr 5.7-10", 164  
*Heiligengräber*, 1418  
*JEWJ*, 1049  
*JJTJ*, 1049  
*New Testament*, 1742  
 "Perikopen", 1059  
 Jervell, J. "Herodes", 795  
 "Jesu", 680  
 Jewett, R., 464  
 Johnson A. M., Jr. *TNTSJ*, 1052  
 Johnson, B. A. "Empty", 1583  
 "Gospel", 1583  
 Johnson, E. S. "Is Mark", 1069  
 Johnson, L. T. "New Testament's", 400  
 Johnson, S. E., 1747  
 Johnson, S. L., Jr. "Death", 1065  
 Jones, A. H. M., 410, 448  
*Studies*, 791  
 Joüon, P., 228  
 "Luc 22", 306  
 "Luc 23", 795  
 "Marc 14,31", 161  
 "Matthieu xxvii", 1418  
 "Notes", 797  
*Judaism*, 396  
 Juel, D. *Messiah*, 396  
 Jung, E., 1454  
 Käser, W. "Exegetische", 1057  
 Kamelský, J. "Über", 396  
 Kampling, R. *Blut*, 797  
 Kany, R. "Lukanische", 155  
 Karavidopoulos, J. "Heure", 1061  
 Karris, R. J. *Luke*, 155  
 "Luke 23:47", 1069  
 Kashet, A., 640  
 Kastner, K. "Christi", 798  
*Jesus... Pilatus*, 793  
*Jesus... Rat*, 396  
 "Nochmals", 798  
 Kealy, S. P. *Jesus*, 790  
 Keane, W. "Dead", 1068  
 Kee, H. C. "Function", 1714  
 Keen, W. W. "Bloody", 166  
 "Further", 166  
 Kelber, W. H. "From Passion", 151  
 "Hour", 164  
 "Jesus", 164  
 KKS, 152, 1050  
 "Mark 14", 164  
*Oral*, 151  
*PMK*, 151, 1051  
 Kellogg, R., 96  
 Kempthorne, R. "Anti-Christian", 396  
 "As God", 1070  
 "Marcan", 403  
 Kennard, J. S., Jr. "Burial", 1418  
 "Jewish", 396  
 Kenneally, W. J. "Eli", 1065  
 Kennedy, A. R. S. "Soldiers", 1061  
 Kenny, A. "Transfiguration", 164  
 Kerrigan, A., 1214  
 Kertelge, K., 67

- PGJK*, 396, 1051  
 Ketter, P. "Ehrenrettung", 1069  
 "Ist Jesus", 1061  
 Kiddle, M. "Passion", 155  
 Kiley, M. "Lord", 164  
 Kilian, R., 1706  
 Killebrew, A. "Jewish" (*véase* Hachlili), 1418  
 Killermann, S. "Finsternis", 1064  
 Kilpatrick, G. D., 692, 935, 974  
 "Theme", 1069  
*Trial*, 396  
 Kindler, A., 827  
 "More", 791  
 Kingdon, H. P. "Had", 790  
 "Messiahship", 403  
 Kingsbury, J. D., 611  
*Mattheu*, 153  
 "Religious", 152  
 Kinman, B. "Pilate's", 793  
 Kinsey, A. B. "Simon", 1057  
 Kissane, E. J. "Foederunt", 1714  
 Kittel, G. "Jesu Worte", 1742  
*TDNT*, 1052  
 Klassen, W., 326, 470  
 Klauck, H.-J. "Dreifache", 1063  
*Judas*, 1659  
 Klein, G(ottlieb) "Erläuterung", 1062  
 Klein, G(ünther) "Verleugnung", 678  
 Klein, H. "Lukanisch", 157  
 Klein, S. *Tod*, 1418  
 Kleinknecht, K. T. *Leidende*, 1714  
 Kleist, J. A. "Two", 401  
 Klijn, A. F. J., 1577, 1670  
 Klinzing, G., 535  
 Klövekorn, P. B. "Jesus", 396  
 Kloppenborg, J. S. "Exitus", 155  
 Klostermann, E., 1748  
 "Majestätsprozesse", 791  
 "Zur Spiegelbergs", 306  
 Knibb, M. A., 1575  
 Knox, A. D. "Death", 1659  
 Knox, J. "Note", 307  
 Kobelski, P. J., 615  
 Koch, K. "Spruch", 797  
 Koch, W. *Der Prozess*, 396  
*Zum Prozess*, 396  
 Kodell, J. "Luke's", 155  
 Koehler, T. "Pricipales", 1063  
 Koester, C. R. "Passion", 157  
 Koester, H., 94, 1115  
 "Apocryphal", 1583  
 "History", 307  
*KACG*, 1050  
 Kokkinos, N. "Crucifixion", 1616  
 Kolenkow, A. "Healing", 152  
 KKS, 152, 1050  
 "Trial", 793  
 Kolping, A. Recensión de Fricke, 395  
 Kopp, C. *HPG*, 1049  
 Korn, J. H., 215  
 Kosmala, H. "His Blood", 797  
 "Matthew xxvi", 306  
 "Prozess", 396  
 "Time", 678  
 Kosnetter, J. "Geschichtlichkeit", 678  
 Kraeling, C. H., 651  
 "Episode", 791  
 Kraft, B., 1391  
 Kraft, R. A. *EJMI*, 1048  
 Kramer, W., 565  
 Kratz, R. *Auferweckung*, 1420  
*So liest* (*véase* Pesch, 149)  
 Krauss, S. "Défense", 678  
 "Double", 1418  
 Kreitzer, L. "Seven", 1059  
 Kremer, J(acob) "Verurteil", 396  
 Kremer, J(osef), 181  
 Krestchmar, G. "Kreuz", 1058  
 Kreyenbühl, J. "Ort", 791  
 Krieger, N. "Knecht", 306  
 Kruse, H. "Pater", 164  
 Kudasciewicz, J. Resumen, 1057  
 Kümmel, W. G., 272  
 "Jesusforschung", 149  
 Kürzinger, J., 1649  
 Kuhn, H.-W. "Gekreuzigte", 1059  
 "Jesus", 1059  
 "Kreuzesstrafe", 1059  
 "Zum Gekreuzigten", 1059  
 Kuhn, K. G. "Jesus", 164  
 "New", 164  
 Kurfess, A. "Ekathisen", 793  
 Kurichianil, J. "Glory", 157  
 Kuryluk, E., 1104  
 Kutscher, E., 1257  
 Lacan, M.-F. "Mon Dieu", 1065  
 Lacomara, A. "Death", 157  
*TLOTG*, 1052

- Laeuchli, S., 1642  
 Lagrange, M. J., 1319  
   *Jean*, 156  
   *Matthieu*, 153  
 Lai, P. "Production", 1419  
 Lake, K. "Death", 680  
 Lamarche, P. "Blasphème", 403  
   "Mort", 1067  
 Lambiasi, F. "Criteri", 1583  
 Lambrecht, J. "Matteanse", 153  
 Lampe, G. W. H. "St. Peter's", 678  
   "Trial", 793  
   "Two", 306  
 Landes, G. M., 539  
 Lane, W. L., 1748  
 Langdon, S. "Release", 796  
 Lange, H. D. "Relationship", 1714  
 Lange, J. "Ausgestaltung", 1068  
 Langkammer, H. "Christ's", 1063  
 Lapide, P. E. "Jesu", 396  
   "Verräter", 1659  
   *Wer*, 396  
 Larkin, W. J. "Old", 166  
 Latte, K., 1620  
 Lattey, C. "Note", 679  
   "Praetorium", 791  
 Lauterbach, J. Z., 423  
 LaVerdiere, E. "Passion", 153  
   "Passion-Resurrection", 155  
   "Peter", 679  
 Lavergne, C. "Coup", 1070  
 Leclercq, H. "Croix", 1059  
   "Flagellation", 791  
 Le Déaut, R. "De nocte", 1690  
   "Goûter", 164  
   *Nuit*, 1690  
 Lee, G. M., 942  
   "Guard", 1420  
   "Inscription", 1061  
   "Mark 14,72", 679  
   "Mark xv", 1057  
   "Matthew xxvi", 306  
   "St. Mark xiv", 679  
   "Two", 1065  
 Lee-Pollard, D. A., 69  
 Leese, K. "Physical" (*véase*, Ball), 1065  
 Lefèvre, A. "Seitenwunde", 1070  
 Légasse, S. "Jésus", 396  
   "Voiles", 1067  
 Lehmann, K., 539  
 Lehmann, M. *Synoptischen*, 679  
 Leistner, R. *Antijudaismus*, 400  
 Leloir, L. "Hodie", 1062  
 Lémonon, J.-P. *Pilate*, 791  
 Lengle, J. "Zum Prozess", 396  
 Lenglet, A., 1623  
 Léon-Dufour, X. "Autour de la mort", 149  
   "Autour des récits", 149  
   "Dernier", 1065  
   *Face*, 66  
   "Jésus", 164  
   "Mt et Mc", 152  
   "Passion", 149  
   "Père", 164  
 L'Eplattenier, C. "Passion", 157  
 Lernet-Holenia, A., 825  
 Leroux, M. "Responsabilités", 396  
 Leroy, H. "Kein", 1070  
 Lescow, T. "Jesus... Hebräerbrief", 164  
   "Jesus in Gethsemane", 164  
 Létourneau, P. "Quatrième", 1742  
 Lévi, I., 1682  
 Lewis, A. S. "New", 1062  
 Liberty, S. "Importance", 791  
 Lichtenstein, H., 449  
 Lieberman, S. "Some", 1419  
 Liebowitz, H. "Jewish", 1419  
 Lietzmann, H. "Bemerkungen I, II", 397  
   *LKS*, 1050  
   "Prozess", 397  
 Lightfoot, R. H., 1749  
   "Consideration", 161  
   *Mark*, 151  
 Limbeck, M. *Heilvoller* (*véase* Goldschmidt, 1659)  
   *Redaktion*, 149  
   *RTPL*, 1051  
   "Stecke", 306  
 Linck, K., 466  
 Lincoln, A. T., 1369  
 Lindars, B., 618  
   *Jesus*, 1742  
   "Passion", 157  
 Lindeskog, G. "Prozess", 400  
   "Veil", 1067  
 Linnemann, E. *Studien*, 149  
   "Verleugnung", 679  
 Linton, O. "Trial", 403

- Lipinski, E., 1704  
   Resumen, 1061  
 Lodge, J. C. "Matthew's", 153  
 Lods, A., 1547  
 Lods, M. "Climat", 164  
 Lofthouse, W. F. "Cry", 1065  
 Lohmeyer, E., 151  
 Lohse, E., 67  
   "Alttestamentlichen", 1715  
   *History*, 149  
   "Prozess", 397  
   "Römischen", 791  
 Loisy, A. *Jean*, 157  
 Lossen, W. "Blut", 1066  
 Lotz, W. "Sinnbild", 164  
 Louw, J. P., 1140  
 Lövestamm, E. "Frage", 403  
   *Spiritual*, 164  
 Lovsky, F. "Comment", 797  
 Lübeck, K. *Dornenkrönung*, 798  
 Lührmann, D., 1670  
   *Markus*, 151  
   "Markus 14", 401  
   "POx", 1583  
   "Staat", 793  
 Lüthi, K. *Judas*, 1659  
   "Problem", 1659  
 Luke, K. "Thirty", 680  
 Lull, D. J. "Interpreting", 152  
 Lundgreen, F., 1018  
 Lunn, A. J. "Christ's", 149  
 Lux(-Wagner), U. "Vorläufiger", 1058  
 Luz, U. *MNTS*, 1050  
   "Theologia", 152  
 Maartens, P. J. "Son", 403  
 McArthur, H. K. "Mark", 403  
 McCaffrey, U. P. "Psalm", 1715  
 McCant, J. W. "Gospel", 1583  
 McCasland, S. V. "Portents", 1067  
 Maccoby, H. Z. "Jesus", 796  
   *Revolution*, 790  
 MacDonald, D. "Malchus", 306  
 McEleney, N. J. "Pete's", 679  
 McElvey, R. J. *New*, 401  
 McGing B. C. "Governorship", 791  
   "Pontius", 791  
 Macgregor, W. M. "Penitent", 1062  
 Macholz, C., 1103  
 McHugh, J. "Glory", 157  
 McIndoe, J. H. "Young", 307  
 McLaren, J. S. *Power*, 397  
 Macleroy, C. M., 1242  
 McMichel, W. F. "Our Lord's", 164  
 MacMullen, R. *Enemies*, 791  
 McNamara, M. *New Testament*, 1690  
 MacRae, G. W. "With Me", 1062  
 McRuer, J. C. *Trial*, 397  
 McVann, M. "Conjectures", 306  
   "Passion", 152  
 Maddox, R., 138  
 Magness, J. L. *Sense*, 161  
 Maguire, A. A., 1392  
 Mahoney, A. "New... Old", 400  
   "New... Third", 1060  
 Mahoney, R. *Two*, 1419  
 Maier, P. L. "Episode", 791  
   "Sejanus", 1616  
   "Who Killed", 397  
   "Who Was Responsible", 397  
 Maisch, I. "Österliche", 1068  
 Malatesta, E. "Blood", 1070  
 Malbon, E. S., 1369  
   "Jewish", 152  
 Mann, C., 1354  
 Mann, D. *Mein Gott*, 152  
 Manns, F. "Midrash", 1659  
   "Symbolisme", 164  
 Manrique, A. "Premio", 1062  
 Mantel, H. *Studies*, 397  
 Manus, C. U. "Centurion's", 1069  
   "Universalism", 795  
 Mara, M. G. *Évangile*, 1583  
 Marchel, W. "Abba", 164  
 Marcozzi, V. "Osservazioni", 1066  
 Marcus, J. "Mark", 403  
 Marin, L. "Jesus", 793  
   *Semiotics*, 149  
 Marchall, I. H. *Luke*, 154  
   "Son of Man", 1742  
 Martin, E. L., 1117  
   "Place", 1058  
   *Secrets*, 1058  
 Martin, F. "Dévoilement", 153  
 Martin, F. (D.) "Literary", 164  
 Martin, G. C. "New", 1062  
 Martin-Achard, R. "Remarques", 1715  
 Martínez, E. R. *Gospel*, 149  
 Martyn, J. L., 895  
 Mason, S., 437



- Massenet, J. "Sanhédrin", 397  
 Masson, C. "Ensevelissement", 1419  
   "Reniement", 679  
 Matera, F. J. "Death", 155  
   "His Blood", 797  
   "Jesus", 401  
   *Kingship*, 152  
   "Luke 22", 397  
   "Luke 23", 793  
   *Passion*, 149  
   "Responsability", 155  
   "Trial", 397  
 Mattill, A. J., Jr., 125  
 Mattingly, J. F., 1127  
 Maurer, C. "Knecht", 152  
 Mayo, C. H. "St. Peter's", 679  
 Mays, J. L. "Prayer", 1715  
 Mazar, A., 828  
 Mazzucco, C. "Arresto", 306  
 Meecham, H. G., 258  
 Meeks, W. A., 1491  
   *Prophet-King*, 158  
 Mees, M. "Bezeugung", 165  
 Meier, J. P., 459  
   *Antioch*, 1577  
   *Marginal*, 434  
   *Matthew*, 153  
 Mein, P. "Note", 306  
 Meloni, G. "Sedet", 403  
 Mendner, S., 129  
 Menestrina, G. "Nota", 679  
 Menken, M. J. J. "Old", 1070  
   "References", 680  
   "Textual", 1070  
 Menoud, P. H. "Additions", 1659  
 Menzies, A., 938  
 Mercurio, R. "Baptismal", 1419  
 Merkel, H. "Peter's", 679  
 Merkel, J. "Benagdigung", 796  
 Merlier, O. "Sy legeis", 794  
 Merrins, E. M. "Did Jesus", 1066  
 Merritt, R. L. "Jesus", 796  
 Meshorer, Y., 827  
 Metzger, B. M., 1232  
   *MTC*, 1050  
   "Names", 1062  
   "Nazareth", 1420  
 Meyer, E. "Sinn", 1070  
 Meyer, F. E. "Einige", 397  
 Meyer, M. W. "Youth", 307  
 Meyers, E. M. "Secondary", 1419  
 Michaelis, W., 325, 1120, 1486  
 Michaels, J. R. "Centurions", 1069  
   "John", 794  
 Michel, O., 761  
 Michl, J. "Tod", 400  
 Miguens, M. "Salió", 1070  
 Milgrom, J., 623  
 Milik, J. T., 568, 581  
 Millar, F. "Reflections", 397  
 Miller, D. L. "Empaizein", 677  
 Miller, J. V. "Time", 1061  
 Milligan, W. "St. John's", 1064  
 Minear, P. S. "Diversity", 1070  
   "Note", 306  
 Miyoshi, M. "Theologie", 154  
 Mode, E. "Passionsweg", 149  
 Moeser, A. G. "Death", 680  
 Mofatt, J. "Exegetica... xxii", 166  
   "Exegetica... xxiii", 1061  
 Mohn, W. "Gethsemane", 165  
 Mohr, T. A. *Markus*, 152  
 Mollat, D. "Jésus", 794  
 Møller-Christensen, V. "Skeletal", 1059  
 Moloney, F. J., 1735  
 Mommsen, T. *DJ*, 1048  
   *Römisches*, 397  
 Monloubou, L. "Étonnant", 307  
 Montefiore, G. C., 978  
 Montefiore, H. W. "Josephus", 1067  
   "When", 1616  
 Moo, D. J. *Old Testament*, 1715  
   "Tradition", 680  
 Mora, V. *Refus*, 797  
 Moretto, G. "Giov. 19,28", 1064  
 Morgan, R. "Nothing", 149  
 Morin, J.-A. "Deux", 790, 1659  
 Motyer, S. "Rending", 1067  
 Moule, C. F. D. "Gravamen", 403  
   *JPHD*, 1049  
   *MIBNTG*, 1050  
   Ed. Révisada, 155  
 Moulton, J. H. *MGNTG*, 1050  
   MM, 1050  
 Mouson, J. "De tribus", 1742  
 Mowery, R. L. "Divine", 155  
 Müller, G. A. *Pontius*, 791  
 Müller, K. "Jesus... Sadduzäer", 397  
   "Jesus vor Herodes", 795  
   "Möglichkeit", 397

- Müller, K. W. "Apechei", 165  
 Müller, U. B. "Bedeutung", 158  
 Mulder, H. "John xviii", 1616  
 Muñoz León, D. "Iré", 161  
 Munro, J. I. "Death", 680  
 Murrelstein, B. "Gestalt", 680  
 Murphy-O'Connor, J. "Recension", 1419  
 Murray, G. "Saint", 679  
 Murray, R., 1394  
 Mussner, F. "Wiederkunft", 403  
 Musurillo, H. *MACM*, 1050  
   *MAPM*, 1050  
 Myllykoski, M. *Letzten Tage*, 152  
 Naveh, J. "Ossuary", 1059  
 Navanone, J. "Mark's", 152  
 Neiryneck, F., 84, 89, 103, 127, 129, 290  
   "Apocryphal", 1583  
   "Éis", 1063  
   "Évangile", 152  
   "Fuite", 307  
   *NEv*, 1050  
   "Other", 679  
   "Redactional", 103  
   "Ti's estin", 677  
   "Traduction", 1063  
 Nellessen, E. "Tradition", 1659  
 Nesbitt, C. F., 1440  
 Nestle, Eb., 1653  
   "Another", 1659  
   "Coat", 1061  
   "Fate", 1659  
   "Father", 1061  
   "John xix", 1070  
   "Luke xxiii", 1062  
   "Mark xv", 1065  
   "Matt 27,51", 1067  
   "Seven", 1059  
   "Sonnenfinsternis", 1064  
   "Ungenähete", 1061  
   "Zum Judaskuss", 306  
   "Zum Ysop", 1064  
 Neudecker, R., 439  
 Neusner, J., 139, 426, 439, 469, 572  
   "Josephus", 434  
 Neyrey, J. H. "Absence", 165  
   "Jesus", 1057  
   *Passion*, 155  
 Nicholson, G. C., 1735  
 Nickelsburg, G. W. E. *EJMI*, 1048  
   "Genre", 152  
 Nicklin, T. "Thou", 794  
 Nida, E. A. *Mark (véase, Bratcher, 151)*  
 Niedner, F. A. "Role", 680  
 Nineham, D., 1750  
 Nock, A. D., 825  
 Nodet, E., 458  
 Nörr, D. "Problems", 397  
 Nolle, L. "Young", 307  
 Norden, E., 865  
 Norlie, O. M., 1269  
 Oberlinner, L. "Botschaft", 152  
   *Todeserwartung*, 1742  
 O'Collins, G., 66  
   "Crucifixion", 149  
 Odenkirchen, P. C. "Praecedam", 161  
 Oepke, A. "Noch", 796  
 Oestreicher, B., 827  
   "New", 791  
 Okeke, G. E., 463  
 Oliver Roman, M. "Jesús", 794  
 Olmstead, A. T. "Chronology", 1616  
 Omark, R. E. "Saving", 165  
 O'Meara, T. F. "Trial", 397  
 O'Neill, J. C. "Charge", 403  
   "Silence", 403  
   "Six", 1062  
 O'Rahilly, A. "Burial", 1419  
   "Jewish", 1419  
   "Title", 1061  
 Orge, M. "Percutiam", 161  
 O'Rourke, J. J. "Two", 794  
 Osborne, G. R. "Redactional", 1059  
 Ostrow, J. "Tannaic", 397  
 Osty, E. "Points", 158  
 Oswald, J. "Beziehungen", 1715  
 O'Toole, R. F. *Unity*, 155  
 Ott, E. "Wer", 796  
 Ott, W. *Gebet*, 165  
 Overman, J. A. "Heroes", 154  
   *Matthew's Gospel*, 154  
 Overstreet, R. L. "Roman", 791  
 Owen, E. C. E. "St Matthew", 306  
 Pace, S., 646  
 Pullis, A., 1621  
 Palmer, D. W., 1537  
 Panackel, C. *Idou*, 794

- Panier, L. "Dévoilement" (véase Martin, 153)
- Parker, P., 138, 139  
"Herod", 796
- Parrish, G. "Defence", 165
- Paton, W. R. *Agonia*, 166  
"Kreuzigung", 1059
- Patte, D. y A. *Structural*, 152
- Pawlikowski, J. T. "Trial", 400
- Pearson, B. A., 463
- Peddinghaus, C. D. *Entstehung*, 149
- Pelcé, F. "Jésus", 165
- Pella, G. "Pourquoi", 1065
- Pelletier, A. "Grand", 1067  
"Tradition", 1067  
"Voile", 1067
- Pennells, S. "Spear", 1065
- Peri, I. "Weggefährte", 306
- Perler, O. "Évangile", 1583
- Perowne, S., 900
- Perrin, N., 519, 618  
"High Priests", 403  
"Mark", 403  
"Towards", 1742  
"Use", 1742
- Perry, A. M. "Luke's", 155  
*Sources*, 155
- Pesch, R., 66  
"Alttestamentliche", 1420  
*Markus*, 151  
"Passion", 1742  
*Prozess*, 397  
"Schluss", 1419  
*So liest*, 149  
"Überlieferung", 149  
"Verleugnung", 679
- Petavel, E., 205
- Petersen, W. L., 1026, 1328
- Pfättish, J. M., 282  
"Besitzer", 1659
- Pfisterer, R. "Sein Blut", 797
- Pfizner, V. C. "Coronation", 158
- Pflaum, H. G. *Essai*, 791
- Philippson, L. *Haben*, 397
- Phillips, G. A. "Gethsemane", 165
- Pieper, K. "Einige", 161
- Pilgrim, W. E. *Death*, 155
- Pilhofer, P. "Justin", 1583
- Pines, S., 460, 1295
- Pixner, B. "Noch", 791  
"Where", 791
- Plath, M. "Warum", 1659
- Plevnik, J. "Son", 403
- Plooi, D. "Jesus", 401
- Plummer, A. *Luke*, 154
- Plankett, M. A. "Angel" (véase Ehrman), 166
- Pobee, J. "Cry", 1069
- Politi, J., 679
- Popkes, W. *Christus*, 165
- Porteous, J. "Note", 794
- Powell, F. J. *Trial*, 397
- Powell, J. E. "Father", 1064
- Powell, M. A. "Plot", 397
- Powers, E., 493
- Preisker, H. "Joh", 1063  
"Verrat", 1660
- Prete, B. "E lo legarano", 1419  
"Formazione", 401
- Price, R. M. "Jesus", 1419
- Priebe, D. A., 81
- Prigent, P., 1579
- Primentas, N. *Extracto*, 1061
- Primrose, W. B. "Surgeon", 1066
- Pryke, E. J. *Redactional*, 103
- Przybylski, B. "Setting", 154
- Puech, É., 581  
"Nécropoles", 1419
- Punnakottil, G. "Passion", 154
- Quesnel, M. "Citations", 680
- Quinn, J. F. "Pilate", 794
- Quispel, G. "Gospel", 397
- Rabinowitz, I., 1640
- Rabinowitz, J. J. "Demotic", 797
- Radin, M. *Trial*, 397
- Radl, W. *Paulus*, 165  
"Sonderüberlieferungen", 397
- Ramsay, W. M., 192, 725, 750  
"Denials", 679  
"Sixth", 794
- Ramsey, A. M. "Narratives", 149
- Rau, G. "Volk", 794
- Ravens, D. A. S., 75
- Read, D. H. C. "Cry", 1065
- Regard, P.-F. "Titre", 1061
- Regnault, H. *Province*, 397
- Rehkopft, F. *Lukanische*, 155  
"Mt 26.50", 306

- Rehm, M. "Eli", 1065
- Reich, H. "König", 798
- Reich, R. "Caiphas", 501
- Reichrath, H. "Prozess", 398
- Reimarus, H. S., 803
- Reinach, S. "Simon", 1057
- Reiner, E. "Thirty", 680
- Reinhartz, A., 642
- Rengstorf, K. H., 328, 354, 812
- Rensberger, D. "Politics", 794
- Repond, J., 1136
- Resch, A., 776
- Rese, M., 476, 908  
*Stunde*, 155
- Reumann, J. H. "Psalm 22", 1715
- Reventlow, H. G. "Sein Blut", 797
- Revuelta Sañudo, M. "Localización", 791  
"Polémica", 791
- Reyero, S. "Textos", 792
- Reynen, H. *Synagethai*, 306
- Riaud, J. "Gloire", 158
- Rice, G. E. "Role", 155
- Richard, E., 1648  
"Jesus", 155
- Richardson, P. *AJEC*, 1047  
"Israel-Idea", 150
- Richter, G. "Blut", 1070  
"Deutung", 158  
"Gefangennahme", 306  
*RSJ*, 1051
- Ricoeur, P. "Récit", 150
- Riebl, M. *Auferstehung*, 1068  
"Jesu", 1068
- Rieckert, S. J. P. K. "Narrative", 154
- Riedl, J. "Evangelische", 150
- Riesenfeld, H., 1326  
"Meaning", 679
- Riesner, R. "Golgotha", 1058  
"Prätorium", 792
- Rigg, H. A. "Barabbas", 796
- Riley, H., 85
- Rinaldi, B. "Beate", 1057  
"Passione", 150
- Ritt, H. "Wer", 398
- Rivkin, E. "Beth Din", 398  
*What*, 398
- Robbins, V. K., 1030  
"Crucifixion", 1059  
"Reversed", 1715
- Robert, R. "Pilate", 794
- Roberts, A. "On the proper", 794
- Roberts, J. J. M., 1709
- Robertson, A. T., 1636
- Robinson, B. P. "Gethsemane", 165
- Robinson, J. A., 1453, 1547
- Robinson, J. A. T. "Second", 403
- Robinson, J. M. *NHL*, 1050
- Robinson, W. C. *Way*, 794
- Robson, J. "Meaning", 165
- Rodgers, P. "Mark 15", 1061
- Rodríguez Ruiz, M. "Evangelio", 1583
- Rogers, P. "Desolation", 1065
- Rogers, R. S., 848  
"Treason", 792
- Roloff, J., 67
- Roquefort, D. "Judas", 1660
- Rosadi, G. *Trial*, 398
- Rose, A. "Influence", 1715
- Rosenberg, R. A. "Jesus", 1690
- Rosenblatt, S. "Crucifixion", 398
- Rosenthal, E. S., 941
- Ross, J. "Our Lord's" (véase McMichael, 164)
- Ross, J. M., 899  
"Young", 307
- Ross, J.-P. B. "Evolution", 1058
- Rossé, G. *Cry*, 1065
- Rostovtzeff, M. "Ous", 306
- Roth, C., 826
- Rothenaicher, F. "Zu Mk", 679
- Ruckstuhl, E. *Chronology*, 1616  
"Zur Chronologie", 1616
- Rudberg, G. "Verhöhnung", 677
- Rüdel, W. "Letzten", 1059
- Ruppert, L. *Jesus*, 1715  
*Leidende*, 1715
- Rusche, H., 173
- Rutherford, W. S. "Seamless", 1061
- Ryan, R. "Women", 1069
- Sabbe, M. "Arrest", 165  
"Trial", 794
- Safrai, S. "Jewish", 398  
*JPF*, 1049
- Sagne, J.-C. "Cry", 1065
- Sahlin, H. "Verständnis", 1065
- Saintyves, P. "Deux", 1061
- Saldarini, A. J. *Jesus*, 1616  
*Pharisees*, 432

- Salguero, J. "Quién", 1715  
 Salmonsens, B., 815  
 Sanders, E. P., 222  
   *Jesus*, 398  
   *Jewish Law*, 398  
   *Judaism*, 398  
 Sanders, J. A., 1636  
 Sanders, W. "Blut", 797  
 Saunderson, B. "Gethsemane", 307  
 Sava, A. F. "Wound", 1066  
   "Wounds", 1066  
 Sawyer, J. F. A. "Why", 1064  
 Schaberg, J. "Daniel", 1742  
 Schaeffer, S. E. *Gospel*, 1584  
 Schalit, A. "Kristische", 398  
 Scheifler, J. R. "Salmo", 1715  
 Schein, B. E. "Second", 1058  
 Schelkle, K. H., *Passion*, 150  
   "Selbstverfluchung", 797  
 Schenk, W. "Derzeitige", 150  
   "Gnostisierende", 152  
   "Leidensgeschichte", 150  
   *Passionsbericht*, 152  
 Schenke, H.-M. "Mystery", 307  
 Schenke, L. *Gekreuzigte*, 152  
   *Studien*, 152  
 Schick, C. "Aceldama", 1660  
 Schiffman, L. H., 432  
 Schille, G. "Erwägungen", 165  
   "Leiden", 150  
 Schinzer, R. "Bedeutung", 398  
 Schläger, G. "Ungeschichtlichkeit", 1660  
 Schlier, H. "Dornengekrönte", 798  
   "Jesus", 794  
   "Königliche", 794  
   *Markuspassion*, 152  
   "State", 794  
 Schlosser, J. "Parole", 401  
 Schmauch, W. "Auslegungsprobleme", 150  
   "Ölberg", 162  
 Schmid, H. H. "Mein Gott", 1715  
 Schmidt, D., 463  
   "Luke's", 794  
 Schmidt, K. L. "Išous", 677  
   *Kanonische*, 1584  
   *Rahmen*, 150  
 Schmithals, W. *Markus*, 1742  
   "Worte", 1742  
 Schmitt, J. "Nazareth", 1420  
 Schnackenburg, R., 1735  
   "Ecce-Homo", 794  
   *John*, 157  
 Schneider, C. "Hauptmann", 1069  
 Schneider, G. "Engel", 166  
   "Gab", 398  
   "Jesus", 398  
   *Lukas*, 154  
   *Passion*, 150  
   "Political", 794  
   "Problem", 150  
   "Stärke", 679  
   "Verfahren", 398  
   "Verhaftung", 306  
   *Verleugnung*, 156  
 Schneider, J. "Zur Komposition", 401  
 Schnellbacher, E. L. "Rätsel", 307  
 Schniewind, J. *Parallelerikopen*, 158  
 Schoeps, H. J. "Sacrifice", 1690  
 Scholes, R., 96  
 Scholz, G. "Joseph", 796, 1419  
 Schonfield, H. J., 1296  
 Schottroff, L. "Maria", 1069  
 Schrage, W., 67  
   "Bibelarbeit", 165  
 Schreiber, J. "Bestattung", 1419  
   *Kreuzigungsbericht*, 1059  
   *Markuspassion*, 152  
   "Schweigen", 398  
   *Theologie*, 152  
 Schroeder, R. P. "Worthless", 162  
 Schubert, K. "Juden oder die Römer", 398  
   "Juder und die Römer", 398  
   "*Kritik*", 398  
   "*Studien*", 150  
   "Verhör", 398  
 Schubert, U. "Jüdische", 1068  
 Schürer, E. *HJPAJC*, 1049  
 Schürmann, H., 66, 113  
   "Jesus", 1063  
   "Lk 22,42a", 165  
 Schütz, F. *Leidende*, 156  
 Schützeichel, H. "Todesschrei", 1065  
 Schuller, E. M., 229  
 Schulthess, F., 467  
 Schumann, H. "Bemerkungen", 398  
 Schwank, B. SuS (artículos), 158  
   "Ecce", 794

- "Jesus", 306  
 Schwartz, D. R., 800  
   "Josephus und Nicolaus", 437  
   "Josephus und Philo", 792  
   *Studies*, 821  
 Schwartz, J. W. "Jesus", 165  
 Schwarz, G. "*Hyssōpō*", 1064  
   *Jesus*, 1660  
 Schwarz, S. *Josephus*, 436  
 Schwarz, W. "Doppeldeutung", 680  
 Schweizer, E., 1366, 1393  
   *Luke*, 154  
   *Mark*, 151  
   *Matthew*, 153  
   "Scheidungsrecht", 1069  
   "Zur Frage", 156  
 Scott, R. B. Y. "Behold", 404  
 Scroggs, R. "Baptism", 307  
   "Crucifixion", 1059  
   KKS, 152, 1050  
   "Trial", 398  
 Segal, P., 450  
 Segalla, G. "Gesù", 66  
 Seitz, O. J. F. "Future", 404  
   "Peter's", 679  
 Sekeles, E. "Crucified" (*véase* Zias), 1060  
 Senior, D., 746  
   "Case", 680  
   "Death of God's Son", 1068  
   "Death of Jesus", 1068  
   "Death Song", 1715  
   "Fate", 680  
   "Matthew's Account", 1419  
   "Matthew's Special Material", 154, 1068  
   *Passion... John*, 158  
   *Passion... Luke*, 156  
   *Passion... Mark*, 152  
   *Passion... Matthew*, 154  
   SPNM, 154, 1052  
 Setzer, C., 632  
 Sevenster, J. N., 470  
 Seynaeve, J. "Citations", 1070  
 Sharpe, N. W. "Study", 1066  
 Shea, G. W. "Burial", 1419  
 Shepherd, M. H. "Are Both", 1616  
 Sherwin-White, A. N. *Roman*, 398  
   "Trial", 398  
 Sickenberger, J. "Judas", 1660  
 Sidersky, D. "Parole", 1065  
   "Passage", 1065  
 Severs, J., 433  
 Sigwalt, C. "Eine Andere", 1660  
 Silva, R. "Cómo murió", 1660  
 Simon, M. "Retour", 401  
 Simpson, A. R. "Broken", 1066  
 Simpson, M. A. "Kingdom", 165  
 Sizoo, J. R. "Did", 400  
 Skard, E. "Kleine", 165  
 Skehan, P. "St. Patrick", 1065  
 Skoog, Å. "The Jews", 400  
 Sloyan, G. S. *Jesus*, 398  
   "Recent", 398  
 Smalley, S., 1735  
 Smallwood, E. M., 949  
   "Date", 792  
   "High Priest", 398  
   "Philo", 792  
   *The Jews*, 398  
 Smid, H. R., 1577  
 Smisson, E. A. "Mark", 165  
 Smith, B. D. "Chronology", 1616  
 Smith, D. E. "Autopsy", 1066  
 Smith, D. M., 127, 129, 136  
   *John*, 158  
 Smith, F. "Strangest", 1065  
 Smith, H. "Acts xx.8", 166  
 Smith, M., 434, 460, 615  
   *Clement*, 307  
   "Clement", 307  
   "Merkel", 307  
   "Zealots", 790  
 Smith, P. V. "St. Peter's", 679  
 Smith, R. H. "Darkness", 152  
   "Matthew", 797  
   "Paradise", 1062  
   "Tomb", 1058  
 Smyth, K. "Guard", 1420  
 Soards, M. L., 1743  
   "And the Lord", 679  
   "Herod", 796  
   "Literary", 677  
   "Oral", 150  
   *Passion*, 156  
   "Question", 152, 1743  
   "Silence", 796  
   "Tradition... Daughters", 1057  
   "Tradition... Herod", 796  
   "Understanding", 162  
 Sobosan, J. G. "Trial", 399

- Söding, T. "Gebet", 165  
"Prozess", 399
- Soggin, J. A. "Appunti", 1715
- Soltero, C. "Pilatus", 796
- Sons, E., 1292
- Southerland, W. "Cause", 1066
- Sowers, S., 803
- Sparks, H. F. D. "St. Matthew's", 680
- Speidel, K. A., 825
- Speier, S. "Kosten", 165
- Spiegel, S. *Last*, 1690
- Spiegelberg, W. "Sinn", 306
- Sporty, L. D., 1508
- Spurrell, J. M. "Interpretation", 1064
- Staats, R. "Pontius", 792
- Stadelmann, L. I. J. "Sacrificio", 1690  
"Salmo", 1715
- Stahl, R. "Jesus Barabbas" (*véase* Couchoud, 796)
- Staley, J. "Reading", 158
- Standaert, B., 379
- Stanley, D. M., *Jesus*, 165  
"Passion", 158
- Stanton, G., 653
- Stanton, V. H. "Gospel", 1584
- Staples, P. "Kingdom", 165
- Starky, J., 839
- Starkie, W. J. M. "Gospel", 166
- Stasiak, K., 1491
- Stauffer, E. *Jesus*, 404  
"Messias", 404  
"Münzprägung", 792
- Steele, J. A. "Pavement", 792
- Stegemann, E. W., 293
- Stegner, W. R. "Baptism", 1690
- Stein, R. H., 89, 102  
"Short", 162
- Stein-Schneider, H. "À la recherche", 1660
- Steinwenter, A. "Processo", 399
- Stemberger, G. "Pesachhaggada", 1616  
*Pharisäer*, 437
- Stendahl, K., 105
- Stern, M., 470, 817  
*JPF*, 1049  
"Province", 399  
"Sicarii", 790  
"Status", 399
- Stern, S. M. "Quotations", 1295
- Stevenson, G. H., 410
- Stewart, R. A. "Judicial", 399
- Stock, K. "Bekentnis", 1069
- Stockklausner, S. K. "Mark 15:39", 1069
- Stöger, A. "Eingenart", 156
- Stolz, F. "Psalm 22", 1715
- Stone, M., 616
- Stonehouse, N. B. "Who", 399
- Story, C. I. K. "Bearing", 1616
- Stott, W., 1576
- Strachan, R. H., 1212
- Strack, H. L. Str-B, 1052
- Strauss, D. F., 1635, 1645
- Strecker, G. "Passion", 1742  
*Weg*, 153
- Streeter, B. H. "On the Trial", 796
- Strobel, A. "Psalmengrundlage", 166  
*Stunde*, 399
- Stroud, J. C., 1289
- Stuhlmacher, P. "Warum", 651
- Stuhlmüller, C. "Faith", 1715
- Suggit, J. N., 1491  
"Comrade", 306  
"John 19", 794
- Suggs, M. J. "Passion", 150
- Suhl, A. "Funktion", 306  
*Funktion... Zitate*, 1715
- Sukenik, E. L., 325
- Sullivan, D. "New", 798
- Summerall, H., Jr. "What", 166
- Summers, R. "Death", 158
- Surkau, H. W. *Martyrien*, 150
- Sutcliffe, E. F. "Matthew", 680
- Suter, D. W., 613
- Swanson, D. C., 345
- Sweet, J. P. M. "House", 402  
"Zealots", 790
- Swete, H. B. *Evangelion*, 1584
- Swetnam, J. *Jesus*, 1690
- Sylva, D. D. "Nicodemus", 1419  
*RDLJ*, 156  
"Temple", 1067
- Szarek, G. "Critique", 166
- Tabachovitz, D., 1093
- Tabory, J., 173
- Talavero Tovar, S., 873  
*Pasión*, 158
- Talbert, C. H. *Reading*, 156
- Talmon, S., 572

- Taylor, V. *Jesus*, 1742  
*Mark*, 151  
"Modern", 150  
"Narrative", 1059  
"Origin", 1742  
"Rehkopf's", 156  
"Sources" (*véase* Winter, 156)  
*TPNL* (= *Passion*), 156, 1052
- Tcherikover, V. A. "Was", 399
- Telford, W. L., 543  
*Interpretation*, 152
- Temple, S. "Two", 153
- Theissen, G. *Gospels*, 160  
"Tempelweissagung", 402
- Thibault, R. "Réponse", 794
- Thiering, B. *Jesus*, 1118  
*Qumran*, 1118
- Thom, J. D. "Jesus", 401
- Thomson, A. E. "Gethsemane", 166
- Thomson, J. R. "Saint", 679
- Thrall, M. E. *Greek*, 102
- Tindall, E. A. "John xviii", 679
- Tödt, H. E. *Son*, 1742
- Tolman, H. C. "Possible", 794
- Torrey, C. C., 995, 1091, 1596, 1621  
"Foundry", 680  
"Name", 1660
- Trebolle Barrera, J., 794
- Treharne, R. F., 1453
- Trémel, Y.-B. "Agonie", 166
- Trilling, W. "Christ", 1062  
"Passionsbericht", 154  
"Promesse", 1060  
"Prozess", 399
- Trocme, E. *Passion*, 150
- Tröger, K.-W. "Jesus", 1066
- Tromp, N. J., 1331
- Trudinger, L. P. "Davidic", 162  
"Eli", 1065
- Tuckett, C. M., 85
- Turiot, C. "Sémiotique", 1419
- Turner, C. H., 174, 185, 268, 728,  
751, 944, 1114  
"Gospel", 1584  
"Marcan Usage", 102
- Twomey, J. J. "Barabbas", 796
- Tyson, J. B. *Death*, 156  
"Jesus", 796  
"Lukan", 399
- Tzaferis, V. "Crucifixion", 1060
- "Jewish", 1060
- Ulansey, D. "Heavenly", 1067
- Untergassmair, F. G. *Kreuzweg*, 156  
"Spruch", 1057  
"Thesen", 156
- Upton, J. A. "Potter's", 680
- Urbach, E. E., 568
- Vaccari, A. "*edēsan*", 1419  
"Psalmus", 1715  
"Versioni", 680
- Vaganay, L. "Évangile", 1584  
*Initiation*, 797
- Valentin, P. "Comparutions", 399
- van Bebbber, J. "Prätorium", 792
- Van Beek, G. W., 1120, 1486
- Vander Heeren, A. "In narrationem", 1419
- Vanel, A. "Prétoire", 792
- Vanhoye, A., 535  
"Fuite", 307  
*Passion*, 150  
*Structure*, 150
- van Iersel, B. M. F. "To Galilee", 162
- van Kasteren, J. P. "Lanzstich", 1065
- van Lopik, T. "Tekstkritiek", 166
- Vanni, U. "Passione", 404
- van Segbroeck, F. *FGN*, 1049
- van Tilborg, S. *Jewish*, 154  
"Matthew", 680
- van Unnik, W. C. "Alles", 166  
"Death", 680  
"Fluch", 1060  
"Jesu", 678  
"Jesus", 404
- Vardaman, J. *CKC*, 1048  
"New", 792
- Vargas-Machuca, A. "Por qué", 790
- Veale, H. C. "Merciful", 1064
- Vellanickal, M. "Blood", 1071  
"Passion", 153
- Venez, H. J. "Zeuge", 1071
- Verdam, P. J. "Sanhedrin", 399
- Vermes, G., 230  
*Scriptue*, 1690
- Verrall, A. W. "Christ", 796
- Via, E. J. "According", 156
- Vicent Cernuda, A. "Aporía", 794  
"Condena I", 797

- "Condema II", 795  
 "Jesús", 401  
 "Nacimiento", 795  
 Viering, F. *ZBTJ*, 1052  
 Vincent, L.-H. "Antonia Palais", 792  
 "Antonia... Prétoire", 792  
 "Garden", 1058  
 "Lithostrotos", 792  
 Vittonatto, G. "Risurrezione", 1068  
 Viviano, B. "High", 306  
 Vögtle, A. "Markinische", 402  
 Vööbus, A. *Prelude*, 156  
 Vogels, H. J. "Lanzentich", 1065  
 Vogler, W. *Judas*, 1660  
 Volkman, H. "Pilatusinschrift", 792  
 Vollmer, H. *Jesus*, 798  
 "König", 798  
 "Nochmals", 798  
 von Balthasar, H. U., 1513  
 von Campenhausen, H. "Verständnis", 795  
 von der Goltz, E. F. *Gebet*, 166  
 von Dobschütz, E. "Joseph", 1419  
 von Franz, M.-L., 1454  
 von Jüchen, A. *Jesus*, 795  
 von Soden, H. "Petrusevangelium", 1584  
 Vorster, W. S., 1535  
  
 Waddington, W. G. (*véanse* artículos de Humphreys, 1616)  
 Waetjen, H. (C.) "Ending", 307  
*Reordering*, 701  
 Wagner, H. *Judas*, 1660  
 Walaskay, P. W. "Trial", 156  
 Waldstein, W. *Untersuchungen*, 797  
 Walker, N., 995  
 "After", 1420  
 "Dating", 1616  
 "Yet Another", 1616  
 Wallace, J. E. "Trial", 399  
 Wallis, R. E. "Our Lord's" (*véase* Mc-Michael, 164)  
 Walter, N. "Verleugnung", 679  
 "Vormatthäische", 1420  
 Wansbrough, H., 86  
 "Crucifixion", 1060  
 "Suffered", 795  
 Watson, F. "Why Was", 399  
 Watty, W. W., 552  
  
 Wead, D. W. "We have", 795  
 Weatherly, J. A., 464  
 Weber, J. C., 1670  
 Weeden, T. J. "Cross", 1060  
 Weinert (o Connolly-Weinert), F., 1304  
 "Assessing", 402  
 "Luke", 402  
 Weisengoff, J. F. "Paradise", 1062  
 Weiser, A., 529  
 Weiss, J. *Schriften*, 151  
 Weissengruber, F., 1576  
 Welles, C. B. "Crown" (*véase* Goode-nough), 798  
 Wellhausen, J. *Markus*, 151  
 Wendland, P. "Jesus", 798  
 Wending, E., 663  
 Wenham, J. W. "How Many", 679  
 "When", 1068  
 Wenschkewitz, H. *Spiritualisierung*, 402  
 Werner, E., 469  
 Westcott, B. F. *John*, 157  
 Western, W., 354  
 White, J. L. "Way", 153  
 Whitely, D. E. H. "Christ's", 1742  
 Wiens, D. "Passion", 166  
 Wilcox, M. "Denial", 679  
 "Judas-Tradition", 1660  
 "Text", 1061  
 "Upon", 1060  
 Wilken, R., 1686  
 Wilkingson, J. "Church", 1058  
 "Incident", 1066  
 "Physical", 1071  
 "Seven", 1060  
 "Tomb", 1058  
 Willaert, B. "Connexion", 1742  
 Willcock, J. "When", 1061  
 Williams, C. S. C. *Alterations*, 797  
 Williamson, R., 1687  
 Wilson, F. P., 868  
 Wilson, J. P. "Matthew", 306  
 Wilson, R. McL., 460  
 Wilson, S. G. "The Jews", 156  
 Wilson, W. E. "Our Lord's", 166  
 Wilson, W. R. *Execution*, 399  
 Winandy, J. "Témoignage", 1060  
 Windisch, H., 126  
 Winkhofer, A. *Corpora*, 1068  
 Winter, P., 459, 843, 1640  
 "Luke xxii", 404

- "Marcan", 399  
 "Marginal", 399  
 "Markus", 399  
*On the Trial*, 399  
 "Sources", 156  
 "Treatment", 156  
 "Trial... Competence", 399  
 "Trial... Rebel", 790  
 "Zum Prozess", 399  
 Winterbotham, R. "Was", 404  
 Wischnitzer-Bernstein, R., 1326  
 Witherington, B., 817  
 Witherup, R. D. *Cross*, 154  
 "Death", 1068  
 Witkamp, L. T. "Jesus", 1064  
 Wood, H. G. "Mythical", 402  
 Wood, J. E. "Isaac", 1690  
 Worden, T. "My God", 1715  
 Wratislaw, A. H. "Scapegoat", 797  
 Wrede, W. "Judas", 1660  
 Wrege, H.-T. *Gestalt*, 153  
 Wright, A., 1584  
 "First", 401  
 "Was Judas", 1660  
 Wright, D. F. "Apologetic", 1584  
 "Four", 1584  
  
 Yadin, Y., 640, 772  
 "Epigraphy", 1060  
 Yamauchi, E. M. *CKC*, 1048  
 "Historical", 399  
 Yates, J. E. "Velum", 1067  
 Young, B. "Cross", 1060  
 Young, F. M. "Temple", 402  
 Young, G. L. "Cause", 1066  
  
 Yubero, D. "Pasión", 1715  
  
 Zabala, A. M. "Enigma", 795  
 Zahn, T. "Evangelium", 1584  
 "Zerrissene", 1067  
 Zehner, R. "Salvific", 156  
 Zehrer, F. "Jesus", 150  
*Leiden*, 150  
 "Sinn", 1715  
 "Zum Judasproblem", 1660  
 Zeitlin, S., 1596  
 "Beginning", 1616  
 "Date", 1616  
 "Dares", 399  
 "Time", 1616  
*Who*, 399  
 Zeller, D. "Handlungsstruktur", 153  
 Zeller, H. *Corpora*, 1068  
 Zeron, A., 831  
 Zerwick, M. *ZAGNT*, 1052  
*ZBG*, 1052  
 "Hour", 1063  
 Zeydner, H. *Apechei*, 166  
 Zias, J., 501  
 "Crucified", 1060  
 "Crucifixion", 1060  
 Ziener, G., 1597  
 Ziesler, J. *Jesus*, 790  
 Zilonka, P. *Mark*, 1065  
 Zimmermann, F. "Last", 1065  
 Zorrell, F. "Amice", 306  
 Zugibe, F. T. "Two", 1066  
 Zumtein, J. "Interpretation", 158  
 "Procès", 795  
 Zuntz, D., 188

## Índice de materias

Unos cuantos autores aparecen aquí enumerados, no con fines bibliográficos (véase el índice anterior), sino para indicar en qué lugares de este Comentario se han examinado sus puntos de vista. Indicación importante para la búsqueda: las páginas hasta 1031 inclusive corresponden al volumen I.

- Abba (*véase Oraciones*)  
Abd al-Jabbar, Documento de, 1295, 1495  
*Acclamatio populi* (*véase* Proceso romano)  
Agapio (*véase* Josefo)  
Agripa (*véase* Herodes)  
Ajitófel, 108, 176, 328, 694, 767-68, 782, 1644, 1647, 1648, 1651, 1691, 1694  
Alejandra (*véase* Salomé Alejandra)  
Alejandro Janeo, 435, 482, 576, 801, 864, 1495  
Alguaciles (*véase* *Hypēretai*; Policía judía)  
Áloe, 1486-88, 1500  
*Anakrisis*, 871, 904-05, 916  
Anás (Anano I), sumo sacerdote, 64, 77, 118, 140, 141, 361, 430, 471, 478, 488-501, 509, 514, 672, 705, 708, 844, 1004, 1669  
datos acerca de, 498-99  
sepulcro de, 498  
(Anás) Anano II, sumo sacerdote, 421, 432, 451, 454, 499, 1163, 1507  
muerte, 499  
Ancianos (*presbyteroi*), 105, 110, 111, 118, 142, 312, 428-29, 670, 951, 1431, 1455, 1457, 1516, 1536, 1572, 1574, 1672-73, 1740  
*presbyterion* en Lucas, 477, 525-26, 1672  
Ángel(es), 107, 108, 111, 118, 139, 378, 556, 581, 614, 644, 737, 946, 1239, 1245, 1259, 1316, 1325, 1330, 1354, 1355, 1370, 1383, 1410, 1457, 1470, 1471, 1476, 1494, 1499, 1525, 1527, 1530, 1531, 1534-42, 1689  
confortan a Jesús, 72, 118, 130, 244-50, 350-51, 1689  
Angustia (*agōnia*) de Jesús, 71, 80, 240, 247-48, 885  
*Anomoi* ("fuera de la ley", delincuentes), 343, 365, 1105, 1111, 1153  
Antijudaísmo (en el RP), 111, 406, 468-85, 955-56, 964, 981-82, 1163-64, 1573, 1581, 1634, 1643-44, 1662  
antisemitismo, 470-71  
en los distintos evangelios, 71-72, 109-11, 120, 472-79, 513, 632, 695, 709, 769, 774, 882, 884,

- 895, 930, 952, 978-81, 987, 989, 1097, 1098, 1108, 1527, 1533, 1539, 1540, 1572, 1675  
observaciones pertinentes, 112, 120-21, 479-85, 1569  
(véase también *Evangelio de Pedro*)  
Antíoco Epifanes, 214, 246, 581, 836, 1314, 1648, 1691, 1695  
Antipas (véase Herodes Antipas)  
Antonia, Fortaleza, 430, 834-39, 1016, 1494  
*Apechei*, 271-72, 1617-18  
Apócrifos (evangelios/hechos), 42, 408, 467, 842-43, 921, 1197, 1393, 1406-07, 1494, 1525, 1536-37, 1642, 1644-45, 1646  
(véase también en sus distintos títulos)  
*Aqedah* (véase Isaac, Sacrificio de)  
Aqiba, Rabí, 574, 642, 645, 694, 1288  
Arameo:  
evitado por Lucas, 117-18, 122-23, 204, 284-85, 114, 1196, 1228  
propuesto como subyacente a los evangelios, 42-43, 183, 283-84, 373-74, 612, 618, 717, 728-29, 766, 779-80, 906, 941, 962, 994, 1107, 1274, 1301, 1723, 1733, 1737  
transliterado (en los evangelios), 204, 229-30, 232, 284-85, 771-72, 781, 994, 1114, 1240, 1523, 1643, 1655  
(véase también Hebreo; Semitismos)  
*Archontes* ("magistrados, autoridades"), 421, 422, 451, 514, 648, 670, 930, 1672, 1677-78  
Armonización (véase Evangelios, armonización)  
Arquelao, 412, 414, 419, 420, 800, 801, 900  
Arresto de Jesús (véase Huerto; Getsemaní; Soldados romanos)  
Auditorio (comprensión) de los evangelios, 47-49, 97, 188, 203-04, 311, 347-49, 359-61, 601, 624, 687, 925, 981, 1031, 1230, 1236, 1257-59, 1287, 1298, 1315, 1325, 1340, 1341, 1357, 1359, 1373, 1607, 1608, 1618, 1671  
Augusto, emperador, 409-17, 444, 447, 830, 846, 849, 900-01, 947, 992-93, 1015, 1233, 1236, 1423-24, 1521  
*Aulē* (corte/patio, palacio):  
del pretorio, 836, 838, 1016, 1023-24  
del sumo sacerdote, 140, 169, 312, 429, 492-93, 508, 524-25, 671, 697, 709, 726-27, 745, 836, 903  
*Ayuno. Rollo del*, 438, 449, 826  
Azotes (véase Flagelación de Jesús)
- Bandidos (véase *Lēstēs*)  
Bar Cokba (Ben Kosiba), Simón, 568, 574, 642, 694, 747  
Barrabás, 107, 121, 131, 132, 134, 140, 359-60, 812, 851, 889, 890, 927-65, 1010, 1105  
Carabás, 956-57, 1027-29  
composición de la escena, 952-54  
delito de, 812, 938-39, 944  
historicidad, 954-57  
Jesús Barrabás, 106, 937-41, 954-56, 971  
Significado del nombre, 938-41  
(véase también Liberación pascual de presos)  
*Bēma* (véase Proceso romano, tribunal)  
"Bendito", Hijo del (véase Hijo de Dios)  
Beth Din (véase Sanedrín, descrito en la Misná)  
Blasfemia:  
acusación contra Jesús, 68, 110, 119-20, 440-41, 626-57, 671, 976, 986, 1171, 1361-62, 1527  
historicidad, 637-57  
castigo por, 639-41, 1094, 1527  
significado, 626-29, 637-38, 697-98, 1171, 1188  
*Boulē* (véase Sanedrín)  
"Buen ladrón" (véase Crucifixión de Jesús, compañeros de crucifixión)  
Burla:  
en fiestas, 1030-31  
juegos de, 689, 693, 1024-25, 1027-28  
Caifás, sumo sacerdote, 64, 106, 118, 137, 141, 169, 275, 408, 456, 471, 493-502, 509, 560, 622, 671-72,

- 735, 821-22, 832, 990, 1004, 1668-69  
datos de su vida, 500-02  
osario, 500-02  
Calígula, Cayo (emperador), 413, 629, 802, 820, 824, 830, 831, 900-01, 992, 1019, 1022  
Cáliz (véase Copa)  
Calvario (véase Gólgota)  
Camino de la cruz, 1022, 1085-1109  
advertencias de Jesús, 71, 1097-104, 1228-29  
"hijas de Jerusalén", 73, 122, 124, 141, 987, 1080-81, 1094-104, 1108, 1157, 1162, 1380, 1663, 1665  
ordenación lucana del, 1079-80, 1093-96, 1107-08, 1370-71, 1412  
(véase también Simón el Cirineo; Verónica)  
Campo de Sangre (véase Sangre de Jesús)  
Canto del gallo, 100, 134, 188, 722-25, 731-32, 737-42  
divisiones de la noche, 213-14, 725  
dos en Marcos, 88, 106, 189, 267, 718, 723, 732, 733-34  
hora del, 213, 724  
normas misnaicas, 724-25  
Capitanes (*stratēgoi*) del templo, 118, 140, 142, 312, 317-18, 358, 696, 711, 930, 1114, 1674-75  
Carabás (véase Barrabás)  
Cedrón, 77, 80, 81, 130, 132, 139, 141, 142, 176, 508, 1268  
Celso (sus opiniones sobre Cristo y el cristianismo), 243, 283, 284, 366, 461, 734, 814, 1182, 1393, 1635, 1642  
Centurión (junto a la cruz de Jesús), 69, 71, 72, 106, 111, 122, 123, 131, 550, 595, 1004, 1104, 1239, 1310, 1351-62, 1371-78, 1388, 1407, 1522, 1527, 1558, 1559, 1569, 1699, 1710  
su nombre, 1357, 1358, 1390, 1522, 1569  
"César" como título, 873, 992-93  
Cirene (véase Gobierno romano, en Cirenaica; Simón el Cirineo)  
Citas bíblicas sobre cumplimiento, (véase también Escritura), 56, 105, 352,
- 364-65, 772-77, 782, 985, 1268-71, 1332, 1346, 1572, 1692, 1693  
Claudio (emperador), 415, 820, 830, 843, 933, 1316, 1521  
Copa/cáliz (que beber), 99, 130, 208, 225-27, 550, 1722  
oración de Jesús para evitarla, 58, 69-70, 76, 218, 225-36, 278, 353-54, 1120-21, 1240, 1272, 1689  
simbolismo, 225-27, 1245  
Corona de espinas, 1016-19  
Cronología de la crucifixión:  
año, 1611-15  
día de la semana, 1585-86  
día del mes (¿Pascua?), 253, 440, 443, 651, 879-81, 935-36, 994-97, 1218, 1386, 1434, 1574, 1586-611  
calendario (solar) de Qumrán, 1603-05  
horas:  
(divisiones) de la noche, 189, 213, 723-24, 750  
en Marcos, 97, 750, 994-95, 1139-42, 1224, 1428-29  
mediodía (sexta), 77, 994-96, 1139-42, 1231, 1342, 1588-89  
tercia, sexta, nona, 50, 121, 131, 994-95, 1139, 1228, 1231, 1238, 1266, 1585-86, 1588-89  
(véase también Canto del gallo)  
Crucifixión (en general), 1124-27  
actitud de Qumrán, 640, 641, 649, 650, 1125  
actitud romana, 1005, 1125-27  
durante la prefectura romana en Judea, 1125  
fórmulas de sentencia, 1003-04  
palabras, verbos para las, 464, 970, 1124, 1128, 1132, 1185  
colgamiento, 462, 687  
por los judíos, 435, 639, 650, 883, 1123, 1425  
una muerte ignominiosa, 1005, 1426  
Yehohanan (Giv'at ha-Mivtar), 1130, 1388, 1426  
Crucifixión de Jesús, 1073-414  
atado o clavado, 1128-32, 1709  
autores en Lucas, 46, 1006-09, 1182, 1149

- compañeros de crucifixión, 122, 131, 812, 937, 1105, 1151-1154, 1185-201, 1434, 1709  
desarrollos legendarios, 1152, 1187, 1191, 1197  
el "buen ladrón" en Lucas, 72, 122, 123, 1094, 1105, 1154, 1187-201, 1218, 1221, 1331, 1333, 1359, 1378, 1569  
descripción artística, 1088, 1092, 1124, 1127, 1131-32, 1133, 1145, 1147, 1151-52, 1391  
estructura de los relatos evangélicos, 1073-84, 1113, 1169-71  
  cuadros ilustrativos (6, 7), 1076-78, 1083  
historicidad de los incidentes, 1130, 1134, 1136, 1141, 1142, 1145, 1147, 1149-51, 1216-19, 1284-88  
inscripción en la cruz, 77, 131, 137, 478-79, 1144-51, 1185  
lugar de la, 1114-1118  
  fuera de la ciudad, 55, 1087-88, 1116  
  leyenda de la calavera, 1115  
  (véase también Santo Sepulcro, Iglesia del; Gólgota)  
momento de la (véase Cronología de la crucifixión)  
ofrecimientos de vino, 122, 1118-19, 1702-03  
  oinos con hiel, 1121-23, 1255, 1274, 1573, 1574  
  oinos con mirra, 131, 1075, 1118-21, 1184, 1698  
  oxos (vino agrio), 54, 131, 132, 140, 1119, 1183-84, 1254-62, 1272-77, 1573  
oscuridad sobre la tierra, 131, 1226-37, 1251, 1263, 1341, 1404  
  el eclipse en Lucas, 1232-37  
reparto de los vestidos, 54, 77, 131, 132, 1132-36, 1573, 1710  
  simbolismo de la túnica, 1135-36  
soldados de guardia, 71, 111, 1143, 1175, 1351, 1360  
¿vestido o desnudo?, 1132-33  
(véase también Muerte de Jesús; Elías; Escarnio de Jesús, en la cruz; Siete palabras; Camino de la cruz; Mujeres junto a la cruz)  
*Crurisfragium* (véase Quebramiento de las piernas)  
Cruz:  
  componentes, formas, 1088, 1127, 1128, 1130-32, 1273, 1573  
  referencia bibliográfica sobre el hallazgo de la "Vera Cruz" (*True Cross*), 1131  
  (véase también Crucifixión)  
Culpa (véase Sangre de Jesús, inocente; Muerte de Jesús, responsabilidad)  
Daniel, 108, 246-47, 352, 355, 549, 574, 581, 909, 944, 1328, 1359, 1402, 1697-98  
  Susana (Dn 13), 453, 541, 635, 763, 823, 843, 983, 1447, 1697-98  
  un hijo de hombre (Dn 7), 273, 580-81, 600, 601, 603, 605, 613-20, 643-46, 1697, 1728-32, 1737-39  
David, Paralelismo con, 108, 176, 179, 187, 188, 223, 328, 744, 767, 782, 975, 1495, 1694, 1695, 1704, 1705, 1708  
  (véase también Ajitófel)  
*Dei* (necesidad divina), 191, 222, 352-53, 355, 1736  
Diablo (véase Satanás)  
*Diatessaron* (véase Taciano)  
Dibelius, M., 54, 55, 74, 116, 183, 221, 238, 244, 292, 376, 662, 839, 1572, 1746, 1776  
Dieciocho bendiciones (véase *Shemoneh Esreh*)  
*Digesto* de Justiniano (*DJ*), 60, 349, 416, 848, 849, 850, 860, 902, 964, 1000, 1001, 1423, 1424  
Discípulo amado (en Juan), 342, 376, 380, 745, 1411, 1504-05  
  en las negaciones de Pedro, 130, 141-42, 491-92, 504, 712-14, 744-45, 1209  
  historicidad, 745, 1207, 1407-08, 1505  
  junto a la cruz, 77, 131, 198, 1202-16, 1396-403, 1407-08, 1504-05  
Discípulos:

- discípulas, 1208, 1214-16, 1366-71, 1381-83  
imagen marcana de los, 174, 201-03, 270, 1432  
  ¿fallo permanente?, 94-95, 170, 194, 278, 342, 736, 741, 742, 885, 1368  
  los Doce, 53, 91, 94-96, 113, 123, 139, 144, 174-75, 202, 309-16, 341-42, 737, 758, 770, 818, 1207, 1281, 1364, 1366, 1370, 1382-85, 1406, 1410, 1443, 1575, 1593-94, 1635-39, 1720  
  predicción de Jesús sobre los, 83, 117-19, 129, 130, 141, 142, 177-99, 363, 734, 735, 738, 739, 744, 760, 1720  
  historicidad, 196-99  
  su huida (dispersión), 47, 58-59, 69-70, 72, 143, 202-03, 363, 368, 671, 708-09, 738, 1720  
  (véase también Discípulo amado; Joven desnudo; Pedro)  
Doce, Los (véase Discípulos)  
Eclipse (véase Crucifixión de Jesús, oscuridad)  
*Egō eimi* ("yo soy"), 716, 720  
  en el arresto, 77, 323, 331-34, 386, 716, 720, 1543  
  en el proceso judío, 506, 590-91  
Elías, 74, 92, 246, 652, 811, 1301, 1323, 1739  
  interpretación errónea en la cruz con el nombre de, 131, 1254-61, 1282  
"Emparedado", Técnica del (véase Marcos, estilo, intercalación)  
"Entregar" (véase *Paradidonai*)  
"En verdad", Declaraciones con, 186, 190, 1196-97  
*eph ho parei*, 329, 1624-27  
Escarnio de Jesús, 1014, 1022-23, 1751  
  contexto: el proceso judío, 53, 68, 98, 474, 507, 593, 603, 626, 631, 669, 681-701, 1014, 1025, 1031  
  marco lucano, 120-21, 512, 582, 912  
  "¿quién te pegó?", 90, 692  
  contexto: el proceso romano, 53, 68, 98, 131, 132, 134, 682, 683, 894, 922, 956, 973, 1013, 1086, 1351  
  omisión lucana, 121, 697, 698, 1008, 1086  
  contexto: en presencia de Herodes, 682, 697, 911-17, 922, 923, 932, 1023, 1024, 1027  
  contexto: la crucifixión, 50, 68, 73, 77, 122, 131, 142, 533, 534, 541-42, 544, 548, 550, 559, 631, 682, 683, 695, 912, 922, 1023, 1080, 1152, 1170-87, 1254-61, 1709  
  paralelos de la tentación de Jesús, 1168, 1182, 1190, 1245, 1345  
  cuadro comparativo (2), 684-85  
  historicidad, 59, 682, 700-01, 1027, 1030, 1031  
  (véase también Vestidos, de Jesús; Corona de espinas)  
Escribas, 105, 111, 312, 357, 358, 424, 429, 433, 525-26, 669, 696, 697, 834, 844, 865, 899, 1160, 1161, 1356, 1360, 1405, 1431, 1433, 1455, 1457, 1516, 1574, 1670-71, 1740  
Escritura (AT), Conexiones del RP con la, 42, 49, 54-56, 97, 101, 111, 134, 352-53, 362-68, 528, 744, 768, 1074, 1100-01, 1320, 1572, 1683, 1688-89, 1691-715, 1739, 1774-76  
  (véase también Daniel; David, Paralelismo con; Elías, Ezequiel; Citas bíblicas sobre cumplimiento, Isaac; Isaías; Jeremías; Macabeos, Mártires; Salmos; Sabiduría; Zacarías)  
Esenios, 436, 482, 491, 656, 1605-06  
  (véase también Mar Muerto, Manuscritos del)  
Espada(s), 118, 181, 317, 320, 341-44, 385, 589  
  dos (en Lucas), 171, 342-44, 354, 368  
  guardarla, 118, 137, 349-51  
  (véase también Pedro, corte de la oreja)  
Espíritu (véase Espíritu Santo)  
Espíritu Santo, Dación del, 805, 1194, 1281-82, 1300, 1305, 1395  
Estaciones de la cruz, 1104-62



- Esteban, Proceso/muerte de, 73, 75, 120, 122-25, 144, 246, 420, 453-54, 478, 499, 526, 528, 531, 561, 586, 588, 609, 625, 626, 629-31, 639, 648, 667, 668, 672, 698, 892, 1161-62, 1265, 1304-05, 1465  
(véase también Templo de Jerusalén, actitud de Esteban)
- Eusebio, 333, 775, 823, 826, 830, 842, 886, 1145, 1161, 1206, 1235, 1253, 1274, 1318, 1336, 1337, 1423, 1430, 1508, 1509, 1570, 1647  
sobre el *Testimonium* de Josefo, 458-60
- Evangelio de Felipe*, 1203, 1309
- Evangelio de los Hebreos*, 722, 1146, 1319, 1407, 1541
- Evangelio de los Nazarenos*, 238, 722, 775, 1161, 1319
- Evangelio de Nicodemo* (véase *Hechos de Pilato*)
- Evangelio de Pedro* (*EvPe*), 90, 367, 368, 445, 464, 709, 863, 910, 922, 989, 1004, 1547-84, 1691  
autoría, datación, lugar de composición, 42, 464, 1299, 1517, 1547-48, 1573-81  
bibliografía, 1582-84  
comparado con los evangelios canónicos (véase también, *bajo esta misma voz*, "traducción"), 108, 109, 111, 328, 682, 834, 870, 921-23, 982, 997, 1002, 1006, 1106, 1283, 1288, 1321, 1330, 1332, 1452, 1469, 1514-16, 1535-40, 1552-56, 1589, 1666  
composición, 1535-39, 1552-69  
¿docetismo?, 1131, 1251-52, 1280, 1567, 1570-71  
problemas históricos, 43, 1387-88, 1406-07, 1452, 1507, 1514-15, 1517, 1581  
secuencia narrativa, 682, 1552-57  
Serapión, 1567, 1570, 1574, 1581  
teología, 923, 1016, 1252-54, 1280-81, 1404-06, 1457, 1540, 1569-74, 1581, 1666  
antijudaísmo, 709, 982, 1021, 1087, 1187, 1229-31, 1261-62, 1405, 1455, 1527, 1572, 1579, 1581  
traducción, 1549-51
- Evangelio de Tomás*, 543-45, 1100-01, 1293
- Evangelio secreto de Marcos*, 91, 372-74, 380, 1365, 1494, 1560  
traducción, 373, 1365
- Evangelios apócrifos (véanse por sus títulos)
- Evangelios canónicos:  
armonización, 64, 184, 242, 408, 508, 604, 710, 727, 839, 994, 1140, 1143, 1154-56, 1187, 1188, 1202, 1231, 1242, 1246, 1263, 1390, 1434, 1448, 1460, 1480, 1483, 1488, 1566, 1588, 1597-607, 1644-47, 1733  
autoría, datación, lugar de composición, 41-42, 44, 47  
historicidad general, 52-66  
(véase también los distintos evangelios y temas)  
prioridad marcana, 84-91, 94, 188, 373-74  
(véase también Griesbach, Hipótesis de; Juan; Lucas; Marcos; Mateo; Oralidad)
- Evangelistas, identidad de los, 42-43, 86
- Exculpación de Pilato (o de los romanos), 68, 475, 477, 478, 483, 822, 833, 889, 933, 1004, 1005, 1010, 1031
- Exsequatur*, 844, 881
- Extra ordinem*, 60, 366, 448, 846-47, 856, 875
- Ezequiel (libro, profeta), 108, 452, 979, 985, 986, 1102, 1238, 1302, 1325, 1326, 1327, 1391, 1394  
y la resurrección, 108, 1326-27, 1346-47, 1360, 1697
- Fariseos, 72, 77, 107, 109-111, 319, 432-34, 655, 656, 1389, 1405, 1455, 1490, 1501, 1516-18, 1539, 1670, 1671, 1675-77  
historia, 418, 435-36, 482, 483  
influencia, 61, 62, 418, 424, 433-39, 1670, 1671

- papel en la muerte de Jesús, 433, 528, 1666, 1670, 1673, 1675-83  
relación con los rabinos/tradición misnaica, 61, 433-34, 437, 441, 442, 1670
- Fecha (véase Cronología)
- Filón y su visión de Pilato, 61, 823-25, 830-31  
(véase también Seudo-Filón)
- Flagelación de Jesús, 46, 69, 103, 121, 131-32, 140, 141, 933-34, 973, 975, 999-1000, 1001-02, 1005, 1440  
"Fuente" y "Tradición" definidas, 115  
Uso de Soards, 1745
- Galileo(s), Galilea, 342, 359, 368, 1362-64, 1366, 1367, 1369, 1381, 1385, 1446, 1448, 1479, 1500, 1501  
Jesús como, 721, 899-900  
Pedro como, 715, 721  
y Pilato, 113, 716, 829, 916
- Gerousia*, 418-423
- Getsemaní, 50, 51, 69, 70, 71, 80, 81, 104, 117-18, 130, 201-389, 508  
como paralelo de la Transfiguración, 207-08, 241-42, 253, 268-69  
significado del nombre, 203-04  
situación, 204-05
- Gobierno romano:  
en Cirenaica, 447, 662, 842  
en Judea, 366, 409-17, 447, 799-833, 846  
dos períodos de, 62, 415, 556, 800-02, 811, 813  
comienzos del Imperio, 409-10  
control de la pena de muerte, 61, 412, 416-17, 447-56, 847, 848, 882, 883
- Gólgota, 43, 69, 121, 131, 134, 1114-18, 1226, 1247, 1279, 1293, 1313, 1329, 1353, 1354, 1430, 1468, 1473, 1495, 1498, 1499, 1505-10
- Griesbach, Hipótesis de, 85-88, 188, 1726
- Guardia en el sepulcro (véase Sepulcro de Jesús)
- Hebreo:  
descrito como arameo, 838, 994, 1114
- propuesto como subyacente a los evangelios, 43, 85, 284, 711, 906, 994, 1017, 1301, 1733  
(véase también Arameo; Semitismos)
- Hebreos, Carta a los, 68, 175, 1121, 1138, 1241, 1243, 1250, 1275, 1336, 1340, 1341, 1687, 1689, 1718  
oración de Jesús en la, 51, 99, 133, 227, 231, 234, 235, 263, 290, 292-302, 1241, 1287, 1309, 1622-23  
su traducción, 294  
velo del Santo de los Santos, 1299, 1307-11
- Hechos de Pilato* (*Evangelio de Nicodemo*), 42, 467, 823, 842-43, 946, 949, 1095, 1104, 1147, 1152, 1329, 1332, 1390, 1391, 1437, 1453, 1646
- Henoc* eslavo (2 *Hen*), 1198, 1199, 1230
- Henoc* etiópico (1 *Hen*), 537, 568, 574, 601, 781, 1179, 1199, 1325, 1327, 1331, 1426  
y "el Hijo del hombre", 613-17
- Herodes Agripa I, 62, 413, 453, 624, 800, 824, 830, 835, 901, 925, 956, 992, 1027, 1088, 1183, 1508, 1648, 1650
- (Herodes) Agripa II, 73, 120-21, 421, 589, 624, 801, 841, 903, 904, 911, 917, 919, 922-25, 931
- Herodes Antipas, 901, 925-26  
jurisdicción de, 415, 800, 902  
mención en *Hechos*, 899, 900, 901, 916-17, 919-23, 1700  
proceso de Jesús, 72, 109, 119-21, 141, 870, 877, 893, 897-926, 929-34, 952, 964, 1000, 1011, 1016, 1377, 1561  
historicidad, 845, 923-26  
residencia en Jerusalén, 903  
y Jesús, 113, 125, 145, 901, 904-09, 911, 914-16, 920, 922, 1011, 1721  
y Juan el Bautista, 274, 504, 655, 802, 809, 901, 907, 908, 914, 916, 926, 1738  
y Pilato, 62, 72, 110, 120, 830-31, 877, 904-05, 914-16, 932-33, 1387, 1452, 1538, 1566, 1575, 1700, 1701

- Herodes el Grande, 72, 111, 410-13, 418, 420, 435-36, 483, 576, 763, 773, 800, 801, 806, 807, 826, 827, 835-39, 852, 864, 900, 917, 925, 1017, 1315, 1484, 1530-32, 1539, 1561, 1612, 1650
- Hiel (*véase* Crucifixión de Jesús, vino)
- Hijas de Jerusalén (*véase* Camino de la cruz)
- Hijo de Dios (Jesús como), 52, 70, 71, 78, 111, 504, 550, 564-71, 580-84, 586-87, 589-96, 603, 625, 626, 629, 630, 632, 657, 668, 671, 689, 976-77, 988, 997, 1011, 1021, 1173, 1177-79, 1182, 1230, 1239, 1340, 1343, 1345, 1351-62, 1375-77, 1443, 1572, 1699, 1776, 1778
- ¿presentación blasfema?, 642, 643, 654, 655, 668, 672, 976  
(*véase también* Proceso judío)
- Hijo del Bendito (*véase también* Hijo de Dios), 103, 567-70, 594, 598, 599, 625, 629, 653
- Hijo del hombre, 59, 69, 75-78, 80, 81, 95, 172, 184, 276, 289, 329, 351, 567, 580-81, 589, 594-620, 632, 651, 668, 1208, 1238, 1259, 1266, 1269, 1301, 1330, 1361, 1518, 1720-38
- hora del, 273-76
- ¿presentación blasfema?, 643-46, 654, 668, 671  
(*véase también* Henoc; Predicciones de Jesús)
- Hisopo, 1272-75
- Hora (simbólica) del sufrimiento de Jesús, 58, 68, 76, 99, 106, 223-25, 227, 255-56, 272-74, 279, 314-15, 357, 368-70
- Horas del día (*véase* Cronología)
- Huerto:
- Jesús arrestado en el, 77, 80, 141, 142, 204, 205, 346, 353, 491, 1268, 1495, 1543
- Jesús sepultado en un, 81, 132, 1116-1117, 1435-36, 1443, 1475-76, 1485, 1492-94, 1495-99, 1505-09, 1562  
(*véase también* Getsemaní)
- Hypēretai* (guardianes), 77, 130, 140, 317, 319-20, 352, 489, 492, 507, 624, 689, 691, 695, 711, 756, 885, 888
- Iglesia católica, Posiciones de la, 65, 238, 471, 1117, 1581
- Imperium*, 409-17, 989
- Impropéria*, 469
- Inclusión (definición de la), 83
- Infierno, Descenso al, 1330-33, 1453, 1513
- Inscripción de Nazaret contra la violación de tumbas, 1520-21
- Isaac, sacrificio de, 1681-90
- Aqedah* (significado, historia), 49, 957, 1681-88, 1694
- paralelos en el RP, 956, 1093, 1681, 1687-89
- relato bíblico primitivo, 206, 1684
- relato posterior, 1684-87
- Isaías, Libro de, 56, 506, 552, 573, 587, 601, 614, 644, 646, 809, 998, 1018, 1099-102, 1111, 1182, 1211, 1319-20, 1324, 1325, 1328, 1329, 1335, 1346, 1377, 1430, 1572, 1632, 1639, 1640, 1695, 1696
- siervo doliente (esp. cap. 53), 67, 75, 181, 246, 276, 301-02, 356, 507, 562, 587, 614, 616, 682-83, 690-92, 698, 700, 757, 841, 911, 971, 1021, 1024-26, 1105, 1153, 1158, 1160, 1179, 1241, 1269, 1286, 1377, 1394, 1609, 1686, 1692, 1695, 1699, 1705-07, 1721-22, 1730-31
- Ius gladii*, 416
- Jefes de los sacerdotes, 110, 429, 774, 950, 1306, 1668-69, 1712
- autoridad de, 417-28, 1668-69
- en el RP, 47, 73, 75, 82, 83, 106, 110, 111, 118, 130, 141, 494, 866, 871, 909, 930, 984, 998, 1011, 1104, 1113, 1218, 1433, 1516, 1668-69, 1677, 1740
- y Judas, 71, 107, 110, 169-70, 310-12, 327-32, 984, 1641  
(*véase también* Anás; Caifás; Sumo sacerdote)

- Jeremías, 92, 302, 484, 525, 544, 546, 553, 587, 635, 647, 652, 657, 710, 763, 765, 809, 986, 1097, 1099, 1102, 1174, 1227, 1238, 1325, 1332, 1377, 1426, 1484, 1696-97, 1705-08, 1739, 1740
- campo del alfarero, 108, 772-77, 783-85, 1697
- Jerónimo, 204, 238, 548, 568, 775, 826, 941, 1115, 1163, 1233, 1313, 1508, 1573, 1654, 1709
- sobre la destrucción del templo, 543, 1318-21
- Jerusalén, 41, 52, 55, 61, 62, 73-74, 113, 114, 144, 174-76, 1335
- grafías del nombre, 898-99, 1097
- Jesús y la destrucción de, 72, 548-50, 602, 632, 1097-104, 1108
- llegada de Jesús a, 81, 83, 98, 113, 128-29, 169-71, 898-99, 1097-98
- murallas de, 422, 430, 810, 836, 1087, 1116-17, 1469, 1471, 1473, 1481, 1494, 1506, 1508  
(*véase también* Antonia, Fortaleza; Santuario; Templo de Jerusalén)
- Jesús (de Nazaret):
- angustia de cara a la muerte, 209, 222-28, 260-61, 278-79, 302
- ¿aspectos blasfemos en su ministerio?, 654-57
- en el Talmud, 57, 461-62, 653-54, 873
- ¿fariseo?, 433-34
- ¿mago?, 461, 469, 651
- nazareno, nazoreo, 322, 715, 720, 1148
- reino de, 840-41, 885-87, 1193-96
- ¿revolucionario?, 62, 359-60, 577, 801, 802-19, 846, 1367  
(*véase también* Muerte de Jesús; Mesías; Hijo de David; Hijo de Dios; Hijo del hombre; *Toledoth Jeshu*)
- Jesús bar (hijo de) Ananías, 451, 454-56, 468, 514, 547, 563, 577, 648, 656, 671, 700, 757, 808, 845, 858, 867, 1002, 1316
- José de Arimatea, 82, 100, 134, 379, 771, 1455, 1457, 1461, 1542, 1678
- descripción de:
- en *EvPe*, 1451-53, 1455
- en Juan, 77, 131, 138, 1386-88, 1449-51, 1455, 1482, 1492-93
- en Lucas, 123, 526, 610, 1446, 1455, 1476-78
- en Marcos, 44, 123, 131, 1429-41, 1455, 1465-68, 1471-73
- en Mateo, 137-38, 1441-44, 1455, 1474-79, 1524
- historicidad, 1217, 1460-62, 1496-98
- ¿discípulo de Jesús?, 1432-37, 1442-43, 1451, 1464, 1474-75, 1482, 1499, 1500, 1504, 1542
- leyenda subsiguiente, 1437, 1442-43, 1451-54
- y Pilato, 1424-25, 1433-34, 1436-45, 1448-51  
(*véase también* Sepultura de Jesús, Nicodemo; Sepulcro de Jesús)
- José el patriarca, 108, 379, 564, 781, 784, 947, 1188-90
- Josefo:
- fiabilidad, 61, 434
- forma en eslavón, 803
- testimonio sobre Jesús, 457-60, 632, 828, 833, 1004, 1679
- forma árabe de Agapio, 460  
(*véase también* Santiago de Jerusalén, ejecución)
- Joven desnudo (Mc 14,51-52), 70, 87, 88, 106, 118, 130, 205, 371-82, 388-89, 662
- Juan (evangelio/pasión según):
- datación, lugar, 41, 47
- estructura (composición, inclusiones), 503, 509, 512, 516-17, 717, 894-96, 928, 973, 987-88, 990, 991-92, 1011, 1082-84, 1113, 1169, 1225, 1267, 1269, 1387, 1398, 1413, 1450-51, 1459
- extensión del RP, 79
- fuerza prejoánica del RP, tradiciones, 127, 132-37, 138-45, 196-99, 290-92, 301, 362, 385, 506, 512, 517, 877-78, 969, 1209, 1256, 1450, 1459-60, 1504-05
- historicidad, 127, 133-35, 314, 320-21, 334, 340-41, 386, 388,

- 517-18, 528-29, 551, 700-01, 712-14, 1141, 1596, 1610-13  
relaciones con Lucas (y su RP), 129-30, 138-45, 178, 183, 196, 202, 244-46, 345-46, 361-62, 571, 587-89, 595-96, 634, 672, 729-30, 892, 900, 924, 933, 972, 1084, 1184-85, 1201-02, 1207, 1214-15, 1276, 1476, 1478-79  
relaciones con Marcos (y su RP), 76, 101-02, 128-37, 145, 176-78, 182, 186-87, 196-97, 202, 209, 222, 227-28, 290-94, 296, 301, 352-54, 509-13, 518-21, 533, 682, 683, 701, 729-31, 884, 893, 952-54, 973, 988, 994-95, 1010, 1025, 1074-75, 1084, 1093, 1112-13, 1139, 1207, 1208, 1270-72, 1277, 1284, 1386, 1387-88, 1407, 1412, 1457, 1464-65, 1482-83, 1490, 1496-502, 1713, 1736-37, 1774  
relaciones con Mateo (y su RP), 137-38, 145, 354, 878, 885, 942, 997, 1025, 1084, 1261-63, 1450-51, 1475-76  
teología, 76-78, 132, 227-28, 236, 279, 353, 367, 478, 507, 554, 670, 673, 699, 715, 720, 727, 744-45, 878-88, 950-51, 973-77, 987-99, 1011, 1082, 1149-50, 1209-16, 1243, 1490-93, 1505-06, 1609-10, 1713  
soberanía, tema de la, 77, 143, 211, 331, 333, 353, 366, 895-96, 990, 1093, 1105, 1169, 1202, 1221, 1276, 1279  
Juana, 123, 1205, 1206, 1382, 1411, 1479  
Juan el Bautista, 77, 114, 144, 588, 655, 803, 818  
muerte de, 274, 504, 802, 809, 957, 1734  
(véase también Herodes Antipas, y Juan el Bautista)  
Judas el Galileo, 437, 655, 802, 806, 813, 814, 815, 816, 817, 877, 1234  
Judas Iscariote, 95, 315, 347, 778, 1152, 1295-96, 1633-60, 1694, 1697, 1702, 1780-81  
antes de la pasión, 310-14, 593  
arrepentimiento o remordimiento, 761-62, 765  
campo de sepultura, 71, 770-72, 777, 780  
el beso, 118, 130, 322-27, 331, 335, 384, 386  
el nombre de "Iscariote", 770, 814, 1652-58  
el pago, 312, 313, 473, 475, 762, 763, 1526  
en el arresto de Jesús, 76, 130, 277-79, 314-35, 384-86, 671, 686  
¿en la eucaristía?, 764, 1637-39  
¿figura histórica?, 58-59, 134, 197, 1634-36  
influencia satánica, 118, 139, 187, 277, 312, 330, 334  
leyendas acerca de, 107, 312-13, 763-64, 1642-44  
paralelos con Pilato, 785-86  
por qué traicionó, 311, 1641-44  
predicción sobre, 68, 69, 83, 141, 171-72, 192-96, 311-14, 760, 764, 778  
qué traicionó, 322, 1519, 1638-41  
responsabilidad, 71, 110, 765, 979, 980, 983, 1005  
su muerte, 311, 759-86, 1010, 1633-35  
¿acto noble?, 767-68, 1643  
en Hechos, 87, 759-60, 767-71, 779-81, 1332-33, 1644-50  
en Mateo, 68, 71, 87, 107, 312, 760-68, 1332, 1426, 1644-49  
en Papías, 779-81, 1333, 1649-51  
historicidad, 109, 782  
referencias comparadas, 87, 779-81, 1644-52, 1647  
(véase también Sangre, Campo de, y dinero por; Jefes de los sacerdotes, y Judas; Monedas de plata)  
Judea (véase Gobierno romano)  
Juicio de Jesús (véase Proceso judío; Proceso romano)  
Juster, J., 446-47, 661  
Justiniano (véase Digesto de)  
Justino Mártir, 238, 239, 242, 274, 467, 548, 616, 642, 645, 651, 653, 747, 776, 822, 842, 905, 916, 919,

- 920, 1004, 1020, 1093, 1099, 1128, 1129, 1149, 1162, 1254, 1265, 1332, 1437, 1519, 1574, 1631, 1635, 1704  
Justo doliente, 54, 59, 74, 209, 275, 364, 491, 516, 528, 562, 601, 682, 701, 756, 757, 866, 876, 949, 1026, 1074, 1121, 1122, 1134, 1172, 1173, 1174, 1181, 1217, 1227, 1255, 1256, 1260, 1376-78, 1383, 1400, 1699-702, 1703, 1707, 1721, 1751  
(véase también Isaías, siervo doliente)  
"Ladrón, El buen" (véase Crucifixión de Jesús, compañeros de crucifixión)  
Lavado de manos (véase Pilato, lavado de manos)  
Léntulo, Carta de, 467  
Lēstās (lēstai, "bandido[s]"), 358-60, 365, 801, 811-13, 937, 951, 952, 957, 1105, 1152-54, 1186  
Lex Iulia de maiestate (véase Proceso Romano de Jesús, traición)  
Liberación pascual de presos, 132, 934-36, 941, 942, 953, 954, 974, 999, 1010, 1589, 1596, 1608  
abreviación lucana, 121, 928, 929, 935  
¿costumbre de quién?, 935, 936, 959  
historicidad, 943, 958-65  
paralelos propuestos, 959-63  
Líderes carismáticos en tiempos de Jesús, 804-05  
Lietzmann, H., 660-63  
Litóstroto (véase Pretorio)  
Longino, 1357, 1358  
Lucas (evangelio/pasión según):  
como biografía, 52  
datación, lugar, público, 41, 47, 93, 594, 1608  
estilo, gramática, vocabulario, 187, 205, 220, 239-40, 315, 587, 605, 626, 691-92, 695-97, 716, 719, 720, 723, 756, 875, 898, 906, 911-14, 918, 919, 929, 931, 972, 1095, 1096, 1099, 1104, 1159, 1160, 1189, 1191, 1236, 1303, 1373, 1379, 1445-48, 1480  
estructura (composición, inclusiones), 488, 512-15, 561, 596, 844, 892-93, 897-98, 1079-82, 1093-94, 1106-08, 1113, 1155, 1168, 1169, 1183, 1185, 1225, 1265, 1304-07, 1341-42, 1370-71, 1412  
extensión del RP, 80, 83  
historicidad, 52, 125, 356, 463, 513, 695, 700, 840, 841, 892, 900, 1407, 1676  
material especial, RP prelucono, fuente, tradición, 72, 74, 79, 91, 113-17, 123-26, 144, 145, 178, 362, 586-88, 672, 726, 729, 870, 892, 918-24, 933, 1099-1101, 1106-07, 1188-89, 1445, 1449, 1478, 1480, 1675-76  
orden, sentido del, 52, 112, 120, 123, 124, 141, 145, 318-20, 358, 361, 512-14, 527, 531, 589, 634, 637, 696, 708, 731, 870, 1079-82, 1183, 1185, 1231, 1256, 1283, 1503, 1606  
ordenaciones torpes, 488, 696, 698, 1008-09, 1090, 1094, 1177  
relación del RP con el relato de la infancia, 73, 122, 126, 570-71, 900, 1263, 1264-65, 1304, 1341, 1374, 1378, 1416, 1446, 1513-14  
relaciones con Marcos (y su RP), 72, 93, 94, 96, 113, 114-26, 128, 130, 133, 135, 145, 177-79, 187, 196, 201-02, 213-15, 221, 241-42, 252-54, 265, 362, 368-69, 388, 513-16, 525-26, 553-54, 586-87, 594, 603, 625, 633-35, 668, 672, 683, 686, 687, 691-700, 711-12, 716, 719, 722, 726-27, 729, 750, 875, 892-93, 910, 922-23, 935, 952, 972, 1008, 1010-11, 1079-82, 1093-94, 1104, 1106, 1113, 1123, 1143, 1155, 1169-71, 1174, 1180, 1185, 1207, 1218, 1231, 1263-65, 1279, 1283, 1306, 1370-74, 1381, 1412, 1437-39, 1440, 1445-49, 1475, 1478, 1726, 1774  
relaciones con Mateo (y su RP), 84, 87-90, 133, 227, 234, 244-46,

- 314, 603-04, 683, 686, 1094, 1142, 1441, 1448, 1475, 1478, 1513-14
- teología, 72-76, 193, 213-18, 221, 227, 235, 242, 244-50, 252-53, 279, 285, 329-31, 356, 476-78, 531, 553-54, 570-71, 594-96, 608-10, 699-700, 727, 743, 746, 892, 950-51, 1001-03, 1081, 1094, 1178, 1179, 1183, 1220, 1231-32, 1244, 1280, 1304-07, 1341, 1377-79, 1382, 1446-48, 1478-80, 1514, 1678, 1713
- perdón, curación, 74-75, 124, 143, 356, 917, 1080, 1081, 1108, 1158, 1159, 1169, 1186, 1189, 1192, 1196, 1200-01
- (véase también Arameo, evitado; Juan, relaciones con Lucas; Q)
- Macabeos, Mártires, 67, 74, 246-50, 283, 699, 746, 747, 910, 911, 1003, 1031, 1161, 1175, 1217, 1315, 1359, 1393, 1406, 1409, 1427, 1506, 1507, 1685, 1695, 1696
- Magistrados (véase *Archontes*)
- Maiestas* (véase Proceso romano, traición)
- Malco (véase Sirviente del sumo sacerdote)
- Mar Muerto (Qumrán), Manuscritos del, 56, 181, 210, 229, 257-60, 275, 432, 433, 448, 482, 483, 530, 536, 538, 566, 568, 574, 581, 582, 615, 640-41, 645, 647, 649-50, 656, 687, 694, 756, 763, 772, 809, 825, 879, 1118, 1432, 1603-06, 1648, 1707, 1729
- (véase también Cronología de la crucifixión, calendario de Qumrán; Esenios; Péser)
- Mara bar Serapión, 467, 576
- Marcos (evangelio/pasión según):  
como predicación, kerigmático, 91-99, 134, 361, 863  
datación, lugar, público, 41, 195, 236, 387, 388, 745-47, 756, 999, 1302, 1340, 1608  
(véase también Público, Comprensión de los evangelios por el)
- estilo, gramática, vocabulario, 102, 103, 174, 185, 196, 205, 221, 254, 266-67, 290, 315, 491, 568-70, 590, 591, 687, 717, 749-50, 864, 865, 867, 1000, 1024, 1122, 1142, 1277, 1351, 1430, 1431, 1438-39, 1777-78
- intercalación (emparedado), 169, 520, 1592
- estructura (composición, inclusiones), 192, 195, 202, 254-55, 264-66, 284-89, 363, 508, 509, 519-21, 561, 597, 630, 663-66, 669, 717, 753-56, 890, 969, 1073-79, 1113, 1119, 1170, 1173, 1224-25, 1298-301, 1339-41, 1354, 1407, 1412, 1429
- extensión del RP, 81-82
- fuente del RP premarcano, tradiciones, 63, 80-81, 100-04, 145, 196-99, 224, 254-56, 284-92, 383-89, 512, 513, 518-21, 551, 552, 553, 669, 781, 858-59, 953-54, 1024-25, 1075, 1079, 1122, 1134, 1255-56, 1282-88, 1308-10, 1340, 1408, 1411, 1456, 1458-62, 1743-81
- teoría de las dos fuentes, 80, 101, 104, 202, 285-89, 293, 383, 732, 953, 1024, 1025, 1079, 1282, 1745, 1748, 1751
- historicidad, 97-99, 195-99, 204, 326, 327, 386, 388, 389, 474, 551-57, 700, 701, 863, 1075, 1141-42 (véanse también temas particulares)
- ordenación litúrgica?, 97, 379-80, 750-52, 1141, 1238, 1609, 1748, 1751
- teología, 68-70, 132, 193-95, 207, 208, 236, 259, 261, 278, 473, 553, \*569, 591, 603, 673, 720, 743, 745, 756, 864, 889-90, 1108, 1118-21, 1171-72, 1185, 1219-21, 1238-46, 1360-61, 1367-70, 1778
- (véase también Evangelios canónicos, prioridad marcana; Juan, relaciones con Marcos; Lucas, relaciones con Marcos; Mateo, rela-

- ciones con Marcos; *Evangelio de Marcos*)
- María (la madre de Jesús), 52, 77, 114, 131, 141, 713, 1202-16, 1384, 1385, 1411, 1425
- María ("la otra", de Clopás), 1202-08, 1364, 1477, 1502
- María, la madre de Santiago y Josés, 82, 1204-05, 1362, 1364, 1473, 1474, 1477, 1513
- María Magdalena, 82, 1118, 1202-05, 1207, 1208, 1336, 1362-64, 1382, 1410, 1454, 1456, 1473, 1476, 1477, 1479, 1494, 1499, 1501-03, 1513, 1558-59, 1566, 1579, 1611, 1750
- Mártir/martirio:  
y la pasión/muerte de Jesús, 67, 74, 75, 92, 213, 218, 242, 246, 276, 283, 378, 699, 731, 746, 747, 910, 911, 1107, 1131, 1161, 1162, 1189, 1217, 1252, 1263, 1315, 1409, 1506, 1507, 1739, 1746  
(véase también Esteban, Proceso/muerte de)
- Martirio de Polcarpo*, 226, 247, 747, 852, 910, 994, 1093, 1107, 1131, 1163, 1427, 1571, 1644
- Mateo (evangelio/pasión según):  
datación, lugar, público, 41, 47, 93, 756, 1343, 1608  
estilo, gramática, vocabulario, 178, 179, 185, 190, 191, 314, 315, 323, 324, 605, 634, 691-92, 719, 750, 774, 775, 869, 945, 1248, 1249, 1278, 1299, 1322, 1345, 1519  
estructura (composición, inclusiones), 264, 364, 365, 508, 509, 561, 755, 760-61, 768, 772, 773, 778, 786, 891, 969, 1113, 1170, 1173, 1124, 1125, 1298, 1326, 1458, 1514-16, 1528-40  
extensión del RP, 80, 82-83  
historicidad, 106-09, 474, 700-01, 980-81, 1011, 1343, 1346, 1533-35  
(véanse también temas particulares)
- material especial (fuente), 106-12, 137-38, 145, 190, 349, 465, 759-86, 890-91, 948, 978-87, 1533, 1579
- características del, 107-12, 778, 786, 891, 948-49, 980, 1321-38, 1344, 1514, 1533, 1691
- relación del RP con el relato de la infancia, 72, 83, 107, 108, 773, 777, 891, 948, 1234-37, 1344, 1346, 1360, 1407, 1513, 1514, 1530-34, 1540
- cuadro ilustrativo (9), 1531
- relaciones con Marcos (y su RP), 84-90, 93, 95, 105-06, 133, 145, 185, 207-08, 221, 228, 265-70, 387-388, 527, 530, 541, 544, 551, 561, 582, 603, 668, 683, 686, 710, 711, 716, 719, 726, 754, 757, 778, 868-69, 890-91, 928, 952, 971, 1122-23, 1142, 1170, 1172, 1228, 1248, 1259, 1262, 1277-79, 1343, 1346, 1353, 1359, 1363, 1365, 1370, 1412, 1437-41, 1474, 1516, 1528, 1589, 1711, 1726
- teología, 68-72, 110-11, 278, 324, 474, 529-31, 570, 594, 606-08, 632, 710, 720, 743, 757, 778, 864-65, 949, 979-87, 1173, 1264-66, 1278, 1280, 1302, 1338, 1343-47, 1362, 1365, 1370, 1443-44, 1532, 1538-40, 1608-09
- (véase también Juan, relación con Mateo; Q)
- Mediodía (véase Cronología)
- Melitón de Sardes (o Sardis), 469, 1004, 1088, 1133, 1302, 1317, 1322, 1508, 1576, 1577, 1686, 1689
- Mesía(s):  
durante la prefectura romana, 651, 805-06-938  
hijo de José, 566  
historia de la espera, 537, 572-75, 615, 643  
Jesús como, 99, 110, 111, 136, 504, 505, 564-83, 586-95, 608-11, 625, 629, 630, 632, 659, 668,

- 671, 672, 673, 694, 844, 976, 998, 1173, 1177-79, 1632  
 ¿declaración blasfema?, 641-43, 654, 668, 671, 672, 673  
 significado del término, 54, 566-67, 572, 805-06, 951
- Midrás(es), midrásico, 535, 537, 538, 592, 599, 600, 619, 642, 1238, 1285, 1288, 1393, 1395, 1401, 1429, 1467, 1684, 1685, 1686, 1693, 1694, 1707
- Mirra (en la sepultura), 122, 141, 169, 1120, 1479-82, 1483-88, 1500  
*(véase también* Sepultura de Jesús, especias; Crucifixión de Jesús, vino)
- Misná, 60, 442, 640, 768, 772, 1135, 1233, 1273, 1311-14, 1466, 1470, 1473, 1588, 1640, 1644, 1651, 1685
- aplicabilidad al RP, 61, 173, 230, 408, 423-28, 439-45, 506, 623, 627, 638, 640, 653, 656, 661, 662, 815, 879, 996, 1152, 1394, 1411, 1422, 1426-27, 1434, 1439, 1464, 1471, 1482, 1489, 1507, 1603-05, 1776
- Monedas de plata, 71, 107, 108, 110, 170, 312, 475, 759-86, 1010, 1526, 1641, 1654, 1697
- tipos de monedas, 762-63
- Monte de los Olivos, 82, 97, 130, 139, 169, 175, 176, 177, 203-05, 361, 488, 489, 508, 739-40, 1688
- escenario de oración/arresto, 80, 118, 130-32, 204, 205, 291, 311, 671, 744
- ¿lugar del Gólgota?, 1117, 1353
- Muerte de Jesús, 1277-82, 1288-96  
 causa fisiológica, 1288-92, 1390, 1392, 1408-09, 1440  
 cómo la entendía él mismo, 283-84, 302, 1284-88  
 cómo se entendía en los primeros tiempos, 66-68, 282-84  
 responsabilidad por la, 71-72, 457-85, 983-84, 1008-09, 1156, 1527, 1661-79, 1692  
 su realidad, 1293-96  
 terminología descriptiva, 66-68, 1277-82, 1548
- (véase también* Sangre de Jesús, inocente)
- Muerte de Jesús, Hechos subsiguientes a la comparación entre los relatos evangélicos, 122-23, 1298  
 orden lucano, 123-24, 1108-09, 1370-71
- fenómenos mateanos (temblor de tierra, etc.), 72, 87, 107, 108, 547, 607, 1118, 1229, 1238, 1258, 1287, 1303, 1314, 1343-47, 1353, 1360, 1476, 1514, 1561
- historicidad, 1323-24, 1339, 1346, 1407-12  
*(véase también* Discípulo amado; Sangre de Jesús, y agua; Quebramiento de las piernas; Sepultura de Jesús; Centurión; Multitudes en los RP; Infierno, Descenso a los; Velo del santuario; Mujeres junto a la cruz)
- Mujer de Pilato, 71, 87, 107, 108, 475, 821, 823, 928-29, 945-49, 980, 982, 986, 1010, 1192
- Mujeres en la sepultura de Jesús, 81, 95, 123, 131, 141, 1203-04, 1436, 1455, 1457-58, 1473-75, 1476-82, 1488, 1501-03, 1513
- Mujeres junto a la cruz, 70, 131, 1081, 1202-08, 1362-70, 1381-83, 1410-12, 1443, 1446, 1455, 1501-03, 1701
- cuadro comparativo (8), 1207-08  
 en Juan, 1201-08  
 historicidad, 1207, 1410, 1501  
*(véase también* María, la madre de Jesús; Camino de la cruz)
- Multitud(es) en los RP, 73, 111, 123, 124, 132, 143, 315-318, 357, 365, 472, 474-78, 686, 852-53, 871, 872, 875, 930-31, 934-36, 941-43, 950-52, 969-71, 978, 984, 1010, 1171, 1371, 1379, 1662-66  
*(véase también* Pueblo)
- Murallas de Jerusalén *(véase* Jerusalén, murallas)
- Narración *(véase* relatos de la pasión, carácter narrativo)

- Negaciones de Pedro, 50, 95, 100, 116, 124, 132, 134, 140, 488-89, 519-21, 663, 701, 703-47, 764, 1745
- cuadro comparativo (3), 706-07
- el "maldecir", 721-22
- historicidad, 58-59, 196-99, 708, 710, 718, 734-42, 743
- la criada, 492, 504
- predicción de las, 178, 179, 185-99, 363, 689, 695, 699, 726, 732, 733, 738-42
- modificación por Lucas, 178, 186-87, 261, 726, 738
- sincronismo con el proceso judío, 492, 502, 503, 508, 509, 512, 519-21, 563, 705-07, 730-31
- una o tres, 719, 732-33  
*(véase también* Canto del Gallo; Discípulos, predicciones de Jesús)
- Nerón (emperador), 415, 458, 500, 746, 948, 977, 1424
- Nicodemo, 77, 131, 141, 842, 989, 1450-51, 1455, 1460, 1482, 1483, 1488-93, 1500, 1501, 1503-05  
*(véase también* Hechos de Pilato, Evangelio de Nicodemo)
- Olivos *(véase* Monte de los Olivos)
- Opiniones judías sobre Jesús, 461-63, 468, 469, 470, 479, 632, 653-54  
*(véase también* Jesús, en el Talmud; Josefo, testimonio; *Toledoth Yeshu*)
- Oraciones de Jesús en el RP, 195, 205, 219-36, 241, 245, 252, 263-79, 294-302, 1160, 1237-66, 1717
- abba* ("Padre"), 69, 99, 118, 229-32, 583, 941, 1240-41, 1249, 1285, 1689
- padrenuestro, 215, 217, 233-35, 257, 267, 273, 292  
*(véase también* Copia; Hebreos; Hora del sufrimiento de Jesús; Siete palabras)
- Oralidad, 84-90, 96-99, 103-04, 115, 117, 127, 129  
 en los RP, 89-90, 101, 107-08, 124-25, 135, 138, 144-45, 233, 257, 597, 693, 727, 779, 1007-08, 1229, 1252-53, 1448, 1567
- Orígenes (sus puntos de vista), 326, 366, 453, 454, 459, 461, 462, 470, 534, 548, 646, 734, 762, 764, 775, 784, 826, 940, 963, 979, 1005, 1111, 1115, 1211, 1232, 1233, 1242, 1281, 1313, 1324, 1331, 1440, 1548, 1569, 1570, 1577, 1626, 1644, 1652, 1654  
*(véase también* Celso)
- Oscuridad *(véase* Crucifixión de Jesús, oscuridad sobre la tierra; Satanás)
- Pablo (cartas paulinas), 214, 536, 582, 737, 815, 839, 944, 945, 1225, 1304, 1306, 1382, 1489, 1495, 1578, 1635, 1638, 1743
- enfoque de la pasión/crucifixión, 48, 55, 57, 62, 93, 97, 100, 384, 463-66, 1201
- proceso en Hechos (y proceso de Jesús), 73, 119, 120, 125, 420, 450, 478, 841, 847, 852, 870, 871, 872, 874, 876, 892, 902, 904, 905, 909, 922, 923, 931, 950, 1011, 1358, 1359, 1375, 1679
- Papías, 85, 92, 779-81, 1333, 1413, 1488, 1644, 1649-51
- Paradidonai* ("entregar"), 274-76, 322, 758, 880, 944, 1003, 1005, 1264, 1281, 1445, 1522, 1635, 1636, 1639
- Paraíso, 73, 122, 201, 1198-201
- Paraskeuē* *(véase* Pascua, día de preparación)
- Pascua, 61, 169-75, 212, 253, 269, 313, 358, 493, 651, 738, 829, 998, 999, 1090-91, 1227, 1586-91, 1684, 1688, 1720
- confines de Jerusalén durante, 175-76
- cordero(s), 77, 173, 996-97, 1275-77, 1386, 1387, 1394, 1399, 1409, 1587, 1590, 1607-11, 1682, 1693-94, 1734
- día de preparación para (víspera de), 994-95, 1386, 1387, 1429, 1452, 1458, 1459, 1493, 1586, 1597
- himnos (salmos) para, 172-74, 1287
- impureza antes de, 879-80
- peregrinos, número de, 456, 1590, 1600

- su tiempo exacto, 880, 1586-88, 1590-92  
 (véase también Cronología de la crucifixión, día del mes)
- Pedro, 47, 70, 71, 139, 140, 142, 143, 187-88, 341, 591, 726, 734, 735, 738  
 con Santiago, Juan, 50, 94, 104, 201-18, 251-61, 363  
 corte de la oreja, 58, 130, 340-41, 709, 885  
 nombre, 254, 255, 256  
 y el evangelio de Marcos, 92-93, 100, 101, 372  
 (véase también Discípulos, imagen marcana de los, Negaciones de Pedro)
- Peirasmos* (tentación, prueba), 213-18, 227, 244-50, 256-61, 272, 291, 293, 1121, 1688
- Pena de muerte (véase Gobierno romano, control; Sanedrín, poder para ejecutar)
- Pésér (*pescharim*), 56, 536, 619
- Pilato, 758, 786, 819-33, 1409, 1410, 1445, 1516-19, 1536  
 “amigo del César”, 131, 820, 992  
 datación de la prefectura de Judea, 412, 500, 820-22, 832, 1611  
 incidentes relativos a, 825-33, 944-45  
 acueducto, 828-29, 954  
 estandartes icónicos, escudos dorados, 826, 830-31  
 inscripción de Cesarea, 415, 821, 822  
 lavado de manos, 71, 87, 107, 111, 475, 786, 948, 949, 981-84, 999, 1005, 1010, 1572  
 leyendas, apócrifos sobre, 408, 821, 822-25, 843, 872, 984, 1104  
 los samaritanos y, 413, 500, 557, 647, 802, 810, 831-32, 992  
 monedas de, 827-28  
 nombre, 821  
 prefecto o procurador, 414-16, 821  
 referencia de 1 Tim 6,13, 100, 822  
 su descripción por Juan, 878, 887-88, 976, 989-91, 997-99, 1010, 1451  
 título en la cruz, 1146-47
- (véase también Exculpación de Pilato; Galileos, y Pilato; Herodes Antipas, y Pilato; José de Arimatea, y Pilato; Mujer de Pilato; Pretorio; Proceso romano; Sejano)  
 valoraciones de, 500, 822-25  
 “Poder” como nombre para Dios, 103, 569, 598-99, 629, 644, 1253  
 en el proceso de Jesús, 596-620, 625 en *EvPe*, 1252-53  
 Poder de los judíos para ejecutar (véase Sanedrín)
- Policía judía, 118, 320, 711, 1674-75
- Predicciones de Jesús sobre su pasión, 67, 169, 480, 739-40, 1586, 1717-42  
 cuadro (12) de ellas en los sinópticos, 1719  
 historicidad, 1717, 1722, 1728, 1734, 1738-41  
 tres sobre el Hijo del hombre, 75, 80, 81, 190, 191, 222, 289, 330, 539, 601, 616, 684-85, 696-97, 731, 757-58, 762, 970, 975, 1007, 1020, 1023, 1026, 1182, 1518, 1718  
 cuadro comparativo (13), 1724-25  
 forma joánica, 1734-38  
 tipos de dichos, 616  
 (véase también Discípulos, predicciones de Jesús; santuario, amenaza de Jesús de sustituir el; Hijo del hombre; Camino de la cruz, advertencias de Jesús)
- Predicciones de la pasión (véase Predicciones de Jesús)
- Pretorio, 43, 131, 758, 834-40, 878, 1015  
 Litóstrotos, 834, 838, 839, 968, 993, 994, 1011  
 posibles ubicaciones del, 835-40, 993-94, 1028  
 significado y naturaleza, 834-35, 838  
 Príncipe de este mundo (véase Satanás)
- Privilegium paschale* (véase Liberación pascual de presos)
- Problema sinóptico, 84-90 (véase también Evangelios, prioridad marcana; Griesbach, Hipótesis de; Oralidad; Q; y en Mateo, Lucas y Juan, la rela-

- ción de cada uno de ellos con Marcos)
- Proceso judío (en el sanedrín), 64, 143, 391-673, 681, 754, 770  
 condena/sentencia, fórmula de la, 446, 634-37  
 conflictos entre los evangelios y la Misná, 60-61, 439-45, 513  
 historicidad, 408, 445-57, 575-84, 610-20, 669, 671  
 reconstrucción propuesta, 63, 133, 444-45, 517-19, 620  
 legalidad del, 406-08, 441, 481, 1288  
 orden de acontecimientos, 64, 119, 139-41, 508-15, 682, 705  
 puntos de vista de los estudiosos (gama de), 445-46, 659-66  
 reinterpretación (moderna), 480-81  
 respuestas de Jesús durante el:  
 “a partir de ahora”, 603-10  
 “tú dices [o lo has dicho]” 590-95 (véase también Proceso romano, respuesta de Jesús)  
 “veréis”, 596-610  
 semejanza con el proceso romano, 54, 68, 98, 103, 563, 662-64, 700  
 sesiones, número de, 64, 99, 119, 120, 121, 142, 509, 512-13, 752-55  
 versión de Lucas: ¿investigación o proceso?, 477, 515-16, 588, 633-34, 661, 893  
 (véase también Escarnio de Jesús; Negaciones de Pedro, sincronismo; Santuario, amenaza de Jesús de sustituir el)
- Proceso romano (ante Pilato), 131, 140, 560, 787-1011  
*acclamatio populi*, 851-52, 934, 961  
 acusaciones contra Jesús, 120, 847-50, 862-63, 871  
 envidia/celo de los adversarios, 943-45  
 comparación de los relatos evangélicos, 131, 140-42, 840, 841, 888-96  
 declaraciones de no-culpabilidad, 121, 125, 140, 143, 875-76, 929, 931, 932, 934, 943, 949, 952, 971, 973, 1005, 1010, 1377
- documentos oficiales (actas) del?, 466-67, 841-42, 888  
 grito de la multitud, 970-73, 975  
 “He aquí el hombre” (*ecce homo*), 839, 974-75  
 historicidad, 840, 856, 861, 888  
 legalidad, 60, 840, 841, 842, 843-53  
 “Mirad, vuestro rey”, 131, 997  
 ordenación (estructura quiástica) en Juan, 50, 137, 894-96  
 cuadro ilustrativo (5), 894  
 ordenación en Lucas, 892-93  
 ordenación en Marcos/Mateo, 890-91  
 cuadro ilustrativo (4), 891  
 origen de los relatos, 857-61, 1009-11  
 relación con el proceso judío, 54, 68-69, 98, 661, 669, 673, 840, 843-47, 857, 861, 867, 881, 889, 893  
 respuesta de Jesús “Tú lo dices”, 131, 132, 590-94, 859, 861, 866, 887, 1010  
 sentencia de Jesús, 999-1000, 1003-05  
 tipo de proceso, 844-47, 863-65  
 traición (delito contra la *maiestas*), 349, 448, 848-50, 853, 1000, 1150, 1423-25, 1435  
 tribunal (*bēma*), 834, 835, 837, 838, 946, 993, 997, 999, 1002, 1003, 1004, 1020, 1566, 1627-32  
 (véase también Barrabás; *Extra ordinem*; Herodes Antipas; “Rey de los judíos”; Liberación pascual de presos; Pablo, proceso en Hechos; Pueblo en el RP; “todo el pueblo”; Silencio de Jesús)
- Profeta(s):  
 en tiempos de Jesús, 808-11  
 falsos, 68, 69, 480, 505, 549, 602, 603, 650-53, 735, 1517  
 Jesús como, 74-75, 83, 92, 195, 211, 480, 669, 682, 683, 689-91, 693-94, 699-700, 911, 976, 1739-40  
 (véase también Elías; Predicciones de Jesús)
- Protoevangelio de Santiago*, 765, 1320, 1365, 1535, 1568, 1570, 1576-78, 1581

- Público, Comprensión de los evangelios por el (*véase* Auditorio)
- "Pueblo, El" en el RP, 47, 140, 950, 1405, 1662-66
- presentación lucana, 46, 73, 120, 121, 122, 476, 525, 930-31, 1094-95, 1096, 1174-77, 1220, 1221, 1379-80
- "todo el pueblo", 71, 107, 110, 930, 971, 978-86, 998, 1171, 1177, 1229, 1405, 1664, 1665, 1696 (*véase también* Multitudes en los RP)
- Q (fuente de dichos), 84, 85, 89, 107-09, 112, 113, 115, 178, 187, 287, 578, 611
- definición, 84, 1051
- Quebramiento de las piernas, 131, 478, 1388-89
- Quirino, 412, 413, 498, 802, 815, 842
- Qumrán (*véase* Mar Muerto, Manuscritos del)
- Rabí (como modo de dirigirse a Jesús), 170, 312, 324-25, 505
- Reino de Jesús (*véase* Jesús, Reino de)
- Relatos de la pasión (evangélicos):
- carácter narrativo, 50-52, 98-99, 202, 206, 207, 222, 255, 385, 528, 563, 734, 742, 859-63, 1006, 1114, 1142, 1353, 1374, 1389
- composición (teorías), 195-99, 284-302, 508-15
- resumen de mi teoría, 145
- extensión, 79-84, 191, 1744
- preliminares, 128-29, 132, 139, 169-72, 191
- historicidad, 52-66, 98-99, 125, 192, 196-99, 204, 231, 242, 243, 290, 302, 326, 327, 468, 888, 996, 1581, 1644-52 (*véanse también* temas particulares)
- teología (resumida), 66-78
- tradiciones no evangélicas (*véase* Hebreos, Carta a los; Pablo)
- (*véanse también* los distintos evangelistas)
- Revolucionarios (*véase* Jesús, ¿revolucionario?)
- "Rey de Israel", 469, 863, 1020, 1177, 1186, 1220, 1358, 1631
- "Rey de los judíos", 72, 111, 576-78, 1324, 1360, 1532-33, 1776, 1778
- el título en la cruz, 69, 132, 576, 841, 850, 1075, 1144-45, 1220, 1272, 1358, 1360, 1375, 1378, 1448, 1496
- en el proceso romano, 51, 68, 98, 131-34, 560, 673, 682, 683, 694, 841, 844, 848, 850, 852, 858-60, 884-85, 899, 943, 955, 969-71, 973-77, 992, 997-98, 1009, 1020, 1025, 1026, 1075, 1358, 1360, 1377, 1424, 1427, 1435, 1445
- historia del título, 863-64, 901
- Reyes (aspirantes) en Palestina, 806-08
- Sábado:
- tras la sepultura de Jesús, 131, 132, 1386, 1513-17
- víspera (día de preparación para el), 82, 123, 1386-87, 1459, 1493, 1516
- (*véase también* Pascua, día de preparación)
- Sabiduría, Libro de la, 581, 599, 601, 1213, 1328, 1648, 1650, 1699
- escarnio del justo, hijo de Dios, 635, 1026, 1074, 1174, 1181, 1186, 1222, 1376, 1648, 1699
- Sacios, Fiesta de los, 956, 1029
- Saduceo(s), 109-10, 431-33, 645, 656, 1667, 1675
- influencia de los, 61, 418, 434-39, 1673
- Salmo de Salomón*, 574, 582, 806, 1179, 1199, 1377
- Salmos en general, 54, 209-10, 257, 291, 295-96, 302, 333, 364, 365, 528, 536-38, 540, 562, 582, 598, 599, 604, 609, 614, 618-19, 644-45, 708, 781, 782, 887, 918-23, 926, 1121-23, 1149, 1179, 1184, 1194, 1210, 1227, 1242, 1244, 1245, 1255-56, 1263-66, 1271, 1274, 1283-84, 1287, 1325, 1334, 1376, 1383, 1395, 1401, 1572, 1640, 1646, 1647, 1649, 1650,

- 1696, 1697, 1699-703, 1708, 1732, 1775
- Salmo 22, 297, 299, 682, 957, 1129, 1134-36, 1174-78, 1177, 1180-81, 1186, 1227, 1237-59, 1264, 1265, 1270-71, 1276, 1283-88, 1358, 1390, 1573, 1699, 1703-13, 1750
- Salomé (seguidora de Jesús), 1205-06, 1362-65, 1411, 1474, 1503, 1513
- Salomé Alejandra (reina), 418, 435-36, 483
- Samaritano(s), 136, 144, 575
- conflicto con Pilato, 413, 500, 557, 649, 802, 810, 831-33, 992
- santuario destruido, 482, 647, 832
- Sanedrín, 64, 134, 417-56
- descrito en la Misná (Beth Din), 61, 423-28, 439-45
- descrito por Josefo, 417-19, 420-28
- lugar de reunión, 422, 424, 429-30, 525, 709
- miembros, 61, 423-24, 428-29, 527-28, 755-56, 1671-73
- poder para ejecutar, 60, 445-56, 661-63, 840, 881, 882
- ¿preponderancia de los fariseos o de los saduceos?, 61, 431, 434-39, 441-42
- reuniones en Juan, 130, 171, 311-13, 420, 424, 433, 478, 491, 496, 524, 532, 625, 634, 649, 670, 672, 893 y *Boulē*, 61, 420-28, 477, 610, 1430-31, 1678
- (*véase también* Proceso judío; Pablo, proceso en Hechos)
- Sangre:
- Campo de, 71, 107, 770-71, 785, 1636
- dinero por la, 71, 87, 110, 768-70, 784
- de la alianza, por el perdón de los pecados, 75, 110, 170-71, 179-80, 227, 249-50, 987, 1686-88
- inocente, 71, 107, 108, 110-12, 145, 475, 484-85, 760-86, 914, 944, 948-50, 971, 980-81, 982-87, 1344, 1471, 1696-97, 1701
- actitud judía, 765, 768, 1005, 1010-11
- "su sangre sobre nosotros", 71, 107, 111, 475, 760, 774, 786, 978-87 y agua (del costado), 77, 131, 141, 1386, 1390-92, 1413, 1691
- en Mateo, 1262-63, 1390
- Santiago de Jerusalén, "hermano" de Jesús, 93, 376, 421, 459, 1161-63, 1204, 1407, 1507
- ejecución de, 134, 451, 453, 454, 459
- Santiago, hermano de Juan, 226-27, 453, 478, 499, 1722
- (*véase también* Pedro, con Santiago)
- Santo Sepulcro, Iglesia del, 1116-18, 1329, 1471, 1472, 1496, 1505-10
- Santuario (*naos* del templo de Jerusalén), 533-35
- amenaza de Jesús de sustituir el, 49, 58, 69, 73, 119, 130, 133, 140-41, 529-57, 594, 647-50, 657, 670, 1734
- historicidad, 551-57, 620, 625, 653, 661, 668, 689, 1362, 1518, 1612
- dinero ("precio") de sangre arrojado al, 107, 760, 766
- "hecho por manos", 534-40
- (*véase también* Templo de Jerusalén; Velo)
- Satanás (demonio, diablo, príncipe de este mundo), 118, 187, 216-17, 245, 248, 254, 256, 261, 275, 277, 291, 312, 313, 330, 334, 369-70, 571, 903, 955, 989, 990, 1168, 1190, 1237, 1245, 1279, 1352, 1355, 1677, 1688
- (poder de las) tinieblas, 74, 118, 131, 218, 245, 254, 1236, 1266
- (*véase también* Judas, influencia satánica)
- Saturnales, 956, 960, 1030
- Sejano, 819-21, 831, 992, 1219, 1410, 1424, 1435
- Semitismos (en el RP), 103, 106, 114, 205, 215, 612, 712, 735, 769, 781, 1020, 1114, 1194, 1196, 1238, 1242, 1260, 1319, 1324, 1344, 1459, 1731, 1752, 1777
- (*véase también* Arameo; Hebreo)
- Sepulcro de Jesús:

- descripción del, 1469-72, 1476, 1478-80, 1498-99, 1508, 1509  
guardia en el, 72, 83, 87, 107, 109, 111, 475, 607, 1006, 1514-43  
historicidad, 1517-22, 1540-43, 1694-95  
piedra en la puerta, 107, 132, 1469-70, 1476, 1478, 1492, 1498-500, 1524  
sellado, 1469, 1492, 1500, 1524  
propiedad, nombre, 1471-76  
robo de cuerpos, 1519-22  
ubicación en un huerto, 81, 132, 1493-96, 1498-99, 1506  
vocabulario para el, 1468, 1472, 1477, 1478, 1485, 1515  
(véase también Santo Sepulcro, Iglesia del; José de Arimatea; Mujeres en la sepultura)  
"Sepulcro del Huerto", 1116-17  
Sepulcros, apertura de (véase Muerte de Jesús, Hechos subsiguientes a la, fenómenos mateanos)  
Sepultura de Jesús, 53, 55-56, 77-78, 123, 131, 134-35, 140-41, 770-71, 1417-1543  
antes de la puesta del sol, 1386-87, 1427-29, 1434, 1437, 1446, 1453, 1461, 1479, 1572  
como final del RP, 53, 80-83, 97, 1455, 1458-59, 1493, 1502  
especias, 1479-88, 1500  
historicidad, 1458-62, 1496-505  
lavado del cuerpo, 1460  
lienzos empleados, 1460-61, 1464-66, 1474-75, 1488-90  
petición del cuerpo, 131, 1386-90, 1435, 1437-42, 1444-45, 1448-52  
(véase también Aloe; Unción de Jesús; Santo Sepulcro, Iglesia del; José de Arimatea; Mirra; Nicodemo; Sepulcro de Jesús; Mujeres en la sepultura de Jesús)  
Sepultura de los reos crucificados:  
Actitudes judías, 1425-27, 1464, 1471, 1475-76  
Actitudes romanas, 1423-25, 1497-98  
Seudo-Filón, *Antigüedades bíblicas*, 1684-85  
Serapión (véase *Evangelio de Pedro*)  
*Shemoneh Esreh* (Dieciocho bendiciones), 549, 574, 806, 998  
Sicarios, 809, 810, 813-15, 957, 961  
Siervo del Señor (véase Isaías, siervo doliente)  
Siete (últimas) "palabras" de Jesús, 42, 131, 140, 1083, 1154-55, 1158, 1243-44, 1276, 1284-88, 1558  
orden diferente, 1154-55, 1284, 1568  
última palabra en Marcos/Mateo, 69, 123-24, 1083, 1237-63, 1558  
últimas palabras en Juan, 77, 1083, 1266-77, 1710  
últimas palabras en Lucas, 72, 122-24, 1083, 1156-65, 1263-66, 1558  
Silencio de Jesús:  
ante Herodes, 562, 862, 909-11, 989  
en el proceso/escarnio judío, 507, 561-64, 867, 1696  
en el proceso/escarnio romano, 563, 840-41, 851, 853, 861, 867-68, 988, 1010, 1696  
significado legal, 868  
Simón (el Cirineo), 100, 331, 1080-81, 1088-94, 1147, 1378, 1689  
crucificado en lugar de Jesús, 1092, 1093, 1293, 1294, 1295  
hijos de, 87, 88, 106, 121, 1089, 1091, 1106  
historicidad, 1088-90, 1106  
su ausencia en Juan, 100, 131, 1088, 1092-93, 1105, 1279  
(véase también Camino de la cruz)  
Simón bar Cokba (véase Bar Cokba)  
Simón bar (hijo de) Giora, 807, 813, 816, 1002, 1027  
Sirviente del sumo sacerdote, 130, 140, 335-48, 489, 492, 494, 709  
curado en Lucas, 73, 118, 356, 917, 1192  
Malco, 130, 346, 356, 367  
Smith, M. (sobre los fariseos), 434-39  
(véase también *Evangelio secreto de Marcos*)  
Sócrates, 214, 282  
Soldados (véase Soldados romanos)  
Soldados romanos, 1015, 1501, 1572  
arresto de Jesús, 130, 318-21, 490, 507

- cohorte, 318-19, 413, 828, 829, 837, 838, 839, 1015  
crucifixión de Jesús, 1005-09, 1015  
tipos de personal, 319, 413, 828, 829, 1026, 1027  
(véase también Centurión; Sepulcro de Jesús, guardia en)  
Sudoración de sangre, 242-43  
Sumo sacerdote, 134, 429, 484, 560, 694, 1306-08, 1668-69  
Jesús llevado ante el, 361-62, 487-507  
su casa (ubicación), 429, 493, 836, 903  
su condena de Jesús por blasfemia, 621-657  
(véase también Anás; Aulē del sumo sacerdote; Caifás; Jefes de los sacerdotes; Vestiduras del sumo sacerdote)  
Susana (véase Daniel)  
Taciano (o *Diatessaron*), 64, 239, 936, 1155, 1158, 1203, 1254, 1263, 1328, 1380, 1448, 1450, 1493, 1566, 1567, 1577, 1598, 1606  
Tácito, 57, 414, 415, 436, 466, 746, 819, 824, 826, 832, 849, 947, 992, 1000, 1004, 1030, 1136, 1316, 1410, 1541  
Talmud babilónico (véase Jesús, en el Talmud)  
Targum(es), 43, 105, 183, 226, 230, 350, 538, 582, 599, 612, 617, 640, 641, 957, 1135, 1246-48, 1326, 1327, 1647, 1648, 1655, 1682, 1685, 1688, 1710, 1731  
Temblor de tierra (véase Muerte de Jesús, hechos subsiguientes; fenómenos mateanos)  
Templo de Jerusalén, 411, 535, 554-55, 1304-06  
acciones correctivas y dichos de Jesús, 58, 128, 132, 529-32, 542, 549, 567, 647, 657, 670, 777, 803, 810, 1172, 1299, 1302, 1340, 1612  
historicidad, 552-57, 647-50  
actitud de Esteban, 144, 420, 526, 531, 545, 548, 1304-06  
destrucción por los romanos, 41, 73, 767, 1340  
fenómenos concomitantes, 810, 1315-20  
interpretaciones de la, 71, 110, 468, 547-50, 632-33, 649, 654, 979, 987  
distinto de "santuario", 533-35, 551  
enseñanza de Jesús allí, 142, 360-61, 387, 505  
importancia económica, 62, 556  
(véase también Jerusalén, Jesús y la destrucción de; Santuario; Velo)  
Tentación (véase *Peiramos*)  
Ternario, Esquema, 50-51, 98, 264-66, 733, 893, 971, 1074, 1155, 1168-69, 1176, 1201, 1202, 1220  
*Testamentos de los Doce Patriarcas*, 563, 601, 652, 765, 784, 947, 987, 1158, 1199, 1301, 1309, 1325, 1326, 1336  
*Testimonium Flavianum* (véase Josefo, testimonio)  
*Testimonium Flavianum* árabe (véase Josefo, testimonio)  
Tiberio (emperador), 410, 802, 807, 815, 819-21, 824, 826, 827, 830-32, 843, 846, 849, 901, 947, 961, 992, 1000, 1019, 1096, 1235, 1410, 1424, 1435, 1521  
(véase también Sejano)  
Título en la cruz (véase Crucifixión de Jesús, inscripción)  
*Toledoth Yeshu*, 557, 1494, 1582, 1643  
Tomás como hermano gemelo de Jesús, 1293  
Tumba (véase Sepulcro de Jesús)  
Última cena, 56, 62, 66, 80-83, 97, 100, 112, 113, 128, 133, 134, 135, 169-72, 180, 186, 191-93, 196, 311-13, 341, 342, 343, 354, 370, 593, 607, 738-41, 750, 1121, 1593-611, 1637-38, 1692, 1696-702  
(véase también Discípulos, predicciones de Jesús)  
Unción de Jesús, 81, 113, 123, 129, 139, 169, 170, 312-14, 1464-67, 1480-82, 1485, 1488, 1720  
Velo (del santuario del templo):  
rasgadura, 43, 69, 123, 131, 533, 534, 544, 547, 550, 603, 607,



- 1118, 1236, 1237, 1263, 1298-323, 1339-42, 1353, 1362, 1710  
tipos de, 43, 48, 1311-15, 1340-41  
"Vera Cruz" (véase cruz)  
Verónica, 1104  
Verosimilitud (no equivalente a probabilidad histórica), 58  
Vestiduras:  
de Jesús, 1022, 1136-39  
atavío de escarnio, 912, 913, 915-16, 932, 973, 1016-18, 1022, 1025  
(véase también Crucifixión de Jesús, reparto de las vestiduras)  
del joven marcano, 272-73, 377-79, 381  
del sumo sacerdote, 622-24, 638, 836, 880, 1136-38, 1299, 1301  
*Vidas de los Profetas*, 92, 1317, 1507, 1739
- Vino, Ofrecimientos (véase Crucifixión de Jesús, ofrecimientos de vino)  
Vocabulario, Principio general de la frecuencia (estadística) del, 174
- Yehohanan ben *hgqwl* (véase Crucifixión [en general], Yehohanan)  
"Yo soy" (véase *Egō eimi*)
- Zacarías (caps. 9-14), 346, 553, 601, 618, 763-64, 766, 767, 772-77, 780, 782-85, 1095, 1097, 1121, 1317, 1326, 1377, 1380, 1395, 1401-03, 1691, 1698, 1705, 1732  
monte de los Olivos, 176, 180, 198-99, 744, 772  
tema del pastor, 179-82, 365, 774, 784  
Zelotas, 577, 804, 809, 810, 812, 813-19, 951

## Índice de pasajes evangélicos consistente en traducciones de los cuatro relatos de la pasión

(Con indicación de dónde se hallan  
los principales comentarios  
sobre los distintos pasajes)

A lo largo de del presente comentario he ofrecido una traducción muy literal de los diferentes pasajes al comienzo de cada sección. Como en general he seguido el orden marcano, en ocasiones me he visto forzado a comentar versículos lucanos o joánicos fuera del orden en que aparecen en el respectivo evangelio. Ofrecer de cada RP una traducción seguida resulta, pues, necesario para poder hallar con facilidad los distintos pasajes. En la columna adyacente he creado un índice que señala el lugar de esta obra donde se encuentra el estudio principal de cada pasaje.

### La pasión según Marcos (Mc 14,26-15-47)

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<b>Oración y arresto en Getsemaní (14,26-52)</b>	
<sup>26</sup> Y habiendo cantado un himno/himnos, salieron al monte de los Olivos. <sup>27</sup> Y Jesús les dice que: "Todos os escandalizaréis, porque está escrito: 'Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas'. <sup>28</sup> Sin embargo, después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea".	172 177 182
<sup>29</sup> Pero Pedro le dijo: "Aun cuando todos se escandalicen, aun así yo no". <sup>30</sup> Y Jesús le dice: "En verdad te digo que hoy, esta misma noche, antes de que un gallo cante dos veces, tres veces me negarás".	185 186
<sup>31</sup> Mas él decía vehementemente: "Aunque me sea necesario morir contigo, no te negaré". Y todos decían lo mismo.	190
<sup>32</sup> Y llegan a un terreno cuyo nombre era Getsemaní; y dice a sus discípulos: "Sentaos aquí mientras hago oración". <sup>33</sup> Y toma consigo a Pedro, y Santiago, y Juan, y empezó a estar muy inquieto y angustia-	202 207

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
do. <sup>34</sup> Y les dice: “Mi alma está muy triste, hasta la muerte. Quedaos aquí y permaneced en vela”.	210
<sup>35</sup> Y habiéndose adelantado un poco, caía en tierra y rogaba que, si es posible, pasase de él la hora. <sup>36</sup> Y decía: “ <i>Abba</i> , Padre, todas las cosas son posibles para ti: aparta de mí esta copa. Pero no lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú”.	220 221, 224 225 232
<sup>37</sup> Y viene y los encuentra durmiendo. Y dice a Pedro: “Simón, duermes? ¿No fuiste bastante fuerte para velar una hora? <sup>38</sup> Manteneos velando y orando para que no entréis en prueba. Sí, el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil”.	254 256 257 258
<sup>39</sup> Y habiéndose alejado de nuevo, oró, diciendo las mismas palabras. <sup>40</sup> Y de nuevo habiendo venido, los encontró durmiendo; porque sus ojos estaban muy cargados. Y no sabían qué responderle.	266
<sup>41</sup> Y viene por tercera vez y les dice: “¿Así que seguís durmiendo y descansando? El dinero está pagado; la hora ha venido; mirad, el Hijo del hombre es entregado en las manos de los pecadores. <sup>42</sup> Levantaos, vamos; mirad, el que me entrega se acerca”.	269, 270 1617, 272 273 276
<sup>43</sup> E inmediatamente, mientras todavía estaba él hablando, llega Judas, uno de los Doce, y con él una multitud con espadas y palos, de parte de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos. <sup>44</sup> El que lo entregaba les había dado una contraseña, diciendo: “Aquel a quien yo bese, él es. Prendedlo y llevadlo seguro”. <sup>45</sup> Y habiendo llegado, habiéndose acercado inmediatamente a él, dice: “Rabí”, y lo besó cálidamente. <sup>46</sup> Pero ellos le echaron mano y lo prendieron.	314 316 322 323 335
<sup>47</sup> Pero cierto individuo de los presentes, habiendo desenvainado la espada, hirió con ella al sirviente del sumo sacerdote y le cortó la oreja. <sup>48</sup> Y, en respuesta, Jesús les dijo: “¿Como contra un bandido habéis salido con espadas y palos a tomarme? <sup>49</sup> Día tras día estaba con vosotros enseñando en el templo, y no me prendisteis. Pero ¡que se cumplan las Escrituras!” <sup>50</sup> Y habiéndolo dejado, huyeron todos.	338 346, 344 357 360 362, 363
<sup>51</sup> Y cierto joven lo seguía, vestida con un lienzo su desnudez; y lo prenden. <sup>52</sup> Pero él, desprendiéndose del lienzo, huyó desnudo.	371-82

### Jesús ante las autoridades judías (14,53-15,1)

<sup>53</sup> Y de allí conducen a Jesús ante el sumo sacerdote, y (entonces) se reúnen todos los jefes de los sacerdotes, y los ancianos, y los escribas. <sup>54</sup> Y Pedro lo siguió a distancia hasta dentro del patio del sumo sacerdote, y estaba sentado con los guardias y calentándose a la lumbre.	489 491
<sup>55</sup> Pero los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín estaban buscando testimonio contra Jesús para darle muerte, y no (lo) encontra-	526

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
ban. <sup>56</sup> Porque muchos daban falso testimonio contra él, y los testimonios no eran acordes. <sup>57</sup> Y algunos, habiéndose levantado, daban falso testimonio contra él, diciendo <sup>58</sup> que “le hemos oído decir: ‘Yo destruiré este santuario hecho por manos y en tres días construiré otro no hecho por manos’”. <sup>59</sup> Y ni aun así su testimonio era acorde.	527 540, 545, 529 533 540
<sup>60</sup> Y habiéndose levantado, el sumo sacerdote en medio (de ellos) interrogó a Jesús, diciendo: “¿No tienes nada que responder a lo que éstos atestiguan contra ti?” <sup>61</sup> Pero él siguió callado y no respondió nada. De nuevo el sumo sacerdote lo interrogaba y le dice: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?” <sup>62</sup> Pero Jesús dijo: “Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo entre las nubes del cielo”. <sup>63</sup> Pero el sumo sacerdote, habiendo rasgado sus túnicas, dice: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? <sup>64</sup> Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?” Pero todos sentenciaron contra él que era culpable, reo de muerte. <sup>65</sup> Y algunos empezaron a escupirle, y a taparle la cara y golpearlo y decirle: “Profetiza”; y los guardias lo recibieron a bofetadas.	560 562 563, 566 589 596 622 624 626, 634 686
(NEGACIONES DE PEDRO) <sup>66</sup> Y estando Pedro abajo en el patio, viene una de las criadas del sumo sacerdote; <sup>67</sup> y, habiendo visto a Pedro calentándose y habiéndolo mirado, le dice: “Tú también estabas con el Nazareno, ese Jesús”. <sup>68</sup> Pero él negó, diciendo: “No sé ni entiendo lo que dices”.	689 708 710 716
<sup>69</sup> Y Pedro salió fuera, al patio exterior [y cantó un gallo]. <sup>69</sup> Y la criada, habiéndolo visto, empezó a decir de nuevo a los presentes: “Éste es uno de ellos”. <sup>70</sup> Pero de nuevo él negaba.	718 719
<sup>70</sup> Y, poco después, los presentes decían de nuevo a Pedro: “Verdaderamente eres uno de ellos, porque de hecho eres galileo”. <sup>71</sup> Pero él empezó a maldecir y jurar: “No conozco a ese hombre del que habláis”. <sup>72</sup> E inmediatamente, por segunda vez, cantó un gallo; y Pedro recordó la palabra como se la había dicho Jesús: “Antes de que un gallo cante dos veces, tres veces me negarás”. Y habiendo salido precipitadamente, lloraba.	721 722
<sup>15</sup> E inmediatamente, temprano, habiendo hecho su consulta, los jefes de los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el sanedrín, habiendo atado a Jesús, se lo llevaron y lo entregaron a Pilato.	726 749, 752 757

### El proceso romano (15,2-20a)

<sup>2</sup> Y Pilato le interrogó: “¿Eres tú el rey de los judíos?” Pero en respuesta él le dice: “Tú [lo] dices”. <sup>3</sup> Y los jefes de los sacerdotes lo acusaban de muchas cosas. <sup>4</sup> Pero Pilato trató de interrogarlo de nuevo, diciendo: “¿No respondes nada? Mira de cuánto te han acusado”.	861, 864 866 867
---	------------------------

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>5</sup> Pero Jesús no respondió nada más, por lo cual Pilato estaba asombrado	
<sup>6</sup> Pero en una/la fiesta él solía soltarles un preso, el que ellos pedían	934
<sup>7</sup> Pero había uno llamado Barrabás encarcelado con los sediciosos, los que habían cometido homicidio durante el motín	937
<sup>8</sup> Y la multitud, habiendo subido, empezó a solicitar (que hiciera) según él solía hacer por ellos	942
<sup>9</sup> Pero Pilato les respondió, diciendo “¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?”	943
<sup>10</sup> “Porque sabía que (era) por envidia/celo por lo que los jefes de los sacerdotes se lo habían entregado	950
<sup>11</sup> Pero los jefes de los sacerdotes instigaron a la multitud para que más bien les soltase a Barrabás	
<sup>12</sup> Pero respondiendo de nuevo, Pilato les dijo “¿Que hare, pues, con el que llamáis ‘el rey de los judíos?’”	968
<sup>13</sup> Pero ellos le respondieron gritando “Crucifícalo”	969
<sup>14</sup> Pero Pilato les decía “Pues ¿que ha hecho de malo?”	970
Pero ellos gritaron todavía más “Crucifícalo”	971, 977
<sup>15</sup> Pero Pilato, deseando satisfacer a la multitud, les soltó a Barrabás, y entregó a Jesús, después de haberlo hecho flagelar, para que fuera crucificado	999
<sup>16</sup> Pero los soldados se lo llevaron adentro del palacio, que es el pretorio, y convocaron a toda la cohorte	1000, 1002
<sup>17</sup> Y ponen púrpura sobre él, y habiendo trenzado una corona espinosa, se la ponen	1015
<sup>18</sup> Y empezaron a saludarlo “Salve, rey de los judíos”	1017
<sup>19</sup> Y le golpeaban la cabeza con una caña y le escupían, y, doblando la rodilla, le hacían reverencia	1018
<sup>20a</sup> Cuando se hubieron burlado de él, lo despojaron de la púrpura y lo vistieron con sus propias ropas	1020-21
	1022

### Jesús crucificado (15,20b-41)

<sup>20b</sup> Y lo sacan para crucificarlo, <sup>21</sup> y obligan a uno que pasaba por allí, un tal Simón el Cirineo, que venía del campo, el padre de Alejandro y Rufo, a tomar su cruz	1086
	1088
	1091
<sup>22</sup> Y lo llevan al lugar del Golgota, que es traducido como Lugar de la Calavera, <sup>23</sup> y le daban vino con mirra, pero él no lo tomó	1114
<sup>24</sup> Y lo crucifican, y se reparten sus vestidos, echando suertes por ellos para ver quien debía tomar que	1118
<sup>25</sup> Era la hora tercia, y lo crucificaron	1124, 1132
<sup>26</sup> Y había una inscripción del cargo contra él, inscrita “El rey de los judíos”	1139, 1141
<sup>27</sup> Y con él crucifican a dos bandidos, uno a la derecha y uno a su izquierda*	1144
	1151

\*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’ Este 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

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>29</sup> Y los que pasaban por allí lo insultaban, moviendo la cabeza y diciendo ‘¡Eh! El que destruye el santuario y lo construye en tres días, <sup>30</sup> salvate a ti mismo bajando de la cruz”	1170, 1171
	1180
<sup>31</sup> Igualmente, también los jefes de los sacerdotes, burlándose de él entre sí con los escribas, decían “A otros salvo, y a sí mismo no puede salvarse”	1176
<sup>32</sup> El Mesías, el rey de Israel, que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos”	1177
Incluso los que habían sido crucificados con él lo injuriaban	1185
<sup>33</sup> Y habiendo llegado la hora sexta, vino la oscuridad sobre la tierra entera hasta la hora nona	1226
<sup>34</sup> Y en la hora nona clamó Jesús con un fuerte grito “Eloi, Eloi, lama sabachthani?”	1237
que es interpretado ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué [razón] me has abandonado?’	1246
<sup>35</sup> Y algunos de los presentes, habiendo oído, decían ‘Mira, grita a Elías’	1249
<sup>36</sup> Pero alguien, corriendo, habiendo empapado una esponja en vino agrio y habiéndola puesto en una caña, le daba de beber, diciendo “Dejad Veamos si viene Elías a bajarlo”	1255
<sup>37</sup> Pero Jesús, habiendo lanzado un fuerte grito, expiró	1255
	1259
	1277
<sup>38</sup> Y el velo del santuario fue rasgado en dos, de arriba abajo	1299
<sup>39</sup> Pero el centurión, que estaba allí frente a él, habiendo visto que así había expirado, dijo “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”	1351
<sup>40</sup> Pero había también mujeres observando desde lejos, y entre ellas María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de Joses, y Salomé	1354
<sup>41</sup> (quienes, cuando él estaba en Galilea, solían seguirlo y servirle), y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén	1362

### Sepultura de Jesús (15,42-47)

<sup>42</sup> Y siendo ya el atardecer, como era día de preparación, esto es, víspera de sábado, <sup>43</sup> habiendo venido José de Arimatea (respetado miembro del consejo que también él mismo esperaba el reino de Dios), habiendo cobrado valor, entró a presencia de Pilato y pidió el cuerpo de Jesús	1427
<sup>44</sup> Pero Pilato estaba asombrado de que ya hubiera muerto y, habiendo llamado al centurión, le preguntó si llevaba muerto algún tiempo	1429
<sup>45</sup> Y habiendo venido a saber por el centurión, concedió el cadáver a José	1431
<sup>46</sup> Y habiendo comprado un lienzo, habiéndolo bajado, lo envolvió en el lienzo y lo depositó en una sepultura que estaba excavada en la roca, y rodó una piedra contra la puerta de la tumba	1433, 1437
<sup>47</sup> Pero María Magdalena y María de Joses observaban donde era colocado	1439
	1444
	1467
	1469
	1473

## La pasión según Mateo (Mt 26,30-27,66)

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<b>Oración y arresto en Getsemaní (26,30-56)</b>	
<sup>30</sup> Y habiendo cantado un himno/himnos, fueron al monte de los Olivos. <sup>31</sup> Entonces Jesús les dice: “Todos vosotros os escandalizaréis en mí esta noche, porque está escrito: ‘Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño’. <sup>32</sup> Mas después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea”.	172 177 182
<sup>33</sup> Pero, en respuesta, Pedro le dijo: “Si todos se escandalizan en ti, yo nunca me escandalizaré”. <sup>34</sup> Jesús le dice: “En verdad te digo que esta misma noche, antes de que un gallo cante, tres veces me negarás”. <sup>35</sup> Pedro le dice: “Aunque me sea necesario morir contigo, no te negaré”. Y así dijeron todos los discípulos.	185 186 190
<sup>36</sup> Entonces Jesús llega con ellos al terreno llamado Getsemaní; y dice a sus discípulos: “Sentaos en este lugar mientras, retirándome, hago oración allí”. <sup>37</sup> Y habiendo tomado consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, empezó a estar triste y angustiado. <sup>38</sup> Entonces les dice: “Mí alma está muy triste, hasta la muerte. Quedaos aquí y permaneced velando conmigo”.	202 206 210
<sup>39</sup> Y habiéndose adelantado un poco, cayó sobre su rostro rogando y diciendo: “Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa. Sin embargo, no como yo quiero, sino como (quieres) tú”.	220 228, 225 232
<sup>40</sup> Y viene a los discípulos, y los encuentra dormidos, y dice a Pedro: “Así que no fuisteis lo bastante fuertes para velar una hora conmigo. <sup>41</sup> Manteneos velando y orando para que no entréis en prueba. Sí, el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil”.	254 256, 257 258
<sup>42</sup> De nuevo, por segunda vez, habiéndose alejado, oró diciendo: “Padre mío, si no es posible que esto pase si no lo bebo, hágase tu voluntad”. <sup>43</sup> Y habiendo venido de nuevo, los encontró dormidos, porque sus ojos estaban cargados.	266
<sup>44</sup> Y habiéndolos dejado, retirándose de nuevo, oró una tercera vez, diciendo las mismas palabras nuevamente. <sup>45</sup> Luego viene a los discípulos y les dice: ¿Así que seguís durmiendo y descansando? Mirad, la hora está cerca, y el Hijo del hombre es entregado en las manos de pecadores. <sup>46</sup> Levantaos, vamos; mirad, el que me entrega se acerca”.	269 272, 273 276
<sup>47</sup> Y mientras estaba todavía hablando, he aquí que vino Judas, uno de los Doce, y con él una multitud numerosa con espadas y palos, de parte de los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo.	314 315
<sup>48</sup> Pero el que lo entregaba les dio una señal, diciendo: “Aquel a quien yo bese, él es. Prendedlo”. <sup>49</sup> E inmediatamente, habiéndose acercado a Jesús, dijo: “Salud, Rabi”, y lo besó cálidamente. <sup>50</sup> Pero Jesús le dijo: “Amigo, eso es por lo que estás aquí”. Entonces, habiéndose acercado, ellos echaron mano a Jesús y lo prendieron.	322 322 327, 1624 335

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>51</sup> Y he aquí que uno de los que estaban con Jesús, habiendo alargado la mano, sacó su espada; y habiendo herido al sirviente del sumo sacerdote, le cortó la oreja. <sup>52</sup> Entonces le dice Jesús: “Vuelve la espada a su lugar, porque todos los que toman la espada, por la espada morirán. <sup>53</sup> ¿Piensas que no puedo recurrir a mi Padre, y al punto me proporcionará más de doce legiones de ángeles? <sup>54</sup> ¿Cómo, pues, se cumplirían las Escrituras, que [dicen que] ha de suceder así?” <sup>55</sup> En aquella hora, dijo Jesús a las multitudes: “¿Como contra un bandido habéis salido con espadas y palos a tomarme? Día tras día, en el templo, yo estaba sentado enseñando, y no me prendisteis. <sup>56</sup> Pero todo esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras proféticas”. Entonces todos los discípulos, habiéndolo dejado, huyeron.	338 346 344, 348 350 351 352 357 360 362 365
<b>Jesús ante las autoridades judías (26,57-27,10)</b>	
<sup>57</sup> Y habiendo prendido a Jesús, lo condujeron ante Caifás, el sumo sacerdote, donde se habían reunido los escribas y los ancianos. <sup>58</sup> Pero Pedro iba siguiéndolo a distancia hasta el patio del sumo sacerdote; y habiendo entrado dentro, se sentó con los guardias para ver el final.	489 492
<sup>59</sup> Pero los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín estaban buscando falso testimonio contra Jesús a fin de poder darle muerte. <sup>60</sup> Y no (lo) encontraban, aunque se presentaron muchos testigos falsos. Pero, al fin, dos, habiéndose presentado, <sup>61</sup> dijeron: “Esta persona declaró: ‘Yo puedo destruir el santuario de Dios, y en tres días (lo) construiré’”.	525 527 529 530 540, 550
<sup>62</sup> Y habiéndose levantado, el sumo sacerdote le dijo: “¿No tienes nada que responder a lo que éstos atestiguan contra ti?” <sup>63</sup> Pero Jesús siguió callado. Y el sumo sacerdote le dijo: “Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si eres el Mesías, el Hijo de Dios”. <sup>64</sup> Jesús le dice: “Tú lo has dicho. Pero yo os digo: ‘A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo’”. <sup>65</sup> Entonces el sumo sacerdote rasgó sus vestiduras, diciendo: “Blasfemó. ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Mirad, ahora oísteis la blasfemia. <sup>66</sup> ¿Qué os parece?” Pero en respuesta ellos dijeron: “Es culpable, reo de muerte”.	560 561 563 570 589-91 596, 602 622 624 626 634
<sup>67</sup> Entonces le escupieron a la cara y lo golpearon. Pero había otros que lo abofeteaban <sup>68</sup> diciendo: “Profetizanos, Mesías: ¿quién es el que te pegó?”.	691
(NEGACIONES DE PEDRO) <sup>69</sup> Pero Pedro se sentó fuera, en el patio; y una criada se acercó a él, diciendo: “Tú también estabas con Jesús el Galileo”. <sup>70</sup> Pero él negó delante de todos, diciendo: “No sé lo que dices”.	709 712 716
<sup>71</sup> Pero después de haber salido él al portal, otra mujer lo vio y dice a los que estaban allí: “Éste estaba con Jesús el Nazareno”. <sup>72</sup> Pero de nuevo él negó con juramento, diciendo: “No conozco al hombre”.	720

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>73</sup> Pero, poco después, los que allí estaban, habiéndose acercado, dijeron a Pedro: "Verdaderamente tú también eres uno de ellos, porque de hecho tu habla te delata". <sup>74</sup> Entonces él empezó a maldecir y jurar: "No conozco al hombre". E inmediatamente cantó un gallo; <sup>75</sup> y Pedro recordó la palabra de Jesús, que le había dicho: "Antes de que un gallo cante, tres veces me negarás". Y habiendo ido fuera, lloró amargamente.	723 725-27
<sup>27</sup> Y cuando hubo llegado la hora temprana, todos los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo tomaron la decisión contra Jesús de que se le debía dar muerte. <sup>28</sup> Y habiéndolo atado, se lo llevaron y lo entregaron a Pilato, el gobernador.	750 755 757
(EL DINERO DE JUDAS) <sup>1</sup> Entonces Judas, el que lo entregó, habiendo visto que él [Jesús] era sentenciado en contra, [y] habiendo cambiado por el remordimiento, devolvió las treinta monedas de plata a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos, <sup>2</sup> diciendo: "Pequé entregando sangre inocente". Pero ellos dijeron: "¿A nosotros qué? Tú verás". <sup>3</sup> Y habiendo arrojado las monedas de plata al santuario, se retiró; y habiéndose marchado, se ahorcó.	761 763 766 767
<sup>6</sup> Pero habiendo tomado las monedas de plata, los jefes de los sacerdotes dijeron: "No es lícito arrojarlas al tesoro, puesto que es el precio de sangre". <sup>7</sup> Habiendo tomado una decisión, compraron con ellas el campo del alfarero para lugar de sepultura de extranjeros. <sup>8</sup> Por lo cual aquel campo ha sido llamado "Campo de Sangre" hasta este día.	768 769
<sup>9</sup> Entonces se cumplió lo que fue anunciado por el profeta Jeremías al decir: "Y tomaron las treinta monedas de plata, el precio del que fue puesto a precio, a quien los hijos de Israel pusieron precio. <sup>10</sup> Y las dieron por el campo del alfarero, según lo que me ordenó el Señor".	772 773
<b>El proceso romano (27,11-31a)</b>	
<sup>11</sup> Pero Jesús compareció ante el gobernador, y el gobernador lo interrogó, diciendo: "¿Eres tú el rey de los judíos?" Pero Jesús dijo: "Tú [lo] dices". <sup>12</sup> Y aunque estaba siendo acusado por los jefes de los sacerdotes y ancianos, no respondió nada. <sup>13</sup> Entonces Pilato le dice: "¿Oyes cuánto atestiguan contra ti?" <sup>14</sup> Y él no le respondió ni una palabra, por lo que el gobernador estaba grandemente asombrado.	861, 868 869
<sup>15</sup> Pero en una/la fiesta el gobernador acostumbraba soltar a la multitud un preso, el que querían. <sup>16</sup> Pero tenían entonces un preso famoso llamado [Jesús] Barrabás. <sup>17</sup> Por eso, cuando ellos se hubieron reunido, Pilato les dijo: "¿A quién queréis que os suelte: a [Jesús] Barrabás o a Jesús, que es llamado Mesías?" <sup>18</sup> Porque era consciente de que (era) por envidia/celo por lo que se lo habían entregado. <sup>19</sup> Pero, mientras estaba sentado en el tribunal, su mujer le mandó recado, diciendo: "No haya nada entre tú y ese justo, porque he sufrido mucho	935 937, 939 941 943 944 945 949

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
hoy en un sueño a causa de él". <sup>20</sup> Pero los jefes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a las multitudes de que debían pedir a Barrabás, pero a Jesús debían aniquilarlo. <sup>21</sup> Pero, en respuesta, el gobernador les dijo: "¿A cuál de los dos queréis que os suelte?" Pero ellos dijeron: "A Barrabás".	950 952
<sup>22</sup> Pilato les dijo: "¿Qué haré, pues, con Jesús llamado el Mesías?" Todos dijeron: "Que sea crucificado" <sup>23</sup> Pero él dijo: "Pues ¿qué mal ha hecho?" Pero ellos siguieron gritando aún más, diciendo: "Que sea crucificado". <sup>24</sup> Pero Pilato, habiendo visto que nada servía, sino que más bien se estaba produciendo un disturbio, habiendo tomado agua, se lavó las manos delante de la multitud, diciendo: "Soy inocente de la sangre de este hombre. Vosotros veréis". <sup>25</sup> Y en respuesta dijo todo el pueblo: "Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos". <sup>26</sup> Entonces les soltó a Barrabás; pero a Jesús, habiéndolo hecho flagelar, (lo) entregó para que fuera crucificado.	971 976 978 981 982, 984 978 998, 1000 1003
<sup>27</sup> Entonces los soldados del gobernador, tomando a Jesús [y llevándolo] adentro del pretorio, reunieron toda la cohorte contra él. <sup>28</sup> Y habiéndolo desnudado, lo envolvieron en una capa escarlata; <sup>29</sup> y habiendo trenzado una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza y una caña en la mano derecha. Y arrodillándose ante él, se burlaron, diciendo: "Salve, rey de los judíos". <sup>30</sup> Y habiéndole escupido, tomaron la caña y le golpeaban la cabeza. <sup>31</sup> Y cuando se hubieron burlado de él, lo despojaron de la capa y lo vistieron con sus propias ropas.	1015 1017 1018 1020 1021
<b>Jesús crucificado (27,31b-56)</b>	
<sup>31b</sup> Y lo llevaron a crucificar. <sup>32</sup> Pero, saliendo, encontraron a un cirineo de nombre Simón; a éste lo obligaron a tomar su cruz.	1086 1088
<sup>33</sup> Y habiendo llegado a un lugar llamado Gólgota, que es llamado Lugar de la Calavera, <sup>34</sup> le dieron a beber vino mezclado con hiel; y habiéndolo gustado, no quiso beber. <sup>35</sup> Pero, habiéndolo crucificado, se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes. <sup>36</sup> Y habiéndose sentado, lo guardaban allí. <sup>37</sup> Y pusieron por encima de su cabeza el cargo contra él, escrito: "Éste es Jesús, el rey de los judíos". <sup>38</sup> Entonces son crucificados con él dos bandidos, uno a la derecha y uno a la izquierda.	1114 1121 1124 1132 1144 1151
<sup>39</sup> Pero los que pasaban por allí lo insultaban, moviendo la cabeza <sup>40</sup> y diciendo: "El que destruye el santuario y en tres días lo construye, sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios, y baja de la cruz".	1170, 1171 1173
<sup>41</sup> Igualmente, también los jefes de los sacerdotes, burlándose de él con los escribas y los ancianos, decían: <sup>42</sup> "A otros salvó, y a sí mismo no puede salvarse. Él es el rey de Israel: que baje de la cruz, y creemos. <sup>43</sup> Ha confiado en Dios. Que lo libre si lo quiere, puesto que dijo: "Yo soy Hijo de Dios".	1176 1177 1180

<i>Traducción</i>	
<sup>44</sup> Del mismo modo, incluso los bandidos crucificados con el lo injuriaban	1185
<sup>45</sup> Pero desde la hora sexta vino la oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona <sup>46</sup> Pero hacia la hora nona clamó Jesús con un fuerte grito, diciendo <i>‘Éli, Eli, lema sabachthani?’</i> , esto es, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” <sup>47</sup> Pero algunos de los que allí estaban, habiendo oído, decían “Este grita a Elías” <sup>48</sup> E inmediatamente uno de ellos, corriendo, y habiendo tomado una esponja empapada de vino agrio y habiéndola puesto en una caña, le daba de beber <sup>49</sup> Pero los demás dijeron “Deja Veamos si Elías viene a salvarlo” <sup>50</sup> Pero Jesús, habiendo clamado de nuevo con un fuerte grito, exhaló el espíritu	1228 1236 1246 1249 1255 1255 1259 1277
<sup>51</sup> Y he aquí que el velo del santuario fue rasgado de arriba abajo, en dos Y la tierra fue sacudida, y las rocas fueron hendidas, <sup>52</sup> y los sepulcros fueron abiertos, y muchos cuerpos de los santos que dormían fueron resucitados <sup>53</sup> Y habiendo salido de los sepulcros después de la resurrección de él entraron en la ciudad santa, y fueron hechos visibles a muchos <sup>54</sup> Pero el centurión y los que con él estaban guardando a Jesús, habiendo visto el temblor [de tierra] y estas cosas que pasaban, se atemorizaron sobremanera, diciendo “Verdaderamente, este era Hijo de Dios” <sup>55</sup> Pero había muchas mujeres observando desde lejos aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea, sirviéndole, <sup>56</sup> entre las cuales estaba María Magdalena, y María madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo	1299, 1321 1325 1326 1327 1333-37 1351 1354 1362

### Sepultura de Jesús (27,57-66)

<sup>5</sup> Pero siendo el atardecer, vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que también había sido discípulo de Jesús <sup>58</sup> Este hombre, habiendo venido ante Pilato, pidió el cuerpo de Jesús Entonces Pilato ordenó que le fuera entregado <sup>59</sup> Y habiendo tomado el cuerpo, José lo envolvió en un lienzo blanco puro <sup>60</sup> y lo colocó en su tumba nueva, que él había excavado en la roca, y habiendo rodado una gran piedra hasta la puerta de la tumba, se fue <sup>61</sup> Pero estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro	1441 1444 1474 1476 1477
<sup>62</sup> Pero al día siguiente, que es después del día de preparación, se reunieron los jefes de los sacerdotes y los fariseos ante Pilato, <sup>63</sup> diciendo “Señor, recordamos que aquel embaucador dijo cuando aun vivía Después de tres días soy resucitado” <sup>64</sup> Por eso ordena que sea asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que, habiendo venido, los discípulos lo roben y digan al pueblo “Fue resucitado de entre los muertos, y sea el último engaño peor que el primero” <sup>65</sup> Les dijo Pilato “[Ahí] tenéis una guardia Id, aseguradlo como vosotros sabéis” <sup>66</sup> Habiendo ido, aseguraron el sepulcro con la guardia, habiendo sellado la piedra	1515 1516 1517 1519 1522 1523 1524

## La pasión según Lucas (Lc 22,39-23,56)

<i>Traducción</i>	
<b>Oración y arresto en el monte de los Olivos (22,39-53)</b>	
<sup>39</sup> Y habiendo salido, se dirigió, según su costumbre, al monte de los Olivos, y los discípulos también lo siguieron <sup>40</sup> Y estando en el lugar, les dijo “Permaneced orando para no entrar en prueba”	174-75 213
<sup>41</sup> Y se apartó de ellos como un tiro de piedra, y habiéndose arrojado, oraba <sup>42</sup> diciendo “Padre, si quieres, aparta de mí esta copa Sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya”	220 228, 225 233
<sup>43</sup> Pero se le apareció un ángel del cielo, que lo confortaba <sup>44</sup> Y estando en la angustia, oraba más intensamente Y su sudor se hizo como gotas de sangre que caían al suelo	237-50 247, 248 243
<sup>45</sup> Y habiéndose levantado de la oración [y] habiéndose llegado a los discípulos, los halló dormidos de la tristeza, <sup>46</sup> y les dijo “¿Por qué dormís? Puestos en pie, manteneos orando para que no entres en prueba”	252
<sup>47</sup> Mientras todavía estaba hablando, he aquí una multitud, y el hombre llamado Judas, uno de los Doce, iba delante de ellos, y se acercó a Jesús para besarlo <sup>48</sup> Pero Jesús le dijo “Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?”	314, 317 315 322 329
<sup>49</sup> Pero los que estaban junto a él, habiendo visto lo que iba a pasar, dijeron “Señor, ¿herimos con la espada?” <sup>50</sup> Y uno de ellos hirió al sirviente del sumo sacerdote y le cortó la oreja derecha <sup>51</sup> Pero en respuesta dijo Jesús “¡Basta ya!” Y habiendo tocado la oreja, lo curó <sup>52</sup> Pero dijo Jesús a los jefes de los sacerdotes y capitanes del templo y ancianos que habían llegado contra él “¿Como contra un bandido habéis salido con espadas y palos? <sup>53</sup> Aunque día tras día estaba yo con vosotros en el templo, no alargasteis las manos contra mí, pero esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas!”	338 343 346, 345 354 357, 317 358 361 368

### Jesús ante las autoridades judías (22,54-71)

<sup>54</sup> Pero, habiéndolo tomado, lo llevaron y lo introdujeron en la casa del sumo sacerdote	489
(NEGACIONES DE PEDRO) <sup>54b</sup> Pero Pedro iba siguiendo a distancia	491
<sup>55</sup> Pero, cuando encendieron un fuego en medio del patio y se sentaron juntos, Pedro se sentó entre ellos <sup>56</sup> Pero habiéndolo visto sentado a la lumbre y habiéndolo mirado fijamente, cierta criada dijo “También este estaba con él” <sup>57</sup> Pero él negó, diciendo “No lo conozco, mujer”	710 712 716
<sup>58</sup> Y tras un breve momento, otro hombre, habiéndolo visto, dijo “Tu también eres uno de ellos” Pero Pedro dijo “Hombre, no (lo) soy”	717

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>59</sup> Y después de que hubo pasado como una hora, cierto hombre insistía, diciendo “En verdad, también éste estaba con él, porque es galileo” <sup>60</sup> Pero Pedro dijo “Hombre, no sé lo que dices” Y en aquel momento, mientras estaba todavía hablando, cantó un gallo <sup>61</sup> Y el Señor, habiéndose vuelto, miro a Pedro, y Pedro recordó la palabra del Señor tal como se la había dicho “Antes de que un gallo cante hoy, me habrás negado tres veces” <sup>62</sup> Y habiendo ido fuera, lloró amargamente	720  722, 726  728
<sup>63</sup> Y los hombres que lo retenían se burlaban de él, golpeandolo, <sup>64</sup> y habiéndolo tapado, le preguntaban diciendo “Profetiza ¿quién es el que te pegó?” <sup>65</sup> Y, blasfemando, decían muchas otras cosas contra el	696 697 698
<sup>66</sup> Y cuando se hizo de día se reunió la asamblea de los ancianos del pueblo, jefes de los sacerdotes y escribas, y lo llevaron a su sanedrín, <sup>67</sup> diciendo “Si eres el Mesías, dinoslo” Pero él les dijo “Si os lo digo, nunca me creeréis” <sup>68</sup> Pero, si os pregunto, nunca responderéis <sup>69</sup> Pero desde ahora el Hijo del hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios” <sup>70</sup> Pero dijeron todos “¿Eres, entonces, el Hijo de Dios?” Pero el les dijo “Vosotros (mismos) decís que yo soy” <sup>71</sup> Pero ellos dijeron “¿Que necesidad tenemos ya de testimonio? Porque nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca”	524-25  570, 586 589 596, 608 571 589, 594 624 626, 633
<b>El proceso romano (23,1-25)</b>	
<sup>23</sup> Y habiéndose levantado toda la multitud de ellos, lo llevaron a Pilato <sup>2</sup> Pero ellos empezaron a acusarlo, diciendo. “Hemos encontrado a éste extraviando a nuestra nación, prohibiendo dar tributos al cesar y diciendo que él es Mesías rey” <sup>3</sup> Pero Pilato le preguntó, diciendo “¿Eres tú el rey de los judíos?” Pero, en respuesta, el le dijo “Tu [lo] dices”. <sup>4</sup> Pero Pilato dijo a los jefes de los sacerdotes y a las multitudes “No encuentro nada culpable en este hombre” <sup>5</sup> Pero ellos insistían, diciendo “Instiga al pueblo, enseñando por toda Judea, habiendo comenzado desde Galilea, aun hasta aquí”	757 870 872 874 859 875 876 877
<sup>6</sup> Pero, habiendo(lo) oído, Pilato preguntó si ese hombre era galileo, y habiendo averiguado que era del (área de) poder de Herodes, lo envió a Herodes, quien asimismo estaba en Jerusalén por esos días <sup>8</sup> Entonces Herodes, habiendo visto a Jesús, se alegró grandemente, porque hacía mucho tiempo que deseaba verlo a causa de lo que había oído acerca de él, de hecho esperaba ver alguna señal realizada por él <sup>9</sup> Por eso, con mucha palabrería, intento preguntarle, pero Jesus no le respondió nada, <sup>10</sup> aunque los jefes de los sacerdotes y los escribas habían estado allí acusándolo insistentemente <sup>11</sup> Pero habiéndolo tratado con desprecio y habiendo hecho burla de él, Herodes con sus soldados, habiéndolo vestido con un ropaje espléndido, lo envió de vuelta a Pilato <sup>12</sup> Pero Herodes y Pilato ese mismo día se hicieron amigos uno del otro, pues antes estaban enemistados entre sí.	897-926 898, 901 902 906  909 910 911  912 916

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>13</sup> Pero Pilato, habiendo convocado a los jefes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo, <sup>14</sup> les dijo “Me trajisteis este hombre por extraviar al pueblo, y he aquí que, habiendolo interrogado en vuestra presencia, no he encontrado en este hombre nada (que lo haga) culpable de lo que lo acusasteis” <sup>15</sup> Tampoco Herodes, porque nos lo envió de vuelta, y he aquí que no ha hecho nada que merezca la muerte <sup>16</sup> Habiéndolo castigado (azotándolo), por tanto, lo dejaré marchar” <sup>17</sup> <sup>18</sup> Pero todos juntos gritaron, diciendo “Llévate a ése y suéltanos a Barrabás”, <sup>19</sup> quien era uno arrojado en prisión a causa de cierto disturbio que había sucedido en la ciudad y (a causa) de homicidio	929 931 932 933 950 937
<sup>20</sup> Pero de nuevo gritó Pilato al dirigirse a ellos, queriendo soltar a Jesús <sup>21</sup> Pero ellos siguieron gritando a su vez, diciendo “Crucifícalo, crucifícalo” <sup>22</sup> Pero él les dijo una tercera vez “Pues ¿qué mal ha hecho éste? Yo no he encontrado en él nada (que lo haga) reo de muerte” Habiéndolo castigado (azotandolo), por tanto, lo soltaré”. <sup>23</sup> Pero ellos apremiaban con grandes gritos exigiendo que fuera crucificado, y sus gritos se hacían más recios <sup>24</sup> Y Pilato sentenció que se cumpliera su demanda <sup>25</sup> solto, pues, al que había sido arrojado en prisión por motín y homicidio, el que ellos habían estado demandando, pero entregó a Jesus a su voluntad	972  1002 978 1006 1006, 938 1007
*En los mss en griego koine, así como en algunas versiones (VT, Vulgata, Peshitta), hay un v 17 (o, en el codice Bezae, un versículo después del 19) que es probablemente una adición de copista para hacer que Lucas corresponda a Marcos/Mateo “Pero él tenía la obligación de soltarles una persona en una/la fiesta”	
<b>Jesús crucificado (23,26-49)</b>	
<sup>26</sup> Y cuando lo llevaban, habiendo echado mano a Simón, cierto cirineo que venía del campo, lo cargaron con la cruz para que la llevase detrás de Jesús <sup>2</sup> Lo seguía una gran multitud del pueblo y de mujeres que se daban golpes y se lamentaban por él <sup>8</sup> Pero, volviendo hacia ellas, dijo Jesus “Hijas de Jerusalem, no lloréis por mí Mas bien por vosotras llorad, y por vuestros hijos, <sup>29</sup> porque, mirad, vienen días en que dirán ‘Dichosas las estériles, y los vientres que no han engrandado, y los pechos que no han amamantado’ <sup>30</sup> Entonces empezarán a decir a los montes ‘Caed sobre nosotros’, y a las colinas ‘Cubridnos’ <sup>31</sup> Porque si en el leño verde hacen esto, ¿en el seco qué se hará?” <sup>32</sup> Pero también eran llevados otros, dos malhechores, para ser ejecutados con el	1086 1088 1093-109 1094 1097 1098 1101 1101 1104
<sup>33</sup> Y 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 <sup>34</sup> [Pero Jesus decía “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” ] Pero, repartiendo sus vestidos, echaron suertes	1114, 1124 1151 1154 1132



<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>35</sup> Y el pueblo estaba allí observando.	1174
Pero estaban también los magistrados mofándose y diciendo: “A otros salvó; que se salve a sí mismo, si éste es el Mesías de Dios, el elegido”.	1176 1177, 1180
<sup>36</sup> Además, también los soldados se burlaban, acercándose, ofreciéndole vino agrio <sup>37</sup> y diciendo: “Si eres el rey de los judíos, sálvate”.	1182 1184, 1255
<sup>38</sup> Porque había también una inscripción sobre él: “El rey de los judíos (es) éste”.	1185, 1144
<sup>39</sup> Además, uno de los malhechores colgados lo insultaba: “¿No eres el Mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros”.	1186
<sup>40</sup> Pero en respuesta el otro, reprendiéndole, dijo: “¿Ni siquiera temes tú a Dios? Porque tú sufres la misma condena; <sup>41</sup> y nosotros justamente, porque recibimos lo merecido por lo que hicimos, pero él no hizo nada inconveniente”. <sup>42</sup> Y decía: “Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino”. <sup>43</sup> Y él le dijo: “En verdad te digo que este día estarás conmigo en el paraíso”.	1187-201 1190
<sup>44</sup> Y era ya alrededor de la hora sexta, y vino la oscuridad sobre la tierra entera hasta la hora nona, <sup>45</sup> habiéndose eclipsado el sol. El velo del santuario fue rasgado por medio. <sup>46</sup> Y gritando con un fuerte grito, Jesús dijo: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”. Pero habiendo dicho esto, expiró.	1192 1196
<sup>47</sup> Y era ya alrededor de la hora sexta, y vino la oscuridad sobre la tierra entera hasta la hora nona, <sup>48</sup> habiéndose eclipsado el sol. El velo del santuario fue rasgado por medio. <sup>49</sup> Y gritando con un fuerte grito, Jesús dijo: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”. Pero habiendo dicho esto, expiró.	1231 1232 1236, 1303 1263 1277
<sup>47</sup> Pero el centurión, habiendo visto suceder esto, glorificaba a Dios, diciendo: “Ciertamente, este hombre era justo”. <sup>48</sup> Y todas las multitudes que estaban reunidas para la observación de esto, habiendo observado estos sucesos, se volvieron golpeándose el pecho. <sup>49</sup> Pero todos los conocidos de él estaban a distancia, y las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, viendo estas cosas.	1370-86 1371 1379 1381
<b>Sepultura de Jesús (23,50-56)</b>	
<sup>50</sup> Y he aquí un hombre por nombre José, que era miembro del consejo y un hombre bueno y justo — <sup>51</sup> él no estaba de acuerdo con la decisión y el proceder de ellos— de Arimatea, una ciudad de los judíos, el cual esperaba el reino de Dios. <sup>52</sup> Este hombre, habiendo venido ante Pilato, pidió el cuerpo de Jesús. <sup>53</sup> Y habiéndolo bajado, lo envolvió en un lienzo y lo colocó en una sepultura excavada en roca, donde aún no fue puesto nadie. <sup>54</sup> Y era día de preparación, y despuntaba el sábado. <sup>55</sup> Pero las mujeres que habían salido con él de Galilea, habiendo ido detrás, miraron la tumba y cómo era colocado su cuerpo. <sup>56</sup> Pero habiendo vuelto, prepararon especias y mirra. <sup>56b</sup> Y luego, el sábado, descansaron según el precepto.	1445 1447 1448 1477 1479 1481 1513

## La pasión según Juan (Jn 18,1-19,42)

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<b>Arresto en el huerto al otro lado del Cedrón (18,1-11)</b>	
<sup>1</sup> Habiendo dicho estas cosas, Jesús salió con sus discípulos al otro lado del valle del Cedrón, donde había un huerto, en el que entró con sus discípulos. <sup>2</sup> Pero también Judas, el que lo entregaba, conocía ese lugar porque muchas veces había ido Jesús allí con sus discípulos. <sup>3</sup> Entonces Judas, habiendo tomado la cohorte y guardias de los jefes de los sacerdotes y los fariseos, llega allí con linternas y antorchas y armas. <sup>4</sup> Entonces Jesús, sabiendo todo lo que iba a sucederle, salió y les dice: “¿A quién buscáis?” <sup>5</sup> Ellos respondieron: “A Jesús el Nazareno”. Él les dice: “Yo soy”. Con ellos estaba Judas, el que lo entregaba.	172 204 314, 315
<sup>6</sup> Pues, como les dijo: “Yo soy”, retrocedieron y cayeron al suelo. <sup>7</sup> Entonces les preguntó: “¿A quién buscáis?” Pero ellos dijeron: “A Jesús el Nazareno”. <sup>8</sup> Respondió Jesús: “Os dije que yo soy”. “Por tanto, si me buscáis a mí, dejad que se vayan éstos, <sup>9</sup> para que se cumpla la palabra que dice: ‘De los que me diste, no he perdido ninguno’”	318 319-21 331-34 332 333
<sup>10</sup> Entonces Simón Pedro, teniendo una espada, tiró de ella e hirió al sirviente del sumo sacerdote, y le cortó la oreja izquierda. (El nombre del sirviente era Malco.) <sup>11</sup> Entonces dijo Jesús a Pedro: “Mete la espada en la vaina. La copa que el Padre me ha dado, ¿no he de beberla?”.	333 365 366
<sup>12</sup> La cohorte y el tribuno y los guardias de los judíos tomaron, pues, a Jesús y lo ataron. <sup>13</sup> Y (lo) llevaron primero a Anás, porque era el suegro de Caifás, que era sumo sacerdote aquel año. ( <sup>14</sup> Caifás era el que había aconsejado a los judíos que “es mejor que muera un solo hombre por el pueblo”.) <sup>15</sup> Pero siguiendo a Jesús iba Simón Pedro y otro discípulo. Pero ese discípulo era conocido del sumo sacerdote, y entró con Jesús en el patio del sumo sacerdote. <sup>16</sup> Pero Pedro estaba fuera, a la puerta. Por eso, el otro discípulo, el conocido del sumo sacerdote, salió a hablar a la portera, e hizo entrar a Pedro. <sup>17</sup> Entonces la criada, la portera, dice a Pedro: “¿Eres tú también uno de los discípulos de ese hombre?” Dice él: “No lo soy”. <sup>18</sup> Pero los sirvientes y los guardias estaban allí, habiendo encendido unas brasas porque hacía frío, y se calentaban. Pero Pedro estaba también con ellos, de pie y calentándose.	394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489, 492 494-502
<sup>19</sup> El sumo sacerdote, pues, interrogó a Jesús acerca de sus discípulos y de su enseñanza. <sup>20</sup> Jesús le respondió: “Yo he hablado abiertamente al mundo. Siempre enseñé en una sinagoga y en el templo, donde concurren todos los judíos, y no hablé nada en secreto. <sup>21</sup> ¿Por	704 712 716 711 502 505 506, 362



<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
qué me preguntas a mí? Pregunta a los que han oído lo que les hablé. Mira, ésos saben lo que dije".	506
<sup>22</sup> Pero cuando había dicho estas cosas, uno de los guardias que allí estaban dio a Jesús una bofetada, diciendo: "¿De ese modo respondes al sumo sacerdote?" <sup>23</sup> Jesús le respondió: "Si he hablado mal, da testimonio de lo que está mal. Si (he hablado) bien, ¿por qué me pegas?" <sup>24</sup> Anás, pues, lo envió atado a Caifás, el sumo sacerdote.	507 507, 699
<sup>25</sup> Pero Simón Pedro estaba allí de pie y calentándose. Entonces le dijeron: "¿Eres tú también uno de sus discípulos?" Él negó y dijo: "No (lo) soy".	507 494
<sup>26</sup> Uno de los sirvientes del sumo sacerdote, que era pariente de aquel al que Pedro había cortado la oreja, dice: "¿No te vi yo en el huerto con él?" <sup>27</sup> Y entonces Pedro negó otra vez, e inmediatamente cantó un gallo.	715 720
	722
<b>El proceso romano (18,28-19,16a)</b>	
<sup>28</sup> Luego llevan a Jesús de Caifás al pretorio. Era ya temprano. Y no entraron en el pretorio para no contaminarse, a fin de que pudieran comer la Pascua. <sup>29</sup> Así que Pilato salió fuera a ellos, y dice: "¿Qué acusación traéis contra este hombre?" <sup>30</sup> Ellos respondieron y le dijeron: "Si éste no estuviera haciendo lo que es malo, no te lo habríamos entregado". <sup>31</sup> Así que Pilato les dijo: "Tomadlo vosotros y juzgado según vuestra ley". Los judíos le dijeron: "A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie", <sup>32</sup> a fin de que se cumpliera la palabra que Jesús había dicho significando de qué clase de muerte iba a morir.	877-84 878 879 881
<sup>33</sup> Así que Pilato entró de nuevo en el pretorio, y llamó a Jesús y le dijo: "¿Eres tú el rey de los judíos?" <sup>34</sup> Jesús respondió: "¿De ti mismo dices esto, o te han dicho otros esto acerca de mí?" <sup>35</sup> Pilato respondió: "¿Soy yo un judío? Tu nación y los jefes de los sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?" <sup>36</sup> Jesús respondió: "Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis guardias habrían luchado para que yo no fuera entregado a los judíos. Pero mi reino no es de aquí". <sup>37</sup> Así que Pilato le dijo: "Entonces, eres rey". Jesús respondió: "Tú dices que soy rey. La razón por la que he nacido y por la que he venido al mundo es para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad oye mi voz". <sup>38</sup> Pilato le dice: "¿Qué es la verdad?"	881 882
<sup>38b</sup> Y habiendo dicho esto, de nuevo salió a los judíos y les dice: "No encuentro causa alguna contra él. <sup>39</sup> Tenéis costumbre de que yo os suelte una persona por la Pascua. ¿Deseáis, entonces, que os suelte al 'rey de los judíos?' <sup>40</sup> Entonces ellos respondieron gritando: "No a ése, sino a Barrabás". Pero Barrabás era un bandido.	884-88 884, 859
	886
	886 887, 859
	887
	934
	942
	950
	951, 938

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>19</sup> Entonces tomó Pilato a Jesús y lo hizo azotar. <sup>2</sup> Y los soldados, habiendo trenzado una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza, y lo vistieron con un manto púrpura. <sup>3</sup> Y se acercaban a él y le decían: "Salve, el rey de los judíos". Y le daban bofetadas.	973, 1016 1020 1021
<sup>4</sup> Y de nuevo Pilato salió fuera, y les dice: "Mirad, os lo traigo fuera para que veáis que no encuentro causa alguna [contra él]". <sup>5</sup> Salió, pues, Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto púrpura, y les dice: "He aquí el hombre". <sup>6</sup> Así que los jefes de los sacerdotes y los guardias lo vieron, gritaron diciendo: "Crucifícalo, crucifícalo". Pilato les dice: "Tomadlo vosotros y crucificadlo, pues yo no encuentro causa contra él". <sup>7</sup> Los judíos le respondieron: "Nosotros tenemos una ley, y según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios". <sup>8</sup> Así que Pilato oyó esa respuesta, se atemorizó más.	973-77 974 975
<sup>9</sup> Y entró de nuevo en el pretorio, y dice a Jesús: "¿De dónde eres tú?" Pero Jesús no le dio respuesta. <sup>10</sup> Así que dice Pilato: "¿No me hablas a mí? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?" <sup>11</sup> Jesús respondió: "Tú no tienes ningún poder sobre mí, salvo el que te ha sido dado de arriba. Por tanto, el que me entregó a ti tiene mayor pecado".	977 987-99 989
<sup>12</sup> Desde eso, Pilato trataba de soltarlo. Pero los judíos gritaron, diciendo: "Si sueltas a ése, no eres amigo del César. Todo el que se hace rey es contrario al César". <sup>13</sup> Entonces Pilato, habiendo oído estas palabras, sacó a Jesús fuera y se sentó en el tribunal, en el lugar llamado Litóstroto, pero en hebreo Gabatha. <sup>14</sup> Era entonces el día de preparación para la Pascua; era la hora sexta. Y dice a los judíos: "Mirad, vuestro rey". <sup>15</sup> Así que ellos gritaron: "Fuera, fuera, crucifícalo". Pilato les dice: "¿Voy a crucificar a vuestro rey?" Los jefes de los sacerdotes respondieron: "No tenemos más rey que el César". <sup>16a</sup> Así que se lo entregó para que fuera crucificado.	990 991 993, 1627 994, 995 998 999 1005
<b>Jesús crucificado y sepultado (19,16b-42)</b>	
<sup>16b</sup> Tomaron, pues, a Jesús consigo; <sup>17</sup> y llevando él mismo la cruz, salió hacia lo que es llamado el Lugar de la Calavera, que es llamado en hebreo Gólgota, <sup>18</sup> donde lo crucificaron, y con él otros dos, aquí y allí, pero Jesús en medio.	1085, 1092 1114 1124, 1151
<sup>19</sup> Pero Pilato escribió un letrero y lo puso en la cruz. Y estaba escrito: "Jesús el Nazareno, el rey de los judíos". <sup>20</sup> Así 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. <sup>21</sup> Por 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'". <sup>22</sup> Respondió Pilato: "Lo que he escrito, escrito está".	1144 1146, 1151 1148 1149

<i>Traducción</i>	<i>Índice de comentarios principales</i>
<sup>23</sup> Así 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.	1132 1136-39
<sup>24</sup> Por eso se dijeron: "No la rasguemos, sino juguémonosla [para ver] de quién es", a fin de que se cumpliera la Escritura:	1134
Se repartieron mis vestidos entre ellos, y por mi vestido echaron a suertes.	
Así pues, los soldados hicieron estas cosas.	
<sup>25</sup> Pero estaban junto a la cruz de Jesús su madre, y la hermana de su madre, María de Clopás, y María Magdalena. <sup>26</sup> Jesús, pues, habiendo visto a su madre y junto a ella al discípulo a quien él amaba, dice a su madre: "Mujer, mira: tu hijo" <sup>27</sup> Luego dice al discípulo: "Mira: tu madre". Y desde aquella hora, el discípulo la llevó a lo suyo.	1201-16 1202, 1208
<sup>28</sup> Después de esto, Jesús, habiendo sabido que ya todo estaba concluido, a fin de que se cumpliera la Escritura, dice: "Tengo sed".	1266-77 1269
<sup>29</sup> Había allí una jarra llena de vino agrio. Poniendo, pues, en un hisopo una esponja empapada en el vino agrio, la acercaron a su boca.	1272
<sup>30</sup> Cuando, pues, hubo tomado el vino agrio, Jesús dijo: "Está concluido". Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu.	1275 1281
<sup>31</sup> Entonces los judíos, como era día de preparación, a fin de que los cuerpos no quedasen en la cruz hasta el sábado, porque aquel sábado era un día grande, rogaron a Pilato que se les quebrasen las piernas y fueran retirados. <sup>32</sup> Así que los soldados vinieron y quebraron las piernas del uno y del otro que habían sido crucificados con él; <sup>33</sup> pero habiendo llegado a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas. <sup>34</sup> Sin embargo, uno de los soldados le punzó el costado con una lanza, e inmediatamente salió sangre y agua. <sup>35</sup> Y el que lo vio lo ha atestiguado, y su testimonio es verídico; y él sabe que dice lo que es verdad, a fin de que también vosotros creáis. <sup>36</sup> Porque todas estas cosas sucedieron para que se cumpliera la Escritura: "Su hueso no será quebrantado". <sup>37</sup> Y también otra Escritura dice: "Verán al que traspararon".	1386-403 1387 1388 1389
<sup>38</sup> Pero después de estas cosas, José de Arimatea, siendo discípulo de Jesús, aunque oculto por miedo a los judíos, rogó a Pilato que le permitiese retirar el cuerpo de Jesús, y Pilato accedió. Vino, pues, y se llevó su cuerpo. <sup>39</sup> Pero vino también Nicodemo, el que primero había ido a él de noche, trayendo una mezcla de mirra y áloe, como cien libras. <sup>40</sup> Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús, y lo envolvieron con lienzos junto con especias, como es costumbre entre los judíos para sepultar. <sup>41</sup> Pero en el lugar donde fue crucificado había un huerto, y en el huerto una tumba nueva en la que aún no había sido colocado nadie. <sup>42</sup> Allí, pues, porque era día de preparación de los judíos [y] dado que la tumba estaba cerca, colocaron a Jesús.	1390 1391 1396 1399 1401
	1449 1450 1451 1482-96 1482, 1485 1483, 1488
	1493

*La muerte del Mesías*, de Raymond E. Brown,  
se terminó de imprimir en los talleres de  
Gráficas Lizarra en agosto de 2006, año  
del cincuentenario de la fundación  
de Editorial Verbo Divino  
(1956 - 2006)  
EVD