



# STAUROS

## TEOLOGÍA DE LA CRUZ

Número 52  
2013

STAUROS



# «STAURÓS»

## TEOLOGÍA DE LA CRUZ

### *Presentación*

***Passio. Pasión del Hombre - Pasión de Dios.***

*Olegario González de Cardedal.*

***La exaltación de Cristo en la Cruz: La Cruz como  
revelación Salvífica.***

*Jorge F. Herrera Gabler.*

***Las interpretaciones de la muerte de Jesús.***

*Carlos Gil Arbiol.*

***La centralidad del tema de la «Pasión de Cristo» en  
la Teología.***

*Laurentino Novoa Pascual cp.*

***«Causas» de la Pasión.***

***Los distintos actores del «tradidit» (ser entregado) de  
Jesús a la Pasión.***

*José Luis Quintero Sánchez cp.*

### ***Documentación.***

***XI Encuentro formación permanente Pasionista (Julio 2012).***

***Los relatos Evangélicos de la Pasión del Señor.***

*Coordinador D. José Antonio Badiola.*

*Secretario:*  
JOSÉ LUIS QUINTERO

Consejo de redacción:  
PABLO GARCÍA MACHO.  
LUIS DIEZ MERINO.  
ANTONIO M<sup>a</sup> ARTOLA.  
JESÚS M<sup>a</sup> ARISTÍN  
LAURENTINO NOVOA.  
TXEMA ARZALLUZ.

*Publica:*  
Asociación Internacional Staurós  
Dirección del secretario Ibéro-Iberoamericano, Comunidad Pasionista  
C/ Arte, 4. – Fax. 91 766 97 52 – Tlfno. 91 302 06 07  
28033 Madrid

C/ Leizarán, 24.  
28002 Madrid  
Tlfno. 91 563 50 68  
E-mail:sec.cpsang@alfaexpress.net

*Imprime:*  
Creaciones Gráficas EMERGRAF S.L.  
C/ Avda. de la Fuente Nueva,8 – Nave,7 – Tel. 91 652 02 47 – Fax. 91 652 02 47  
28700 San Sebastian de los Reyes (Madrid).

*Depósito legal: M-14809-2013*

**Publicación anual sin fines de lucro, financiada por «Staurós International Association», con sede en Kortrijk, Bélgica, y con la aportación voluntaria de sus lectores.**

# PRESENTACIÓN

La centralidad de la Cruz de Jesucristo, entendiendo con ella la globalidad del Misterio Pascual, constituye la fuente y el criterio del creer. En ella se desvela el rostro de Dios y su modo de estar y donarse en la historia humana; además se desvela la nueva existencia ofrecida a la humanidad, junto con la mostración de su realidad. Esta centralidad no es excluyente del conjunto de dimensiones y dinamismo de la revelación de Dios, sino incluyente y convergente: El amor, la paciencia y la misericordia de Dios tienen rostro Pascual. En esto consiste el amor de Dios, en que Él dio su vida por nosotros, en que su Hijo fue hecho propiciación a favor nuestro.

Las dimensiones de este Misterio no se superponen anulándose sino que se integran e interpenetran mostrando así la densidad y profundidad del compromiso del Dios Trinitario con su creación y en particular con la condición histórica del hombre. Creatividad en libertad, realización en proceso de personalización, comunión y donación como actitudes fundamentales de sentido; dolor y amor, fragmentación y sed de plenitud, confrontación y asunción de la dureza del existir en precariedad, son algunos de los momentos y experiencias en las que la condición humana existe y se realiza. Estas han sido asumidas y vivenciadas “proexistentemente” por Jesús, el Hijo de Dios, en su encarnación. Y llevadas al extremo en su Misterio Pascual. Su amorosa asunción y apropiación ha sido tan radical como no la podía realizar sino el “sin pecado”, aquel que en su radical preexistencia está libre de toda autoafirmación para ser, de toda atadura que le impida la solidaridad radicalísima. La Cruz es experiencia cumbre en su histórica existencia de esta apropiación en la desapropiación de sí en donación y comunión. El se apropia de nuestra condición, creada amorosamente y atravesada por la caída y sus consecuencias, desapropiándose de la suya, entregándose. Y así crea en nosotros una nueva condición y realidad. El ámbito del amor personal del Padre que lo sostiene hace posible que esta amorosa kénosis sea salvífica ya en sí misma pues la comunión que lo constituye es eficaz para nosotros en el común amor que se hace en el Espíritu vivificación y santificación.

Su desnudez y abajamiento, posibilitadas por su condición divina, es su modo de ser y estar en la historia, reflejo de la intimidad de reciprocidad de su ser en sí mismo. Esta manifestación muestra su rostro en el Crucificado. Su carne en radical debilidad se hace vulnerable y receptáculo por una parte de la maldad de la libertad humana y sobre todo, mostración de una amorosa pasividad transformante y vivificadora. Expuesto sin más fundamento y sostén que el envío del Padre y el común amor entre sí y a la humanidad, muestra que su carne magullada transfigura el mal en un río de bien, mayor del cual nada puede pensarse y que en su plenitud no puede ser ni siquiera pensado ni aún sospechado.

Se entremezclan en la Cruz la historia humana, la realidad creatural y la realidad íntima de Dios. Su realidad no es un abstracto conceptual o una necesidad metafísica u ontológica, aunque desde su desnuda historicidad incluye estas dimensiones. No es un atributo necesario de Dios, aunque libremente lo ha hecho tránsito y ámbito de su ser y de su darse; y a su vez, puente y árbol frondoso en el que sostenerse y en el que injertarse la humanidad.

Este nuevo número de la Revista Staurós pretende ofrecer, gracias al trabajo de los autores de los diferentes artículos, diversas aproximaciones a la realidad teológica de la Cruz. Podríamos señalar que sus reflexiones se sitúan en la perspectiva teológica y en la bíblica sin excluir, la insistencia en una, el olvido de la otra.

En la perspectiva más teológica, integrando las otras dimensiones, se sitúa la colaboración de D. Olegario González de Cardedal. Convergen en su reflexión la “Pasión de Dios y la Pasión del hombre” haciendo de aquella la raíz fecunda del apasionamiento de la existencia humana quien en ella encuentra luz y dinamismo para asumirla y llenarla de sentido.

Los artículos de D. Jorge F. Herrera Gabler y D. Carlos Gil Arbiol podríamos situarlos en la perspectiva más bíblica y exegética. El estudio pormenorizado del concepto de “exaltación” aplicado a la cruz en el Cuarto Evangelio nos muestra la riqueza textual, conceptual y experiencial de la formulación joánica. D. C. Gil Arbiol, de modo más descriptivo, recoge las diversas interpretaciones de la muerte de Jesús ya en los escritos neotestamentarios subrayando así la riqueza inagotable del acontecimiento.

La contribución de los pasionistas, P. Laurentino Novoa y P. José Luis Quintero subrayan, de modo más puntual, algunas de las dimensiones que se desprenden del acontecer de la Cruz. El primero analiza de modo descriptivo la presencia como contenido y principio hermenéutico de la cruz en las diversas disciplinas teológicas. El segundo desarrolla un aspecto muy puntual, la implicación de las diversas dimensiones, a modo de causas, de la Pasión del Señor.

Por último se recoge un amplio estudio sobre los relatos evangélicos de la Pasión realizado por el profesor D. José Antonio Badiola. Su trabajo fue presentado en uno de los Cursos anuales de Formación Permanente Pasionista. Su labor de síntesis y exposición nos ha movido a publicarlo con la confianza de que puede servir a los lectores de esta revista.

A todos ellos nuestra gratitud más sincera.

**José Luis Quintero Sánchez cp**

# PASSIO. PASIÓN DEL HOMBRE-PASIÓN DE DIOS

---

Olegario González de Cardedal  
Universidad Pontificia de Salamanca\*

«¡Por los clavos de Cristo!»  
«No lo haré otra vez, señor mío; por la pasión de Dios  
que no lo haré otra vez»  
Miguel de Cervantes, *El Quijote*, I, 4

## INTRODUCCIÓN

Hay un hecho que ha decidido la forma en que los humanos comprendemos ya el sentido de la vida y de la muerte. Ese hecho, «la pasión de Jesucristo», se ha convertido en clave para la iluminación del padecer y del morir humanos. Y lo ha sido justamente a pesar de que en sí mismos el padecer y el morir crucificado de Cristo aparezcan en una primera lectura como profundamente escandalosos. ¿Cómo es posible que el hombre que «todo lo hizo bien»<sup>1</sup>, que curó dolores y dolencias, sanó a endemoniados, alivió a enfermos y devolvió la vista a los ciegos en su pueblo, fuera arrojado fuera de la ciudad y eliminado como un malvado, blasfemo e injusto? La primera apariencia, ¿daba de sí toda la realidad? O el rechazo y condenación de Cristo, ¿fueron un grave malentendido, un grave malejercitado, un grave maljuizado de los hombres, una grave injusticia contra un inocente, frente a la que Dios respondió invirtiendo el juicio histórico, dándole razón a Cristo y declarándole en la resurrección el justo por autonomasia?

### **1. La pasión de Cristo: hecho, escándalo, signo, misterio**

La pasión de Cristo ofrece varios planos de lectura, al poder ser vista como: un *hecho* (que se debe fijar e interpretar desde dentro de la historia temporal y local), un *escándalo* (por incluir la anulación de un justo decidida por dos tribunales), un *signo* (que da que pensar al ver que el ajusticiado no responde a la violencia con violencia sino con amor y perdón), un *misterio* (ya que Dios está implicado invirtiendo la muerte de este justo para vida de todos los injustos). Por eso su contemplación puede incitar al ateísmo: ¿Dónde está Dios y cómo puede tolerar tan inhumana injusticia?, o a la

---

\* Le agradecemos al autor la gentileza de permitirnos publicar esta colaboración, aparecida ya en otros lugares.

<sup>1</sup> «Todo lo ha hecho bien, a los sordos hace oír y a los mudos hablar» Mc.7,37; Hch 2,22.

conversión y confesión: «Dios estaba compartiendo nuestra muerte y, respondiendo a nuestra injusticia, ofreciéndonos la justicia y santidad de su Hijo»<sup>2</sup>.

## **2.Los relatos evangélicos de la pasión**

Por su brevedad, contención y transparencia el relato de la pasión de Cristo, ofrecido por los cuatro evangelistas, es uno de los relatos más intensos, más bellos y más inquietantes de la historia de la humanidad<sup>3</sup>. Esas cualidades no se deben ante todo a su belleza literaria, a la cantidad de datos ofrecidos o a la precisión con que esté descrita la psicología de los protagonistas, sino a la fuerza y verdad que manan directamente de los hechos narrados y de su capacidad para conmover la conciencia humana, al implicar al lector como protagonista en un drama al que no puede quedar ajeno. ¿Estará del lado de quienes absuelven o del lado de quienes condenan, de quienes defienden o de quienes huyen? ¿Se reconocerá a sí mismo como pecador y culpable de esa muerte? ¿Aceptaré que siendo tan ignominiosa pueda ser fuente de una vida nueva; que en ella se nos abran a los hombres los manantiales del amor y del perdón de Dios; que cada hombre concreto en su lugar y tiempo pueda ser el receptor de ese amor y perdón divinos que fluyen de ella? Ese es el enigma de esta «pasión». Ella es el duro pero fecundo tronco de la fe cristiana, que ha fascinado y sigue fascinando a todo hombre que se acerca a él con ojos limpios y alma abierta a lo que nos trasciende y llama.

## **3.El triángulo hermenéutico esencial para la interpretación**

Ahora bien, ese final de la vida de Cristo (pasión y muerte) solo es inteligible cristianamente si se lo sitúa dentro de lo que podríamos llamar «triángulo hermenéutico» de Cristo o las tres fases en las que se despliega su vida y desde las cuales hay que interpretarla:

- a. La acción pública con la predicación de la llegada del reino de Dios en el centro y su acreditación por los milagros.
- b. La pasión, con el proceso y la condena a ser crucificado.
- c. La experiencia de su resurrección en el encuentro con los discípulos.

Estas tres fases de su existencia son igualmente esenciales y no se pueden entender las unas sin las otras. El Jesús que predica y hace milagros es el mismo que muere, el mismo que es resucitado por Dios y declarado justo y justificador; por ello es a la vez juez y abogado defensor de los hombres. Estos elementos, separados unos de otros, se

---

<sup>2</sup> Cf. C.H. Dodd, *Triptych on Christ's Coming, His Gospel, His Passion*. (Cambridge 1958-Cincinnati 1965) pp.117-122. «Ante el cuadro de Hans Holbein, *El descendimiento de Cristo* (Museo de Basilea) Dostoievski sufrió una convulsión tan profunda que su esposa Anna Grigorievna creyó que estaba al borde de un ataque de epilepsia. El espectáculo de tal horror puede poner la fe en peligro. En su obra *El idiota* el príncipe Muichkine pronuncia estas palabras ante Rogojine que tenía en su casa una reproducción del cuadro de Holbein: 'Este cuadro... pero, ¿sabes tú que mirándole un creyente puede perder la fe?'. Cf. X.Tilliette, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin* (Namur 1993) 259-282: Le romancier et son Christ. Dostoievski.

<sup>3</sup> «Secuencia de Pascua: Una de las historias más bellas del mundo». M. Yourcenar, *El tiempo, gran escultor* (Madrid 1989) p.142.



tornan incomprensibles. La primera fase de la vida de Jesús sin las otras dos no hubiera sido recordada y hoy no nos quedaría casi nada de ella.

Por tanto, todo lo que digamos a continuación sobre la pasión y muerte de Jesús es inseparable de la predicación de Jesús, de su palabra sobre Dios, sobre el hombre, sobre la relación entre ambos y sobre el designio salvífico de Dios para toda la humanidad. Es inseparable también de la resurrección. Sin esta, la vida de Jesús habría concluido en el silencio ignominioso de una desacreditación pública y de una condenación. Unido los tres elementos: Palabra-Pasión-Resurrección adquieren todo su sentido los textos que nos relatan el destino de Jesús. *Los evangelios nos hablan del Reino o de lo que Jesús hizo por los hombres; de la muerte o de lo que los hombres hicieron con Cristo; de la glorificación o de lo que Dios hizo con Jesús y con los hombres que le habían traicionado y enviado a la muerte.* La lógica del cristianismo aparece al descubrir la relación existente entre la acción de cada uno de esos tres protagonistas: Hombres, Jesús, Dios. Una lógica que nos incluye a todos, ya que al revivir los hechos, nos percatamos de que, siendo como somos, si nosotros hubiéramos estado allí también hubiéramos condenado a Jesús y, por ello, de hecho somos también responsables de su muerte. Tras ella quedamos remitidos al perdón que Dios nos ofrece en la resurrección de su Hijo, a no ser que prefiramos el silencio y la soledad en los que la finitud y los pecados dejan a la vida humana.

## I. UNA PASIÓN DIVINO-HUMANA

### 1. *Pasión de Jesucristo*

La pasión y muerte de Jesús por crucifixión es el hecho histórico que está en el punto de partida de toda noticia y reflexión sobre Jesucristo. De ella dan testimonio las fuentes cristianas y las no cristianas. El historiador romano Tácito menciona la muerte de Jesús con términos tan tajantes como breves: «Cristo sufrió la pena de muerte durante el reinado de Tiberio, por sentencia del procurador Poncio Pilato»<sup>4</sup>. Los cristianos no solo no la han negado sino que la han relatado con todo detalle, siguiendo la forma propia de cada uno de los cuatro evangelios, y está presupuesta en todos los demás escritos del Nuevo Testamento. Pero estas fuentes cristianas no están preocupadas solo ni sobre todo por fijar con rigor crítico la historicidad de cada uno de los hechos, que eran conocidos de todos y no eran negados por nadie. Lo que a ellos les preocupaba era interpretar el sentido positivo de algo aparentemente tan horrible y desacreditador de cualquier propuesta o pretensión.

Este fue uno de los problemas más difíciles en el origen de la Iglesia a la hora de presentar su mensaje de salvación. ¿Podía la muerte de un crucificado ser evangelio, es decir, una bella y buena noticia? ¿No era más bien un *contraevangelio*, como luego repetirá Nietzsche<sup>5</sup>. Que en el origen de esta propuesta salvífica estuviera un crucificado

---

<sup>4</sup> *Anales*, 15,43

<sup>5</sup> «Voy a volver atrás, voy a contar la auténtica historia del cristianismo. – Ya la palabra cristianismo es un malentendido -, en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ese murió en la cruz. El ‘evangelio’ murió en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama ‘evangelio’ era ya la antítesis de lo que él había vivido: una ‘mala nueva’, un *disevangelio*». F. Nietzsche, *El Anticristo* 39 (Madrid 1983), p.69.

era justamente lo contrario de lo que hubiera podido invitar a la adhesión. El horror de tal muerte por crucifixión, el suplicio más horrible del derecho penal romano junto con la cremación (*crematio*) y la entrega a las fieras (*damnatio ad bestias*), no era precisamente un motivo para facilitar a nadie la adhesión al mensaje apostólico. Y menos a los judíos a quienes predicarles un Mesías crucificado era justamente ponerlos ante una contradicción, ya que Mesías es el nombre de una bendición y victoria mientras que crucifixión era el signo de una maldición divina y de una muerte humana. Mesías y Cruz son un oxímoron; donde hay Mesías no hay cruz y donde hay cruz no hay Mesías.

La Iglesia no presentó la muerte de Cristo solamente como un hecho resultante de un proceso doble, judío y romano, en el que habían intervenido voluntades y decisiones humanas, sino como el hecho supremo en el que Dios había intervenido en la historia desde dentro de ella en favor de la humanidad. Para anunciar ese hecho como bella noticia (*evangelio*) y proponer su sentido salvífico surgió la Iglesia, surgieron los primeros textos cristianos y se escribieron los evangelios. No fueron escritos para responder en primer lugar a la pregunta particular: ¿Quiénes y por qué mataron a Cristo?, sino para aclarar algo más profundo y universal: ¿Por qué y para qué, por quienes y para quienes, murió Cristo? ¿Fue su muerte un percance histórico, una fatalidad imprevisible o es ella un signo amoroso de Dios y un acto de la libertad del propio Cristo quien con ella nos da que pensar y que vivir, que amar y que esperar? Los evangelios se escribieron para narrar la historia y misión de Jesús, para recoger sus enseñanzas, para interpretar su muerte y resurrección como el hecho central de la historia en el que Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo, e invitando a creer en esa realidad como la gran noticia y la gran potencia de salvación (*evangelio*)<sup>6</sup>.

Los relatos de la pasión tienen en los cuatro evangelistas una estructura idéntica, aun cuando cada uno de ellos posea elementos propios y subraye uno u otro aspecto para interpretarla a la luz de los textos del Antiguo Testamento, que les sirven a los cuatro como falsilla para describirla y entenderla, sobre todo los salmos y los profetas Isaías y Zacarías<sup>7</sup>. Se ha afirmado que al principio hubo una historia primitiva de la pasión de la cual bebieron los cuatro evangelistas. Este relato había surgido primero para recoger los hechos del origen, pero sobre todo como texto que acompañaba e interpretaba la celebración de la eucaristía de la comunidad en la cual esta justamente actualizada la muerte del Señor, cumpliendo el encargo que él había dado en la noche de su última cena. Se ha llegado a decir que este relato es la piedra primordial (*Urgestein*) de toda la tradición evangélica. Tal relato tenía por ello una intención histórico-cúltica pero no menos un interés parenético o exhortativo: al relatar los comportamientos de quienes habían presenciado la pasión de Jesús se invitaba a que cada uno de los participantes

---

<sup>6</sup> «El evangelio es potencia de salvación para todo el que cree, tanto del judío primero como del griego, porque en él se revela la justicia de Dios para santificar haciendo pasar al hombre de una forma de existencia a otra». Rom.1,16-17.

<sup>7</sup> Is 42,18; 49,1-7; 50,4-11 y sobre todo 52,13-53,12 (Cantos del Siervo de Yahvé), Zac 9,8-10; 12,9-14; 13,79. Por eso C.H. Dodd habla con razón del AT como «infraestructura» del NT. Nosotros preferimos el término «falsilla» sobre la que se inscribe e interpreta la figura de Jesús. Para explicar cómo un texto nuevo se elabora recordando, trasladando y tejiendo textos anteriores – en nuestro caso escribiendo el Nuevo Testamento desde el Antiguo y con él ante los ojos-, hoy se prefiere hablar de «intertextualidad» (J. Kristeva).

en la eucaristía se examinase y viera con quien se identifica. ¿Se estaba del lado de la traición de Judas, de la cobardía de Pedro, de la fidelidad de las mujeres, del atrevimiento retardado pero fiel al final de José de Arimatea y de Nicodemo?<sup>8</sup>.

Los tramos o partes fundamentales de los últimos días de la vida de Jesús están claramente marcados en los cuatro evangelios. Ella es un camino que va desde Galilea a Judea, desde Nazaret, la aldea marginal al norte del país, a Jerusalén capital y centro del judaísmo. En ella todo profeta debía presentar su mensaje y acreditarlo con la muerte si ella le sobreviniera. Los evangelistas, sobre todo San Lucas, ven a Jesús así orientado hacia el centro y hacia el fin. Jerusalén, la ciudad del templo, de la ley, del sacerdocio<sup>9</sup>. En ella Jesús tenía que hacer pública su propuesta. Los hechos de su entrada triunfal, con signos proféticamente transparentes, fueron un acto de aceptación y proclamación por parte del pueblo. Pero a la vez fueron el punto final de un temor y de un rechazo de los dirigentes del pueblo a Jesús, que desde el mismo comienzo (Mc.1,27) sospecharon que él estaba relativizando todo lo anterior (templo, ley, tradición mosaica, enseñanza rabínica y los preceptos rituales constituyentes del judaísmo real), no por negación directa sino porque se convertía a sí mismo en criterio y en autoridad interpretativa de todo lo anterior, y con ello se elevaba en alguna manera al lugar mismo de Dios<sup>10</sup>. Las autoridades se encontraron ante un dilema y desafío: aceptar la propuesta de Jesús y releer desde ella el Antiguo Testamento, reconociendo la llegada del Reino de Dios y con él reconociendo consumada la propia historia del pueblo de Israel, o por el contrario rechazarle como alguien que pervierte el judaísmo, relativiza el templo y es falso profeta.

A esto se añadiría el temor a que la propuesta mesiánica de Jesús fuera interpretada por los romanos como una revuelta revolucionaria para reclamar la liberación de Israel del yugo romano, perspectiva que acentúa San Lucas (23,1-5). Tal propuesta llevaría consigo la represión militar por parte del Procurador y con ella la pérdida de las libertades de las que en ese momento gozaban los judíos. Si todo y todos estaban en peligro ante la propuesta de Jesús, ¿no sería mejor que uno muriera en lugar de que todos quedaran en riesgo primero y perecieran después? Esta era la convicción implícita en la decisión de las autoridades judías de entregar a Jesús para su anulación<sup>11</sup>. Y dado que

---

<sup>8</sup> Cf. J.Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (München 1970), pp.95-119; S. Guijarro, «El relato 'premarcano' de la pasión y el cristianismo naciente», en *Salmaticensis* 5 (2003) 345-388; R.Brown, *La muerte del Mesías I* (Estella 2005) pp.91-104: Marcos como evangelio y la cuestión de un relato premarcano de la pasión.

<sup>9</sup> En ese sentido estructura su evangelio, dedicando 10 capítulos a ese viaje: 9,51-19,28. Además comprende toda la historia de Jesús como el camino que hace el Hijo en el mundo y el paso del Buen Samaritano que viene de lejos y pasa por la vereda y a la vera de los hombres caídos.

<sup>10</sup> «Decía a Dios su Padre haciéndose igual a él» (Jn.5,18).

<sup>11</sup> «Uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año les dijo: 'Vosotros no sabéis nada: ¿no comprendéis que conviene que muera un hombre por el pueblo y no que perezca el pueblo?''' (Jn.11,49). Esta propuesta de Caifás es la teoría del «chivo expiatorio». Ahora bien, el cristianismo nunca ha comprendido la muerte de Jesús como la eliminación de la tensión social que una víctima semejante opera a favor de todo el grupo descargando en ella su violencia (contra R. Girard). La lectura que hace el propio evangelista (11,51-52) se sitúa en otro plano. La libertad de Jesús como ofrenda de amor ante Dios por todos no es la prolongación de las formas anteriores del sacrificio cruento en el templo sino su negación. La diferencia radical del cristianismo naciente frente al judaísmo en este orden es que pone punto final al templo con la abolición de los sacrificios.

ellas no tenían el derecho de dictar sentencias de muerte (*ius gladii*) trasladaron el reo al representante de la autoridad romana, el procurador Poncio Pilato, proponiéndole una fórmula de contenido político para justificar su muerte. «Hemos encontrado a este pervirtiendo a nuestro pueblo; prohíbe pagar tributo al César y dice ser el Mesías Rey... Subleva al pueblo enseñando por toda Judea desde Galilea hasta aquí» (Lc.23,2-5).

Jesús, en su mensaje inseparable de su persona, es percibido por ese grupo de judíos como una alternativa a su universo religioso, en la medida en que ejerce una autoridad y libertad sin precedentes y para las que no ofrece fundamento alguno más que su propia persona. Los hombres no creyeron que se trataba de una oferta nueva de Dios a la historia y por no considerarla tal no respondieron a ella; la interpretaron no en clave de verdad y de justicia sino de situación y de solución de problemas inmediatos. Con ello ya tenemos una respuesta clave: La pasión y muerte de Jesús son históricamente el resultado de una decisión de las autoridades judías y romanas para las que Jesús no encaja en la realidad previa existente y al cuestionarla rechazan su propuesta y eliminan su persona.

La proporción de responsabilidad mayor o menor, primera o última, decisiva o secundaria de los judíos o de los romanos, termina siendo un problema insoluble. Esta cuestión no preocupó a los autores del Nuevo Testamento: desde el encuentro con el Resucitado que vuelve perdonando y no identificando a los culpables, los creyentes se percataron de que la historia de Jesús había excedido a los humanos, que los propios judíos no supieron lo que hacían al condenar a Jesús. San Pablo dirá: «Sabiduría divina...que no conocieron los príncipes de este mundo, pues si la hubieran conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8). Desde el final el problema de la muerte de Cristo no fue visto solo como la comisión o resolución de un crimen humano sino sobre todo como una entrega ejercitada en amor y libertad por Cristo, en la que Dios estaba dándonos en su Hijo como perdón, paz y bendición (Hch 3,26).

Los acontecimientos decisivos son los siguientes: Prendimiento en Getsemaní, traslado al Sumo Sacerdote, comparecencia ante las autoridades judías, proceso ante Pilato, condenación y crucifixión. Previo a estas situaciones determinadas ya por la violencia exterior está un acontecimiento que en alguna medida es el pórtico de la pasión y otra es la clave para su interpretación: *la última cena de Jesús con sus discípulos*. Esta cena, si bien prolongaba las comidas que él había tenido con ellos a lo largo de su vida como forma de comunicación, de amistad, de integración en su proyecto y de revelación de sus intenciones, es sin embargo una cena única. Es realizada en el marco de la fiesta de Pascua, con el ritual que para los judíos ella llevaba consigo como recuerdo de la liberación de Israel y esperanza de la venida del Mesías, con quien llegaría el reino de la justicia y la afirmación definitiva de Dios en el mundo.

Esa cena tiene varias partes: unas son las comunes a toda cena pascual (ritos de bendición, toma de alimentos, relectura de la historia de la liberación de Egipto, copa de bendición...), pero hay otra en la que Jesús, operando con los mismos elementos y dentro del mismo contexto, crea una nueva realidad salvífica. Jesús se ve en el borde de su vida, con la amenaza de eliminación pendiente, con la violencia pesando ya sobre sus hombros y a la vez consciente de cuál es la misión que el Padre le ha encargado.

¿Cómo asumirá este destino: en el desprecio de quienes le acosan, en el escepticismo resignado ante la violencia infligida, con el ejercicio de quien hace todo lo posible por defenderse aprovechando en la huida las grietas posibles del cerco? Jesús no ha sido ingenuo nunca: se ha percatado de los hechos exteriores, de la reacción de las autoridades y de los peligros que se le avecinaban subiendo a Jerusalén. Pero él se ha orientado no solo por los factores exteriores sino primordialmente por la atención interior al Padre en la oración, obediencia y fidelidad al encargo recibido de él. Y se ha reencontrado a sí mismo al releer los salmos y comprobar cuál es el destino del justo en este mundo que ya describió Platón, concluyendo que sería crucificado<sup>12</sup>; ha releído los cantos del Siervo de Yahvé y su misión de ser portador de los crímenes de todos, para sanarlos y asumir a los pecadores haciéndolos partícipes de su justicia.

En esa suma de constatación exterior y de experiencia interior Jesús ha podido contar con su muerte, ha podido prepararse a ella, ha podido integrarla en su misión de servicio hasta el final poniendo la vida en súplica y rescate por todos como signo de la alianza definitiva del Padre con el mundo y de su servicio a ellos hasta el final. «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida para redención de muchos» (Mc 10,45; 1Tim 2,4-6). Con tales actitudes llega Jesús a la última cena y en ella realiza el signo de partir el pan para que los asistentes lo coman y de repartir el vino para que lo beban, añadiendo estas frases decisivas: «Este es mi cuerpo», «Esta es mi sangre de la alianza que es derramada por vosotros» (Mc 14,22-25). ¿Qué está haciendo consigo mismo y qué está diciendo con este signo dado a los demás? Está anticipando su pasión ritualmente: ese cuerpo suyo, que será roto por la violencia, y esa sangre-vida suya que será derramada los anticipa haciéndolos consistentes y coextensivos con ese pan y ese vino. Lo que los otros van a quitarle, él lo da anticipándose por voluntad propia. No se lo quitan, porque él se anticipa a dárselo. Y se da para reconstruir la relación rota con Dios mediante una alianza nueva. Donde estaba el poder del pecado antes, destruyendo la verdadera vida personal del hombre que es la que fluye de Dios y a Dios revierte, él va a poner su sangre para destruirlo, es decir, su vida que por ser filial y divina es superior a cualquier otro poder (Lev 17,11).

«El poder que se apodera del que vive aversivamente a Dios y está fijado en la aversión es justamente el poder del pecado (...). El sacrificio de la cruz, consistió justamente en eso: en superar el poder del pecado, que le había llevado a la cruz, por el poder de Dios, a quien hacía la oblación y la ofrenda de su vida como expiación de todos los pecados. Para quien se deja morir apoderado por el poder de Dios, Cristo tomó sobre sí su propia muerte e hizo y hace en cada cual lo que fue su muerte para él: el paso de la tierra a la gloria»<sup>13</sup>.

«La oblación de Cristo en la cruz tiene un triple carácter. En primer lugar, el carácter de acatar la voluntad del Padre: es un acto de adoración. En segundo lugar el de impetrar de él lo que dijo en la cruz: ‘perdónalos porque no saben lo que hacen’ (Lc. 23,34). Finalmente, el de expiar los

---

<sup>12</sup> República II, 361 e-362 a.

<sup>13</sup> X.Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*. (Madrid 1997) pp.449-450

pecados de la humanidad, donde *expiar significa concretamente el que junto al poder del pecado ha introducido un nuevo poder: el poder de Dios*. El acto supremo, por eso, de religión en Cristo fue su muerte, porque fue el acto supremo de religión en tanto que Hijo»<sup>14</sup>.

Jesús *anticipa e interpreta* su muerte, dándose a sí mismo como fuente de vida a través de los signos del pan y del vino, que son su persona (cuerpo y sangre), para vida del mundo (Jn 6,51). Y *universaliza* su muerte como don de la vida, porque él no la da solo por los que en este momento le acompañan sino que la destina a todos: «Esta es mi sangre de la nueva alianza que será derramada por la inmensa muchedumbre para el perdón de los pecados» (Mt 26,28). Y otorga a quienes están con él a la mesa la responsabilidad y la autoridad para seguir haciendo ese gesto con la misma eficacia con que él lo realizó aquella noche. «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19)<sup>15</sup>.

Jesús, una vez que ha realizado este signo, con el que instituye la eucaristía como mediación eficaz de su don a todo el mundo, ya ha consumado su destino: todo lo que advendrá después es exterior. Él, en clara y limpia libertad, lo ha anticipado e integrado ya como la exigencia de su amor hasta el final. «Antes de la fiesta de la Pascua, viendo Jesús que llegaba la hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). Aquí está dado el sentido con el que Jesús vivió su pasión y con el que la tenemos que vivir quienes le hemos otorgado fe. *Pasión de obediencia a una misión; pasión de coherencia con el mensaje que había propuesto en la fase anterior de su vida; pasión de amor hasta el extremo; pasión de intercesión por todos, pasión por transferir al mundo vida eterna (su propia sangre) como principio de una existencia rehecha, es decir, de una alianza nueva de Dios con los hombres*.

En Getsemaní, lugar de prensa y lugar de presión, Jesús se prepara orando para afrontar los momentos últimos de su vida, lo mismo que con su permanencia en el desierto se había preparado para su acción pública. Allí se encuentran su debilidad de hombre y su misión de redentor universal, los límites de su naturaleza y de su psicología con la exigencia de ponerse a disposición para ser anulado por decisiones humanas, en medio de las que él tiene que llevar a cabo el proyecto que el Padre le ha encargado: ser la revelación de su misericordia, de su amor y de su paz en medio de los hombres, fueren cuales fueren las decisiones de estos para con él. Ese proceso lleva consigo una lucha interior entre las fuerzas de la carne y las fuerzas del espíritu, entre las humanas posibilidades limitadas y las divinas exigencias sin límite. Es la agonía de Jesús vivida en oración ante el Padre, pidiéndole que pase de él esa hora y le sea apartado ese cáliz, a la vez que dejándose en sus manos: «Cayó en tierra y oraba que, si era posible pasase de él aquella hora. Decía 'Abba, Padre', aleja de mí este cáliz, mas no se haga lo que yo quiero sino lo que quieres tú» (Mc 14,35-36).

---

<sup>14</sup> Id., 324-325.

<sup>15</sup> Es esencial mostrar la conexión profunda que existe entre el reino de Dios predicado por Jesús y su muerte, la autocomprensión que va adquiriendo de ella, la pervivencia del sentido y eficacia de esa muerte en la cena definitiva del Señor y en la eucaristía de la Iglesia, Cf. H. Schürmann, *El destino de Jesús: Su vida y su muerte* (Salamanca 2003) pp. 117-242. Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del Cristianismo* (Salamanca 2010) pp.463-522.

Todo hombre sabe lo que es la exigencia de una misión, la dura fidelidad reclamada y la lucha interior que hay que sostener para ser fieles a ella, sobre todo en aquellos momentos en que se decide todo. Entonces solo son posibles el heroísmo de la permanencia fiel que nos dignifica o la cobardía y traición que nos degradan. Jesús vivió esa hora, pasando por la angustia y las lágrimas, el sudor y la sangre. Todo hombre tiene su hora de Getsemaní, en la que le ha precedido Jesús y en la que se puede sentir acompañado y sostenido por él<sup>16</sup>. La agonía de Jesús en el Huerto de los Olivos ha fascinado a los pintores de manera creciente en la era moderna. Nos referimos solo a tres clásicos que han interpretado la escena en tres planos: como la agonía de Jesús, como la agonía de cada hombre y como la agonía de una época: El Greco, Goya con sus repetidos esbozos y Gauguin. Después de las dos guerras mundiales del siglo XX las interpretaciones de Getsemaní son innumerables.

Con el prendimiento, facilitado por el beso de Judas que le identificaba a él con el traidor y a Jesús como el entregado, comienza el proceso. Primero la comparecencia ante las autoridades judías: presentación ante Anás, ante Caifás y ante el Sanedrín, con los interrogatorios respectivos. Los evangelistas ponen de relieve que al final Jesús es entregado y confrontado a las máximas autoridades judías ante las cuales tenía que identificarse y justificarse. «Condujeron a Jesús al Pontífice y se juntaron todos los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas» (Mc 14,53). Siguen las acusaciones y las preguntas del Pontífice. Aquellas se centran sobre todo en la relación y en las afirmaciones de Jesús sobre el templo como máximo lugar sagrado. Las preguntas del Pontífice en cambio se centran en su identidad: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Dios bendito?» (Mc 14,61). Mientras que Jesús no responde a las acusaciones de los testigos, responde de manera clara y precisa a la pregunta por su mesianidad, ya que el silencio sobre esa cuestión hubiera sido equivalente a una negación de su persona y a una traición a su misión. «Jesús dijo: ‘Yo soy (el Mesías) y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (14,62).

Su pretensión de ser el Mesías no hubiera sido causa de ningún rechazo ni objeto de ningún proceso, ya que su espera era un elemento esencial del judaísmo, pero Jesús se identifica como Mesías en unos términos que le hacían equivalente a Dios en su autoridad y en dignidad. Su respuesta fue percibida como una blasfemia. La legislación prescribía que ante ella el sacerdote rasgara sus vestiduras. La consecuencia de esa blasfemia era la inmediata condenación de Jesús y en cuanto tal es declarado reo de muerte (14,64). Los evangelistas relatan los interrogatorios hechos a Jesús no tanto con una preocupación de acribia procesal, sino más bien con la voluntad de reconocer la identificación que Jesús hace de sí mismo ante esos tribunales. Los evangelios acumulan esos momentos títulos a Jesús: los que él reconoce expresamente y los que le dan los demás, si bien precisando el sentido que él les da y rechazando otros incompatibles con su persona y misión<sup>17</sup>.

La entrega a Pilatos y el proceso siguiente ante él repite la situación anterior en términos nuevos. Si antes se trataba de saber cuál era su relación con Dios, su autoridad mesiánica y su relación con el templo, ahora se trata de verificar cuál es su actitud

---

<sup>16</sup> J.Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Madrid 2011) pp.173-196

<sup>17</sup> Cf. J.Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971)

respecto de las autoridades romanas. Los judíos articulan una acusación de contenido estrictamente político: es un sedicioso, niega la autoridad del César y pone en peligro la paz del pueblo. «Le preguntó Pilato: ¿Eres tú el rey de los judíos?» (Mc 15,2). Como tal se lo han entregado, aun cuando él nunca hubiera pretendido serlo. Esa reclamación pretendidamente política de Jesús era rechazada por los judíos pero, ¿no hicieron de ella el motivo para que Pilato pudiera condenarle? Aceptar ellos tal pretensión hubiera significado aceptar un intento de liberación de los judíos por ese rey, un desafío que la autoridad romana en manera ninguna podía aceptar y por ello abocada casi necesariamente a la condenación del reo que le habían entregado.

San Juan ha visto debajo del proceso de este judío el drama de todos los hombres entregados injustamente, desvalidos y humillados en su indefensión. La frase: «He ahí el hombre» (Jn 19,5) se refiere por supuesto en primer lugar a Jesús, pero en él a todo hombre. Y en el encuentro entre la debilidad máxima de Jesús y el poder máximo de Pilato han aparecido las relaciones entre la Verdad de Dios y la verdad de este mundo, la fundamentación del poder político en la verdad y la justicia, la responsabilidad de la autoridad en la defensa de los pobres y de los débiles anulada por la cobardía o traición de quienes reducen la verdad a la situación, la justicia a los intereses y el derecho al poder. La fórmula con la que San Marcos cierra el proceso ante Pilato es lacerante: «Les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberlo azotado, le entregó para que lo crucificaran» (15,15). El realmente sedicioso es absuelto y el realmente inocente es condenado<sup>18</sup>.

La crucifixión era una práctica de condena a muerte usual en casi todo el mundo pagano antiguo, y hay algunos ejemplos de su uso también en el judaísmo. En el derecho penal romano aparecía como una de las formas más crueles junto con la cremación y la condena a las fieras. Raras veces usada para los ciudadanos romanos, era normalmente aplicada a personas de clase baja, esclavos, criminales, traidores a la patria y a aquellos que en las provincias lejanas a Roma se sublevaban contra ella. Era un medio no solo punitivo sino que cumplía la función de mantener la sumisión aterrorizando con ese final a quienes se sublevaban contra Roma. Era la forma más degradante de condena que solía ir acompañada de abandono del cadáver durante días en la cruz hasta desangrarse totalmente y quedar como pasto de las aves<sup>19</sup>. Y si eso era así para la sensibilidad general, el espectáculo de un crucificado era todavía mucho más ofensivo para los judíos, quienes tenían presente en su memoria la maldición del Deuteronomio: «Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado y has colgado de un árbol, no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios» (21,22-23).

Jesús experimenta la muerte propia de los traidores, de los esclavos y de los sublevados. Cuando San Pablo describe el camino de Jesús desde su condición divina hasta el final de su asimilación a nuestra condición humana, afirma que, en obediencia fiel a su voluntad de ser nuestro compañero de alianza hasta el extremo, se hizo obediente hasta la muerte y no una muerte cualquiera, sino la más violenta y degradadora:

---

<sup>18</sup> Cf. J.Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret, II*, 215-235: Jesús ante Pilato.

<sup>19</sup> Cf. M.Hengel, *La crucifixión dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (Paris 1981)



la muerte por crucifixión. «Se humilló hecho obediente hasta la muerte y muerte de Cruz» (Flp 2,8)<sup>20</sup>.

Los evangelistas son de una sobrecogedora sobriedad de datos a la hora de describir esa muerte. Más que en los hechos exteriores (presencia de las mujeres, desprecio de los que pasaban por allí, mofa de los sacerdotes y de los escribas sonriéndose de cómo ha concluido su pretendida mesianidad, fenómenos de oscuridad de la tierra...) se concentran en las palabras de Jesús dirigidas a Dios, al otro crucificado, a su madre y al discípulo a quien más amaba. Las palabras dirigidas al Padre son de perdón para quienes le crucifican, sin especificar, ya que ese acto final tiene un largo comienzo y son muchos los responsables, unos por palabra y acción, otros por silencio y omisión. Palabras de perdón, ya que todos esos responsables en el fondo no se percataron de lo que estaban haciendo: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Palabras de devolución de sí mismo al Padre tomadas de los salmos, que expresaban la súplica confiada de quien, habiendo sufrido una tribulación, se había confiado a Dios y este le había escuchado, que tal es el sentido de las palabras «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», versículo primero del salmo 22, que concluye con una alabanza y acción de gracias a Dios por la liberación que ha experimentado. Estas son las últimas palabras de Jesús según Marcos (15,34) y Mateo (27,46). Lucas (23,46) pone en su boca otras del salmo 31,6: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». San Juan cierra la gesta de Jesús con términos que expresan la entrega final de quien, habiendo recibido una misión, la ha llevado a término, y una vez concluida se devuelve y presenta a aquel que se la había encomendado. «Todo está consumado» (Jn 19,30).

## 2.Pasión del hombre

La pasión de Jesucristo es un acontecimiento particular que hay que situar en su lugar y tiempo, dentro de la historia de su pueblo, que se hallaba sometido a un poder extranjero, privado de aquella soberanía propia que consideraban les era debida por el pueblo que Dios se había elegido para convertirlo en testigo, altavoz y mediador de sus designios para todos los pueblos del mundo. Jesús era un hombre concreto, hijo de una mujer concreta, nacido y crecido en una aldea concreta, fruto de una historia, tradición y religión concretas. Toda reflexión cristológica (es decir, sobre la misión reveladora, redentora y santificadora derivadas de él) ha de comenzar por subrayar la *individualidad* de Jesús. Frente a cualquier aislamiento respecto de su contexto de nacimiento y vida, y frente a una comprensión abstracta que habla de su *naturaleza humana* en lugar de su *judeidad*, hay que volver a poner la mirada en las circunstancias determinantes de esa vida y en las causas humanas de su muerte. La libertad y el destino de Jesús se forjaron en las relaciones y en la convivencia con unas personas. Desde ellas hay que entenderle, como quien va forjando su humanidad en la reciprocidad de la palabra, de la compañía, de la esperanza y de la provocación que toda existencia humana lleva consigo. Cuando decimos que «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14) no debemos pensar en un acto puntual inclusivo de toda la inserción incorporativa de Dios a la humanidad,

---

<sup>20</sup> Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenista* (Salamanca 1978); M. Hengel-A.M. Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (Tübingen 20039)

porque se trata solo del inicio, es verdad que incisivo y decisivo, que se irá concretando en el tiempo, la duración, la alteridad y la comunidad. La encarnación del Verbo llega a su destinación y realización final cuando Cristo expira en la cruz, porque solo entonces supo hasta el fondo lo que son la soledad y la compañía, la vida y la muerte de los humanos. Solo entonces fue definitivamente Emmanuel o Dios con nosotros: cuando fue con nosotros y como nosotros hasta el final.

Hemos subrayado la particularidad de Jesús con trazos tan fuertes para que lo que decimos a continuación sobre su *universalidad* no sea malentendido. Esta universalidad no es la propia del concepto, ni la propia de la ejemplaridad, ni la propia de la eficacia, ni la propia del sufrimiento. La universalidad de Jesús no deriva solo de que en él se hayan unido lo humano y lo divino como conceptos o deseos que habitan en nuestras entrañas interiores y que han tomado una figura histórica admirable en él. Tales intentos de comprenderle como símbolo o mito de la humanidad crecieron con el romanticismo del siglo XIX, que arrastraba las generalizaciones de la Ilustración. Desde Kant se hablaba de la realización de la idea del reino de Dios en un hombre concreto, que se convertía así en su portador, realizador y sostén. Tal era el lenguaje común, pese a las matizaciones de cada uno, a Kant, Strauss y Harnack. Esa Ilustración terminaba reduciendo la historia, la positividad, la institución y las expresiones rituales a ropaje simbólico, propio solo de épocas pasadas, detrás del cual solo interesaban la idea universal y la verdad moral. Esa misma Ilustración abominó del judaísmo, remitiéndolo a la dura integración o a la pura desaparición; es la misma que en el fondo perdona a Jesús el ser judío<sup>21</sup>.

En el Jesús particular ha aparecido una universalidad derivada de múltiples factores. A su descubrimiento y reconocimiento han contribuido en verdad la grandeza de su vida, las entrañas de misericordia que mostró ante toda miseria humana, ante la enfermedad y ante la muerte. De ellas dan testimonio sus milagros, la claridad de su mensaje haciendo a Dios presente en sus obras, la autoridad y libertad con que se entregó a su misión. A Jesús le identifican su grandeza, autoridad personal, eficacia, dignidad de su comportamiento hasta el final, sencillez de su mensaje, atenuamiento a su medio humano y salto a la vez sobre él, delicadeza y trato con las personas, privilegio concedido a los menos apreciados socialmente, defensa de marginados, extranjeros, mujeres, pecadores y niños, su muerte vivida como servicio e intercesión por todos. Todo ello vivido no para afirmarse a sí mismo sino para reflejar a mostrar cómo es Dios y lo que Dios quiere ser para el hombre. Eso le convierte en paradigma de la mejor humanidad, en exponente vivo de aquello que sana y ennoblece para siempre al hombre. Por eso aún quienes solo le admiran y siguen sin otorgarle fe, han reconocido que su nombre permanecerá intacto y venerado hasta el final de la historia<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Tal es la cristología reflejada en dos exponentes máximos de la Ilustración y de la teología liberal: E.Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794) y A.Harnack, *La esencia del cristianismo* (1901) (Barcelona 1903-1910) (Sígueme, Salamanca 2013). Cf. W. Fenske, *Wie Jesus zum 'Arier wurde'. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt 2005)

<sup>22</sup> «Cualquiera que puedan ser los fenómenos inesperados del futuro, Jesús no será superado. Su culto se rejuvenecerá sin cesar; su leyenda provocará lágrimas sin fin; sus sufrimientos afectarán a los mejores corazones; todos los siglos proclamarán que entre los hijos de los hombres no ha existido ninguno más grande que Jesús». Este párrafo de Renan, cuya *Vida de Jesús* apareció el 24 de Julio de 1863, es característico de esa actitud que admira a Jesús y proclama su universalidad, sin concederle dimensión divina ni función

La universalidad de Jesús arraiga en una universalidad horizontal ascendente pero su naturaleza específica es vertical descendente. La primera es la que generamos los hombres desde la naturaleza, la cultura y la ciencia; la segunda, en cambio, es aquella que Dios instaura en una persona, un acontecimiento y una institución. La primera es del orden de la creación (naturaleza e historia); la segunda es del orden de la encarnación (promesa y gracia). Jesucristo pertenece a los dos órdenes y es quien establece la unidad entre ambos, desvelándonos así el designio de Dios de crear una historia en la que su acción y la nuestra, su iniciativa en libertad y nuestra respuesta en libertad convergen. En esta perspectiva, el Nuevo Testamento comprende a Cristo como aquel que Dios nos ha dado por cabeza de la nueva humanidad, a semejanza de Abraham, de Moisés y del Siervo de Yahvé. Ellos son «personalidades corporativas» en quienes Dios alumbró su propuesta para todos los demás y de alguna manera anticipa nuestra respuesta a ella. Ellos abren un camino, que los demás tenemos que andar y podemos andar a la luz de su ejemplo, y con la fortaleza que mana de ellos para quienes se adhieren a él viviendo ante Dios sus mismas actitudes. *En una palabra, Jesús es una innovación de Dios puesta ante nosotros y no una propuesta o conquista nuestras llevadas ante él.*

La conciencia moderna ha llevado a cabo grandes conquistas: la emancipación política, la autonomía personal, la libertad del individuo y la participación política posible a todos los ciudadanos. Ante ellas tendríamos que ser tan sagaces como para conservarlas enteras, pero sin sucumbir a la negación de otras actitudes que también son esenciales a la vida humana. La absolutización del individuo ha llevado consigo tres grandes silencios o rechazos mortales: (a) El olvido del otro como *prójimo*, del cual uno es responsable y con el cual uno es hombre; (b) La distancia o sospecha frente a la *comunidad* y la consideración de la autoridad como mero límite para el individuo; (c) El rechazo de una *tradición* que no sea directamente sumable con la conciencia actual, en la medida en que esta se funda sobre todo o casi exclusivamente sobre las ciencias positivas.

Cristo aparece en el Nuevo Testamento como aquel que en medio de la humanidad se siente identificado con ella y es responsable de ella, asume su destino y lo lleva ante Dios con todas las consecuencias. Aparece a su vez como aquel a quien Dios envía para que le represente, para que actúe con su autoridad, para que con sus comportamientos le muestre como Padre, Señor y Amigo. Por ello en Cristo convergen dos movimientos de unificación, integración y universalización. Dios se hace prójimo de los hombres en Cristo y los invita a unirse a él como Hijo en él participar de la vida divina. Cristo es así el lugar concreto donde la vida propia de Dios, es decir la eterna, se hace accesible a los hombres. Pero Cristo es también aquel que desde su voluntad y libertad humanas está unido a toda la humanidad y a la vez es portador de ella, con sus negaciones y sus afirmaciones, sus glorias y sus culpas. En este sentido, *cuando él se siente portador de la gloria de Dios para el mundo, se siente a la vez portador del pecado de los hombres ante Dios.*

La Pasión de Cristo es la expresión concreta de la libertad de Jesús portando-

---

redentora. Tal actitud, siendo valiosa, cristianamente es insuficiente en un sentido y peligrosa en otro. Este libro de Renan fue como un terremoto para la fe en Francia. Cf. F. Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)* (Paris 2010) pp.95-99

padeciendo sobre sus espaldas los pecados del mundo y haciendo de su dolor súplica de perdón ante el Padre. Ella nos descubre nuestra condición de pecadores, que no quieren reconocer su pecado, a la vez que nos muestra cómo el pecado tiene que ser reconocido y confesado; no puede ser olvidado, trivializado o declarado inexistente. El pecado crea en el hombre realidad negativa, contradice a la verdad y a la justicia de Dios y solo puede ser superado mediante una realidad positiva. El hombre necesita ser perdonado y recreado por quien, siendo superior a él, puede recuperarle de la destrucción que el pecado opera, ya que sus efectos no son solo del orden intencional o moral sino también del orden personal y metafísico. Sin ese perdón recreador el hombre no tiene futuro y queda remitido a un pasado negador de Dios y de sí mismo. En este sentido Dios estaba condenando los pecados del mundo en la muerte de Cristo a la vez que acogiendo su ofrenda como motivo del perdón. Cristo es así:

- 1.El pionero del reconocimiento y acusación de todos nosotros como pecadores ante el Padre.
- 2.El pionero de la intercesión.
- 3.El pionero de la reconciliación que Dios nos otorga en él, el Hijo, en quien estamos anticipados todos.

La pasión de Cristo es la pasión de todos los hombres y la pasión de todos los hombres es su pasión. El nos anticipó viviendo con todos y muriendo por todos. En él estaban todos los condenados y crucificados de la tierra puestos ante Dios en súplica de justicia para la verdad y de perdón para el pecado<sup>23</sup>. El punto de partida de estas afirmaciones es que el destino del hombre no se juega en soledad: ni en su origen, ni en su despliegue, ni en su consumación. Somos fruto de otra voluntad creadora; somos hombres desde los demás hombres y con ellos; nuestra plenitud no se logra sino en compañía y solidaridad; nuestro ser no es substancia sino relación. Quien se absolutice a sí mismo, quien reduzca todo lo exterior y previo a mera condición posibilitadora de sí mismo, ese ha sucumbido a un egoísmo inhumano y mortífero, que terminará reduciéndolo a la soledad primero y a la desesperanza después. Ese se ha cortado las fuentes de la felicidad y de la paz que no vienen de nosotros solos sino del prójimo que en gratuidad nos afirma y en amor nos sostiene. Redención, plenitud y esperanza solo hay desde los otros y con el Otro. La pasión de Cristo es la oferta que Dios nos hace de ser compañero de nuestro destino; es la desvelación de nuestros pecados para que confesándolos podamos ser libres; es la oferta del perdón como resultado del amor incondicional por el que ha entregado a su Hijo para que el mundo no perezca sino que tenga vida eterna.

Esta es también la *dimensión dramática de la pasión de Cristo*: ella nos desvela nuestros secretos interiores, nos confronta con nuestros pecados y con Dios, nos remite a los otros y al Otro para poder existir con esa dignidad, que nos obliga a ser guardianes de nuestro hermano, como Cristo fue guardián de todos. Ella afirma que no podemos dignificarnos, ni redimirnos, ni consumarnos, es decir, salvarnos, por

---

<sup>23</sup> «La caridad de Cristo nos sostiene, persuadidos como estamos de que si uno murió por todos, luego todos han muerto. Y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí sino para aquel que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 5,14-15).

nosotros solos. Dios se nos ofrece en Cristo como compañero en una alianza, que implica darse como redentor de nuestras deudas y culpas, como garante de nuestra vida final. La pasión de Cristo es dramática no solo porque describa un drama del pasado sino porque nos enfrenta a cada uno con nuestro presente ante el que tenemos que preferir, decidir y existir. ¿Querrá el hombre ser así? ¿Querrá reconducir su vida a la luz de las convicciones operantes en la pasión y muerte de Jesús (conversión)? ¿Querrá dejarse ayudar por Dios (salvarse) o preferirá permanecer en su pasado y en su pecado, encerrándose en su finitud asoladora y en su soledad ensombrecedora (condenarse)? En el cristianismo lo peor nunca fue el pecado sino la desesperanza. Esa fue la peor ofensa que Judas hizo a Dios.

Las grandes decisiones de los pecadores y de los conversos fueron tomadas ante la cruz de Cristo al percibirla como signo de amor y de perdón, al haberse visto anticipados y asumidos, amados y perdonados en el Crucificado. Los dos textos siguientes de San Pablo han sido firmados y reafirmados por todo verdadero creyente: «El Hijo de Dios me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). «Cierto es y digno de ser recibido por todos que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero» (1 Tm 1,15). El cristianismo no es ni ingenuo ni fácil y menos todavía masoquista. Él exige tres confesiones que deciden todo el sentido de la existencia: (a) Reconocerse creados por una libertad que es amor para que seamos con creadores con ella en el amor. (b) Reconocerse pecadores e incapaces de salir por nosotros mismos del fango y de la esclavitud. (c) Reconocer que Dios nos ha precedido en el amor y en el perdón, a los que nos invita no desde el poder que humilla sino desde la debilidad y el sufrimiento compartidos con nosotros hasta la cruz. Esta es la propuesta divina. ¿Cómo responderá el hombre a ella? Todo dependerá de su libertad. Él es libertad, y del ejercicio de esa libertad dependen su ser y su destino futuros. Un texto clásico de Bérulle describe así esa condición dramática del hombre situado entre dos abismos teniendo que elegir y preferir:

«El hombre está compuesto de piezas diferentes. De una parte es un milagro y de la otra una nada. Es celeste de una parte y terrestre de la otra. Es un ángel, es un animal, es una nada, es un milagro, es un centro, es un mundo, es un Dios. Es una nada rodeada de Dios, indigente de Dios, capaz de Dios y repleta de Dios, *si él quiere*»<sup>24</sup>.

Toda esa complejidad y dramática contraposición quedan pendientes de ese infinito, mínimo en un sentido y máximo en otro, que es la libertad. ¡Si él quiere!

### 3. Pasión de Dios

La historia de Cristo siempre ha sido comprendida con Dios como su fondo y su fundamento. Cristo no ha sido comprendido nunca como un héroe a la manera de los héroes griegos ni como un genio a la medida de los grandes artistas del Renacimiento o de los científicos modernos. Ni su estatura física ni su fortaleza psíquica ni sus grandes esfuerzos activos o sufrimientos pasivos han sido el fundamento de la fe de los creyentes en él. Su grandeza estaba situada en otro orden: no en el del poder ni siquiera en el de la sabiduría sino en el de la santidad, por tanto en su relación con Dios. Pascal

<sup>24</sup> P. de Bérulle, *Oeuvres*. Edición de J.F.Migne (Paris 1856) p.1137.

después de distinguir los tres órdenes de realidad objetiva (cuerpos, espíritus, caridad) y de «grandeza» personal (*grandeur*) correspondiente escribe: «Jesucristo, sin bienes y sin producción alguna en el orden de la ciencia, existe en su orden de santidad. No ha ofrecido invento alguno, no ha reinado; pero ha sido humilde, paciente, santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin pecado. ¡Oh! Con qué gran pompa ha venido y con qué prodigiosa magnificencia, para los ojos que ven la Sabiduría»<sup>25</sup>. Toda la historia de la cristología ha girado en torno a esta cuestión: precisar cuál era la forma específica de la relación de Jesús con Dios y, sobre todo, de la relación de Dios con Jesús.

Para el Nuevo Testamento Jesús viene de Dios de una manera bien diferente a la manera como venimos de él todos nosotros en cuanto criaturas suyas; diferente también de la manera como vienen de él los profetas, los sabios, los reyes y todos aquellos otros que ejercen una mediación divina en favor de los demás hombres. Si bien él puede acreditar dotes de profetismo, de sabiduría y de fuerza carismática, sin embargo no se apoya en ellas sino exclusivamente en el envío por Dios, a quien invoca como Padre. Esta referencia de Jesús como Hijo a Dios como Padre, que ya aparece en los Sinópticos en los que Jesús declara existir en reciprocidad de conocimiento, de amor y de autoridad con el Padre, llega al máximo en el evangelio de San Juan. Aquí Jesús se define como el Enviado, el que vive en relación activa con el Padre que le envía, obrando siempre él obra, yendo hasta donde el Padre le lleve, para alzarle en una cruz, que es instrumento de muerte e instrumento de glorificación <sup>26</sup>.

La presencia de Dios en Cristo es comprendida en el Nuevo Testamento de dos formas: una activa y otra pasiva. Cuando los discípulos le reconocieron resucitado y devuelto a ellos por Dios como signo de paz y de perdón, se percataron de que delante, detrás y en medio de Jesús estaba Dios actuando desde dentro de la historia humana y haciéndola suya. Los Hechos de los Apóstoles repiten fórmulas como esta: «Jesús nazareno, varón probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por él en medio de vosotros... a este Dios lo resucitó»<sup>27</sup>. Dios era quien guiaba, acreditaba y legitimaba a Cristo, primero en su actuación pública, luego en su pasión y al final en su resurrección: «Tenga por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado»<sup>28</sup>.

Si el autor de los Hechos de los Apóstoles subraya la acción de Dios en Jesús, especialmente en los milagros por él realizados y en la resurrección, San Pablo en cambio pone esa presencia activa en la pasión y en la muerte. Ella es la acción escatológica (máxima y definitiva) de Dios mediante la libertad entregada del Hijo, que se convierte en el nuevo culto, y de esta forma supera la ley, el templo, los sacrificios de animales y todo el ordenamiento salvífico del anterior Israel. San Pablo concentra su atención

---

<sup>25</sup> Cf. Pascal, *Pensamientos* 793 (Ed. Brunschvicg)

<sup>26</sup> Para San Juan la Cruz es signo de curación como lo fue la serpiente de Moisés en el desierto (3,14); de ahí que elevación en muerte sea para él al mismo tiempo elevación en gloria. Su morir para los hombres ante Dios es un ser resucitado por Dios y ser constituido en cabeza de la nueva humanidad, sanada y glorificada.

<sup>27</sup> Hch 2,22-24.

<sup>28</sup> Hch 2,36.

en esa muerte y en esa cruz hasta el punto de que apenas alude a la predicación de Jesús y menos a los milagros. La muerte de Jesús en la cruz era para él el lugar concreto de la manifestación de Dios como perdón y justificación del pecador a la vez que como desenmascaramiento del pecado: «Todo esto viene de Dios que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque a la verdad Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo y no imputándole sus delitos y puso en nuestras manos la palabra de la reconciliación»<sup>29</sup>. «De Dios viene que existáis en Cristo Jesús, el cual hizo Dios para vosotros sabiduría, justificación, santificación y redención»<sup>30</sup>. Cristo es aquel en quien Dios actúa, en quien Dios se nos da y con quien nos da todo.

Si el hacer de Cristo es el hacer de Dios, ¿podremos decir también que el padecer de Cristo afecta al Padre y afirmar que la pasión de Cristo es a la vez la pasión de Dios? El instinto realista de la fe ha llevado, primero en las prácticas de piedad y luego en la reflexión teológica, a leer las páginas del evangelio en un triple nivel:

- 1.Son acciones y pasiones del *hombre Jesús*.
- 2.Son acciones y pasiones del Hijo que no se superponen al hombre Jesús sino que son suyas porque él es *Hijo encarnado*.
- 3.Son acciones y pasiones en las que el Padre está implicado por ser inseparable del Hijo, y a quien afectan ese hacer y padecer aun cuando sea de forma diferenciada, ya que él no se ha encarnado<sup>31</sup>

Si debemos diferenciar esas tres dimensiones en los acontecimientos de Cristo no podemos separar al Padre del Hijo. Todo lo que afecta al Hijo afecta al Padre, aun cuando sea de forma diferente. Las reacciones de los hombres ante Cristo son consideradas como acciones y reacciones contra Dios, su Padre. A la luz de este criterio deberíamos hacer una lectura de los relatos evangélicos refiriéndolos a Dios, y más expresamente a este como Padre. El realismo de la encarnación llevó a los Padres de la Iglesia a considerar a Dios dejándose afectar por nuestra historia, ya que de lo contrario, si todo era apariencia, solo instrucción teórica o ejemplo moral, entonces no había redención. *Redención existe porque Dios ha compartido desde dentro de nuestra historia y así ha tenido destino como nosotros (en la medida en que el destino lo constituyen la confluencia de hechos naturales, de decisiones de los otros que nos exceden y de las decisiones propias); ha padecido nuestro pecado, lo ha destruido y ha abierto a la humanidad a una vida nueva desde dentro de ella misma hasta concluir en la resurrección.*

Ahora podríamos releer los evangelios poniendo a Dios como sujeto de la encarnación, del nacimiento, de la predicación, de la pasión, de la crucifixión y de la resu-

<sup>29</sup> 2Cor 5,18-19.

<sup>30</sup> 1Cor 1,30.

<sup>31</sup> Aunque esté en contradicción con todo el NT no han faltado a lo largo de la historia de la Iglesia quienes han afirmado la encarnación del Padre, por ejemplo los alumbrados españoles, contra quienes publica un edicto el Inquisidor General Alonso Manrique de Lara el 23 de Septiembre de 1525. Cf. J.A. Escudero, *Estudios sobre la Inquisición* (Madrid 2005) p.42.

rrección. Cuando J.Moltmann publicó en 1972 su libro *El Dios Crucificado*, a no pocos les pareció un escándalo, pero ni la idea ni la terminología eran nuevas. Literalmente las encontramos en Tertuliano quien ya utiliza estas mismas fórmulas<sup>32</sup>. Ellas son leídas correctamente en este sentido: se hace a Dios sujeto de esas acciones y pasiones de la vida de Cristo, en la medida en que en cuanto Hijo él era Dios. Luego en verdad se podía decir que Dios había nacido, había sido crucificado y había muerto.

Nuestra afirmación, sin embargo, va más allá de esta explicación. Al hablar de una pasión de Dios nos referimos a una pasión del Padre, sobre quien repercuten indirectamente las acciones de Jesús el Hijo. Aparece aquí la cuestión de si el sufrimiento puede afectar a Dios y si pueden repercutir sobre él las acciones humanas de carácter negativo. Durante siglos se mantuvo como presupuesto inconsciente de la comprensión de Dios una idea griega del ser que, aplicado a él como Ser supremo, obligaba a sustraerle al tiempo, a la mutación, a la debilidad y al sufrimiento, ya que si todo esto le afectara, entonces quedarían vulneradas su inmutabilidad y eternidad, y consiguientemente puesta en cuestión su real divinidad. En esta perspectiva, cuando presuponemos a la «cosa» como paradigma normativo del ser, este resulta opaco, compacto, internamente inmóvil e inmutable, y si se muda se destruye. Ahora bien, ¿y si ponemos como soporte de la comprensión de Dios no la noción griega de ser como substancia sino la noción bíblica de ser como relación, libertad, amor, correlación? Entonces la persona, la libertad y el amor pueden abrirse hacia afuera y extenderse hasta lo otro sin dejar de ser sí mismos y justamente llegan más a sí mismos en la medida en que llegan más a lo otro.

Hay un crecimiento en la relación, en el don, en la compartición, que son máximos donde el ser es máximo. De esta forma es pensable un Dios que es tanto más Dios cuanto más capaz es de relación con los otros, de sufrimiento con ellos, de vulnerabilidad, de solidaridad activa y pasiva con el destino de sus hijos los hombres. Alejar de Dios la temporalidad, la historicidad, la negatividad en cuanto capacidad de pasión es cercenar las posibilidades más entrañables de Dios, las que hacen a Dios más divino por ser más Dios de los hombres. La Biblia, frente a otras religiones de la naturaleza o de la cultura, nos ha mostrado a Dios como Dios de los hombres: de Abraham, de Isaac, de Jacob, de Jesucristo, es decir, ocupado y religado al destino de estos. Y en Jesucristo nos ha mostrado a un Dios que afirma su divinidad en descenso, por condescendencia ontológica e histórica con nuestra humanidad, en un crecimiento real suyo en la medida en que su descender es un condescender y su padecer es un compadecer. Y cuanto más condesciende más crece y cuando más ama mayor es su riqueza interior. Tal es el Dios de vivos revelado en Jesucristo. Y de la acción de ese Dios en la historia y en la conciencia deriva nuestra redención.

San Agustín se pregunta cómo se llama Dios, si tiene un nombre o dos, si su inmutabilidad y su compasión son conciliables. El paso del Antiguo al Nuevo Testamento, tal como lo ha interpretado Cristo, es el paso definitivo de la llamada «metafísica del

---

<sup>32</sup> «Deus natus», «Deus crucifixus». «Quid enim indignius Deo, magis erubescendum, nasci aut mori? Carnem gestare an crucem? Circumcidi aut suffugi? Educari an sepeliri? In praesepe deponi an in monumeto recondi? Nonne vere mortuus ut vere crucifixus? Nonne vere suscitatus ut vere scilicet mortuus» *De carne Christi* 5,1-2. Cf. P. Gavriljuk, *El sufrimiento del Dios impasible. La dialéctica del pensamiento patristico* (Salamanca, 2012)



Éxodo» o Dios definido como el que es (É. Gilson) a «la historia del Calvario» o de Dios con los hombres en alianza y misericordia con ellos hasta el extremo de la muerte, en la que se trasciende en su ser eterno para compartir nuestra muerte, superándola. Por eso tiene dos nombres: *Nomen substantiae* (Ex 3,14) y *Nomen misericordiae* (Ex 3,15; Mc.12,26-27; Lc.20, 37-38).

«¡Oh Dios, oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta. Me llamo 'es'. ¿Y qué significa 'me llamo es'? Que permanezco eternamente, que no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, pues no permanecen. ¿Qué significa permanecer? Lo que se muda fue algo y será algo; pero no es puesto que es mudable. Luego la inmutabilidad de Dios se dignó presentarse con este vocablo: *Yo soy el que soy*.

¿Por qué entonces después se puso otro nombre al decir: Y dijo el Señor a Moisés: *Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob; este es mi nombre para siempre*? Del mismo modo que allí se llamaba 'el que soy', así ahora me llamo: *Yo soy el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob*. Porque como Dios es inmutable, hizo todas las cosas por su misericordia, y el mismo Hijo de Dios se dignó tomar carne mudable, permaneciendo en su ser Verbo de Dios, para venir y socorrer al hombre. Dignose pues revestir de carne mortal aquel que es para que pueda decirse: *Yo soy Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob*»<sup>33</sup>.

Podemos decir que hay una real pasión del Padre en la medida en que acompaña el destino de su Hijo en el proceso, en los ultrajes, en los escarnios, en la flagelación, en los golpes de la cruz y en el ahogo del agonizar. Los pintores y escultores desde Miguel Ángel (*Piedad de Florencia*) y el Greco a Teresa Peña han adivinado este dolor del Padre y nos han dejado «*Piedades*» en las que es el Padre quien recoge en sus brazos al Hijo bajado de la cruz y vierte sus lágrimas sobre su rostro desollado y desfigurado. Si la cristología hablo siempre del doble nacimiento de Cristo (el eterno en el seno del Padre y el temporal en el seno de María) deberíamos hablar también de dos muertes o pérdidas. A María se le muere su Hijo y todos los pintores la ha retratado al lado de la cruz. Pero, ¿no afectan al Padre igualmente el sufrimiento y muerte de su Hijo a mano de quienes, llevando a cabo el hecho más inhumano de la historia, ni siquiera se percataron de ello?

Desde aquí se comprende la profundidad religiosa que las celebraciones cristianas de la pasión han llevado siempre consigo. No se trata en ellas de meros recuerdos del pasado, ni de simples dramatizaciones estéticas, ni de presentar ejemplaridades morales, sino de mostrar en acto quién es Dios y cómo se comporta con el hombre pecador. Esta ha sido su reacción: no la condena del pecador sino la carga del pecado sobre sus divinas espaldas para que, anulado este y liberados nosotros, podemos volver a la libertad de hijos de Dios y a respirar en el mundo como en la primera creación.

---

<sup>33</sup> San Agustín, Sermón 6,4-5 (BAC VII, 106-107). Cf. É. Gilson, *Saint Augustin. Philosophie et Incarnation* (1947). Nueva edición de M.-A Vannier (Genève 1999); G. Madec, *Le Dieu d'Augustin* (Paris,2000), 178

«Cuando todavía éramos incapaces de arrancarnos al poder del pecado, Cristo a su tiempo murió por los impíos... Dios probaba su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros... Fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, y, mucho más reconciliados ya, seremos salvos en su vida»<sup>34</sup>.

Si antes hablábamos de las lágrimas de Cristo ahora deberíamos hablar de las lágrimas del Padre: lágrimas por los hijos alejados de la casa propia, por los pobres y los pecadores, pero lágrimas también por los sufrimientos infligidos a Cristo. Con ello estamos afirmando que la pasión de Cristo fue y tiene que ser vivida como un acontecimiento trinitario, en el que Dios entero estaba implicándose. Con ello tocamos la fibra más sensible del cristianismo, la más cordial para los cristianos: la que habla del dolor y del amor de Dios, de su pasión con nosotros y por nosotros, de la posibilidad de derramar nuestras lágrimas ante él con la certeza de que no se perderán en la arena de nuestro desierto sino que serán recogidas en su odre, tal como se lo pedía el salmista.

Dios ha sabido en carne propia lo que es el dolor humano y no se lo ha ahorrado a su Hijo. Dios con lágrimas acompaña nuestro dolor y con lágrimas dejamos nosotros nuestro destino en sus manos, sabiendo que la muerte de Jesús concluyó en resurrección y que ella es el final prometido a quien se identifica con él por la fe, el amor y el seguimiento. Este es el Dios de la pasión de Cristo, que nada tiene que ver con el Dios por un lado «vengativo» y «punitivo», por otro «impávido» y «plácido», con el «*philosophorum Deus*», con el que ya se enfrentaba Tertuliano<sup>35</sup>. A este Dios, pensado solo científica o filosóficamente, no se le puede orar, ni hacer peticiones, y menos llorar ante él. Si nosotros podemos cantar, danzar, llorar y suplicar ante Dios es porque previamente él ha llorado con nosotros y nos ha suplicado como quien pide limosna de pan y de agua. El punto cumbre de la implicación de destino entre Dios y los hombres se da allí donde el Encarnado goza y padece la existencia humana y donde el hombre con su oración puede apelar a Dios, conmoverle, moverle a compasión y en el amor seducirle como él nos ha seducido a nosotros. Este es el Dios de los cristianos, tal como nos lo ha revelado Cristo en su pasión y en correspondencia con él tiene que pensar, hacer y ser el hombre cristiano.

La lógica de la alianza bíblica tomada absolutamente en serio lleva consigo la posibilidad de acción e influencia recíprocas entre Dios y el hombre: cada uno puede rogar, apelar, convencer, hacer cambiar de opinión al otro. No se trata de un influjo mágico del hombre sobre Dios, ni de una mutación de sus eternos decretos por nuestra oración, sino de la amistad de dos amigos y de la intercesión de uno ante el otro. Las tres grandes figuras de intercesores son Abraham, Moisés y Cristo. La oración de Moisés intercediendo por el pueblo, entregado a la adoración del becerro de oro, concluye así: «Moisés trató de aplacar a Yahvé, su Dios diciendo: ¿Por qué, oh Yahvé, ha de encenderse tu ira contra tu pueblo (...) ¿Yahvé renunció a lanzar el mal con que había amenazado a su pueblo?»<sup>36</sup>. Semejante afirmación es impensable para una mera comprensión filosófica de Dios, pero el cristianismo no tiene en ella su medida ni su límite.

<sup>34</sup> Rom 5,6-10.

<sup>35</sup> *Adversus Marcionem* II, 27,6; II,16,2; I, 25,3-5. Cf. Crítica en SCh 216. I, 166, p.166.

<sup>36</sup> Ex 32,14.

La fe trasciende ese saber en la medida en que, partiendo de la iniciativa histórica de Dios, puede hacer afirmaciones que superan las posibilidades de la mera razón.

## II. EL DRAMA DE TRES LIBERTADES EN JUEGO

La pasión y muerte de Jesús llevaron consigo la desacreditación de su anterior autoridad profética, de su ejemplaridad sapiencial y de su realidad mesiánica. Quien había terminado siendo condenado por las dos instancias judiciales vigentes en ese momento no podía reclamar ninguna autoridad divina y ninguna misión para Israel. Solo a partir de la resurrección fue posible una recuperación con una nueva comprensión de esa muerte. A la Iglesia naciente se le plantearon dos grandes tareas. La primera era la *comprensión histórica* de los hechos, haciéndolos inteligibles desde la convergencia de causas verificables. La segunda tarea era la *comprensión teológica*. Si Dios había estado con Cristo, le había legitimado en la resurrección y le había declarado justo, es que esa muerte tenía un sentido por sí misma. ¿Solo en cuanto aceptada por Dios al ser resultado de los hombres o también siendo querida por él como forma de compartir el destino de muerte propio de los hombres, como forma de sanarlo y rehacerlo desde dentro viviéndolo como propio y así llevando la alianza a sus últimas consecuencias?<sup>37</sup>.

Todo el Nuevo Testamento es el intento de responder a estas dos preguntas. Hay en él una palabra, el verbo *dídomi*, traducible por *dar, entregar, traicionar*, con cuya ayuda las va a responder. En el hecho histórico de la pasión y muerte de Cristo convergieron tres libertades o movimientos, cada uno con su dirección propia, de tal forma que son posibles tres lenguas. La pasión de Jesús es así comprendida como resultado:

1. De una *traición* de los hombres.
2. De la *autoentrega* que en plena libertad Jesús hace de su vida.
3. De la *donación* que Dios hace de sí mismo al mundo en su Hijo.

Cada una de ellas tiene su lógica interna y las tres confluyen haciendo de ese acontecimiento algo en un sentido comprensible desde dentro de las causas que mueven la historia, desde el enigma de cada libertad y desde el designio insondable de un Dios que hace suya la historia humana no para suplantarla sino para abrirla a una desembocadura final de luz y de gracia.

El hecho de que en nuestro punto de partida esté la palabra «libertad» excluye que hablemos de una necesidad de la muerte de Cristo. Esa muerte no fue necesaria ni física, ni metafísica, ni jurídica ni socialmente; tampoco era históricamente inevitable. No venía exigida por el orden del ser, ni por unos hechos naturales o históricos que llevaran necesariamente a ella, ni por un decreto jurídico divino a la luz del cual Jesús tuviera que morir. No fue el resultado de una decisión previa de Dios condenando a su Hijo encarnado a que muriera en una cruz. Solo clarificando este punto sustraemos el cristianismo a toda sospecha de dualismo o de pesimismo moral. Solo así superamos

---

<sup>37</sup> Esto último es lo que implican las fórmulas neotestamentarias cuando afirman que «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» (1 Cor 15,3). «¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y así entrase en su gloria?» (Lc 24,26).

un malentendido trágico: la perversión de la idea cristiana de Dios, perversión que tiene lugar cuando se le propone como un tirano, vengativo y despiadado, que exige la sangre o la muerte del pecador por haberle ofendido. Dios no quiere la muerte de nadie: no quiere la muerte del pecador, ni la del justo y menos la de su Hijo, que es el inocente y santo absoluto.

Con esto no estamos trivializando la idea del pecado, de la justicia o de la santidad divinas: estas las descubrimos en toda su hondura desde la idea de un Dios que es ante todo amor y perdón, solidaridad con el hombre y preocupación paternal por el destino de este. Es en ese amor donde el pecado adquiere todo su peso. Cuando lo reconocemos como olvido, rechazo o traición al amor incondicional del Padre.

### **1. La traición de los hombres**

La muerte de Jesús fue el resultado de las decisiones de hombres concretos y de instituciones identificables. Muerte violenta que imponen y ejecutan hombres, conscientes de lo que hacen y de por qué lo hacen. Aquí está el misterio perenne de esa muerte: Jesús muere como consecuencia de la violencia de los hombres pero no es violencia contra los hombres, sino en amor, en perdón, en intercesión por ellos y poniéndose en su lugar a su favor. *La existencia de Jesús fue toda ella proexistencia: en vida y en muerte*<sup>38</sup>. ¡Esta es la sobrehumana capacidad de los hombres: que podemos vivir para nosotros y desvivirnos por los otros, ser con los demás y por los demás hasta asumir su destino cuando están en debilidad, de forma que luego puedan ellos asumirlo por sí mismos! ¡Podemos hacernos sus valedores y defensores ante el Padre común presentando nuestra súplica por ellos! Esta es la comprensión bíblica de la libertad, que partiendo de la autonomía va más allá de ella al comprenderla como capacidad y exigencia tanto de guarda y defensa como de apoyo y de liberación del hermano en peligro (Gn 4).

¡Por ello hay que distinguir siempre estos dos niveles al analizar la muerte de Jesús: quiénes y por qué le mataron (*acento histórico externo*), cómo y para qué murió él (*acento histórico interno*). Esta es también la grandeza insobornable de nuestra libertad: que no se le puede imponer desde fuera su sentido y su ejercitación, que se nos puede matar por algo pero no se nos puede incrustar el sentido y la intención con los que debamos morir.

Con este punto de partida estamos también liberando la muerte de Cristo de una comprensión que podríamos llamar «necrófila», como si el cristianismo quisiera la muerte por sí misma o la absolutización al margen de la vida prevalente en el inicio y en el final. La muerte por sí sola es una realidad negativa y en el cristianismo no tiene sentido si no va precedida por esas otras dos realidades ya analizadas: Reino de Dios y Resurrección de Cristo. Desde aquí afirmamos que Jesús no buscó la muerte, no pretendió a toda costa morir, no fue un suicida ni un romántico que arrojara a ella como Empédocles esperando que el fuego trasformase su ser en una forma divina. La muerte le fue infligida desde el exterior, pero él la realizó desde su proyecto interior.

---

<sup>38</sup> H.Schürmann, cit. 267-302: «La ‘proexistencia’ como concepto cristológico fundamental»; 303-339: «El Cristo proexistente, ¿el centro de la fe del mañana? Una meditación teológica».

La muerte de Jesús fue el resultado de:

- a. Una traición a la amistad
- b. Una traición a la historia
- c. Una traición a la justicia

Los evangelios utilizan el término «traidor» o «el que lo entregó» para designar a Judas, ya en el momento mismo de dar la lista de los apóstoles y situarle en último lugar: «Y Judas Iscariote, el que le traicionó»<sup>39</sup>. La figura de Judas está rodeada en los evangelios de luz y de tinieblas: de luz porque las afirmaciones son claras y concordes sobre su compañía con Jesús y sobre su responsabilidad en la entrega a sus enemigos. Pero está al mismo tiempo rodeada de tinieblas porque nada hay en el curso de la vida pública de Jesús que nos sugiera una distancia o ruptura creciente por parte de Judas que le condujeran a la traición final. A la traición de este hay que sumar la traición implícita del resto de los apóstoles y discípulos, que a la hora de la dificultad huyeron, la traición implícita en el silencio de un pueblo que pasa del entusiasmo a la distancia, de aclamarle como Mesías a pedir a Pilato su crucifixión.

Hemos hablado de una *traición a la historia* por parte de las autoridades judías. ¿No era la espera del Mesías el sentido de ese pueblo? ¿No había signos y textos suficientes en el Antiguo Testamento para reconocerlos cumplidos en Jesús? ¿No ofrecía Jesús suficientes pruebas para que pudieran seguirle hasta el final? ¿No había suficiente luz como para que quienes quisieran reconocerle lo vieran? Las rupturas en la acción pública de Jesús, ¿eran tantas y tan radicales que no permitieran ver una continuidad mayor con toda la anterior historia de Israel? Quienes siguieron primero a Jesús como discípulos y luego se adhirieron a él como creyentes lo hicieron por fidelidad a su fe judía. Los grandes testigos de esta fidelidad son Esteban y Pablo, que se convierten en cristianos justamente por fidelidad a la promesa hecha por Dios y a la esperanza en la resurrección general que reconocen iniciada en la de Jesús.

El pueblo judío sigue siendo el gran enigma de la historia: antes de Cristo por su diferencia frente al resto de naciones y religiones; en tiempo de Cristo por su comportamiento para con él; después de Cristo como signo indestructible de la fidelidad de Dios al mundo, de su unicidad y soberanía frente a toda idolatría y suplantación del Eterno por los mortales, cuando esto se divinizan a sí mismos. La Iglesia ha rechazado toda forma de antijudaísmo y fijado su actitud para con él en los textos del Concilio Vaticano II, de Juan Pablo II y de Benedicto XVI; este último con toda decisión desde sus discursos en Jerusalén hasta su último libro sobre Jesús<sup>40</sup>.

Hay una tercera traición: *la traición a la justicia*. No sabemos exactamente cuál era la legislación judía vigente en aquel tiempo y por ello ignoramos si la decisión del Sanedrín fue formalmente legal, aunque realmente fuera injusta. Sabemos que no fue unánime la decisión de entregar el reo a los romanos. José de Arimatea «no había dado

<sup>39</sup> Mt 10,4; 26, 4-16, 22-25, 47-51.

<sup>40</sup> *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas 4*; J.Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret II*, cit. 197-236.

su asentimiento a la resolución y al proceder del Sanedrín» (Lc.23,51). Traición a la justicia sobre todo por Pilato. Los evangelistas recalcan sus esfuerzos por encontrar una salida a un caso en el que no encontraba signos de culpabilidad real, afirmando que él intentaba devolver a Jesús a quienes se lo habían entregado, para implicarse en un caso que podía resultar complejo. Pero al final sucumbe al peso de la masa, que es el de la opinión pública, el del prestigio y el de la dificultad para arrostrar las consecuencias de una decisión difícil. No implicarse, no asumir el riesgo y esquivar el heroísmo, termina llevando a la injusticia primero y finalmente al crimen.

San Marcos concluye el relato del proceso con estos términos lacónicos: «Pilato, queriendo dar satisfacción a la plebe, les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle azotado, le entregó para que le crucificaran» (15,15). Traición, finalmente, de todos los que hemos traicionado, negado o abandonado la verdad y la justicia debidas en el momento oportuno a los pobres, indefensos, marginados, injustamente condenados, que son el lugar concreto donde permanece Jesús, donde debemos servirle y desde dónde él nos juzgará (Mt 25,31-46). La conciencia cristiana al leer estos textos ha reconocido sus propias culpas. El poeta Alberto Lista termina su poema *La muerte de Jesús*, con estos dos versos que son una confesión de fe y una llamada al examen de conciencia: «Muere...Gemid humanos/ todos en él pusisteis vuestras manos».

## **2.La entrega de sí mismo por Jesús**

Reasumimos aquí lo que ya hemos anticipado en páginas anteriores. La pasión y muerte de Jesús no fueron el resultado de una inconsciencia o ingenuidad por su parte, de un golpe político mal calculado, de un simple fracaso por parte de sus compañeros. Fue el final de alguien fiel a su misión de anunciar el Reino de Dios, presentándolo como vencedor de todos los poderes negativos. La propuesta de ese reino como llegada misericordiosa y victoriosa de Dios a la historia no resultaba creíble si no se enfrentaba a los dos máximos hechos negativos de la vida humana: *el pecado* que separa al hombre de Dios fuente de la vida y *la muerte* que le arranca a este mundo. Jesús quedaba así internamente desafiado a ofrecer el perdón universal de parte de Dios y a ponerse en el lugar donde esos pecados fueran vencidos por el poder de su vida y los pecadores fueran integrados a una existencia reconciliada. *Estaba desafiado sobre todo a mostrar si el Reino era superior a la muerte o esta sigue siendo invencible*. A lo largo de su vida Jesús fue descubriendo las consecuencias lógicas de su misión de heraldo del Reino, preparándose para ellas y asumiéndolas. Al saberse enviado por el Padre para hacer real ese Reino, la obediencia le conduce hasta las últimas exigencias: confrontarse con la muerte y vivirla en continuidad con todo lo anterior como servicio hasta el final y como rescate de quienes estaban bajo el poder del pecado (Mc 10,45). Los Sinópticos describen a Jesús subiendo a Jerusalén con los ojos fijos en ella como la meta de su vida: «Los discípulos iban subiendo camino de Jerusalén y Jesús caminaba delante (se les adelantaba); los discípulos se extrañaban y los que seguían iban asustados» (Mc 10,32). Y a continuación viene la triple predicción de su pasión y muerte, previstas y asumidas: «Yo sigo mi camino hoy, mañana y al día siguiente, porque no puede ser que un profeta encuentre la muerte fuera de Jerusalén» (Lc 13,33).

San Juan eleva a tesis definitiva esta voluntad de Jesús de obedecer al Padre hasta el final ofreciendo su vida por los hombres. «Nadie me quita la vida; soy yo quien la doy por mí mismo» (10,18). La muerte es vista por este evangelista como la expresión máxima del amor, ya que nadie tiene mayor amor a sus amigos que el que da la vida por ellos: «Viendo Jesús que llegaba la hora de pasar de este mundo al Padre habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). Por eso no hay ni una huida ante el peligro, ni la búsqueda de una salida, ni el mínimo intento de defensa. Cuando llegue el momento es él quien se identifica («Yo soy») como el buscado; y dejándose arrastrar se entrega a sí mismo cuando es traicionado: «Ha llegado la hora y el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores. Levantaos, vámonos. Ya se acerca el que me ha de entregar» (Mc 14,42). Un exégeta comenta: «La muerte de Jesús no es el resultado de un complot bien tramado sino la consecuencia de haber aceptado la voluntad del Padre. Por eso al final de la escena Jesús va voluntariamente al encuentro del que le va a entregar (...) Aunque Jesús sabe que Judas le va a entregar no hace nada para evitarlo»<sup>41</sup>.

### **3.La autodonación del Padre**

Los dos máximos teólogos del Nuevo Testamento San Juan y San Pablo ven siempre implicado al Padre en la gesta de Jesús. Este no hace nada por sí solo: en lo que él hace actúa el Padre y por ello verle a él actuando es ver al Padre. El acontecimiento de Jesús tiene su inicio temporal en María de Nazaret, pero su último origen es de lejos y de arriba. Por eso el evangelista ironiza ante los judíos, cuando estos dicen que saben de dónde viene Jesús porque conocen la aldea de proveniencia. Juan planta el prólogo en el comienzo de su evangelio para fijar el sentido de todo lo que vendrá después. El origen radical, primero y último de Jesús, cuya historia se va a contar, y al que se le presenta como el Verbo, es el Padre; y por ser su Hijo unigénito y estar en su seno nos le ha podido dar a conocer (Jn 1,1-18).

Hay una reciprocidad casi total entre las acciones de Jesús en cuanto Hijo y las acciones del Padre, entre las palabras de aquel y la voluntad de este, el juicio de aquel y la decisión final de este. Tal reciprocidad dinámica terminará conduciendo a los Concilios a afirmar una comunidad de vida personal entre Dios y Jesús, explicitada como divinidad en cuanto Hijo. En su Hijo, Dios nos ha ofrecido su vida propia, que es la eterna, para que la participemos. Si en el pensamiento griego desde Herodoto y los presocráticos hasta Platón y Aristóteles que rechazan tal idea la envidia era la característica de los dioses frente a los hombres, en la Biblia la característica esencial de Dios es su abertura sin reservas a los hombres por amor a ellos. El demonio es el que actúa por envidia, mientras que Dios siempre actúa por amor<sup>42</sup>. El punto cumbre de ese don sin reserva al hombre en su forma límite es la muerte de Jesús, el Hijo, en la cruz. Sin retenerse nada en sí mismo se da del todo para rescatar del todo al hombre, su compañero de alianza.

Solo citamos un texto de San Juan en el que Jesús, levantado en la cruz, es el signo del don de Dios que nos entrega a su Hijo por todos, el signo de la victoria del Cru-

---

<sup>41</sup> S.Guijarro, *Los cuatro evangelios* (Salamanca 2010) pp. 239; 260.

<sup>42</sup> Sab 2,24. Cf.Mt.27,18.

cificado sobre la muerte: «Es preciso que sea levantado el Hijo del hombre para que todo el que creyere en él tenga la vida eterna. Porque tanto amó Dios al mundo que le dio a su Unigénito Hijo para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo sino para que el mundo sea salvo por él»<sup>43</sup>.

Mientras San Juan comprende a Jesús como el signo de la vida misma de Dios dada al mundo, San Pablo le comprende como el amor del Padre en persona, el que sobrepasa todo lo pensable y esperable, el que nos ha afincado de tal manera en su destino eterno que ya nada del mundo nos puede arrancar a él. La Carta a los Colosenses expresa así esta idea:

«Dios Padre nos ha hecho capaces de compartir la herencia de los santos en el reino de la luz. El nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados» (1,12-14).

Es la última palabra del Nuevo Testamento: Jesús en su muerte es la expresión máxima pensable del amor de Dios a los hombres. Dios nos está diciendo en la historia de Jesús es él eternamente para nosotros y lo que nosotros somos eternamente para él. ¡Nuestra vida es de valor infinito y le «cuesta» la muerte de su Hijo! ¡Extrañas fórmulas e inevitables metáforas, las únicas capaces de ayudarnos a decir lo que es indecible con términos de la razón técnica o de la mera lógica filosófica: que Dios mismo ha vivido y sufrido desde dentro nuestra historia, que se ha enfrentado con los poderes negativos, que nos ha entregado a su Hijo y en él se nos ha entregado a sí mismo. Nuestro destino y el suyo son ya inseparables. Esta es una gesta de libertad y de amor, ni deducible ni demostrable; apela a la libertad y se responde en libertad. Cuando así se responde aparecen toda su inteligibilidad y todo su sentido; y en la medida en que estos crecen más, más nos aparece como «misterio». ¡Todo amor, toda libertad y toda gracia nos exceden; querer entenderlos del todo (es decir, apresarlos y dominarlos) es destruirlos del todo!.

San Pablo nos ha dejado en el capítulo 8 de la carta a los Romanos la síntesis más completa de lo que son Dios y Cristo con su muerte en cruz, nuestra redención y nuestra esperanza. La suprema pregunta del hombre es si Dios está contra nosotros o por nosotros; ajeno a nuestro destino, o siendo nuestro prójimo y asumiendo ese destino como propio de modo que su futuro sea nuestro futuro y su presente sea ya nuestro presente. A eso responde San Pablo con estas dos afirmaciones: En la cruz de Cristo Dios se nos ha revelado y dado a sí mismo y nada puede arrancarnos a ese amor.

«Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? Él, que no se reservó a su propio Hijo sino que nos lo entregó por todos, ¿cómo no nos da de dar con él todas las cosas?... ¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo?...Porque persuadido estoy que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo venidero, ni las virtudes ni la altura, ni la profundidad, ni alguna criatura podrá separarnos del amor de Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Jn 3,14-17.

<sup>44</sup> Rm 8,31-39.



El amor de Dios es la única palabra que da última razón de la pasión de Cristo. Todas las demás razones son secundarias, aun cuando sean necesarias para explicitar cómo se ha manifestado y afirmado ese amor desde dentro del mundo, en la complejidad de una sociedad y frente al pecado de los hombres<sup>45</sup>.

### III. LA PASIÓN DE DIOS EN NUESTRA ACTUAL HISTORIA DE HOMBRES

#### 1. Perduración objetiva de la pasión de Cristo

La pasión es el relato de un acontecimiento que tuvo lugar en el pasado y que es a la vez un presente, porque el protagonista de aquellos hechos no es un muerto de aquel tiempo sino un presente vivo en el nuestro y por ello un contemporáneo nuestro. «Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos», afirma un texto de la Iglesia naciente (Heb 13,8). Esa historia relatada, celebrada, revivida personal y colectivamente, ha sido el manadero perenne de la fe de la Iglesia. Aquellos acontecimientos no se agotaron en sí mismos ni se disolvieron en la temporalidad como humo en los aires. La resurrección de Cristo llevó consigo la eternificación y universalización automática de su persona y de su historia anterior de forma que ellas pertenecen ya a la intrahistoria de los hombres, permanecen contemporáneas de cada uno de nosotros, y a ellas nos podemos unir o de ellas nos podemos separar. Cristo es coexistente a nuestra historia, comparte ya la omnipresencia de Dios a la realidad, de forma que la relación con él no es solo la relación con el que estuvo determinado por el tiempo sino con alguien que perteneciendo a la eternidad es inmediato a cada hombre. La pasión de Cristo en este sentido aún sigue activa y pendiente, porque él es para nuestra iluminación-redención-santificación y mientras uno de los que somos sus hermanos sigamos peregrinando en el tiempo lejos de Dios, su obra está por concluir. Este es el sentido de la afirmación clásica de Pascal: «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo: es necesario no dormir durante este tiempo»<sup>46</sup>.

Jesús sigue siendo el crucificado aun después de resucitado, mientras quienes formamos parte de su nuevo cuerpo en el mundo no seamos plenamente partícipes de su redención. Por ello su pasión sigue viva en un doble sentido: primero porque aún se siguen cometiendo crucifixiones en múltiples formas contra los hombres sus hermanos; y segundo porque mientras dure la historia el Mesías no ha consumado su misión y tenemos que revivirla para identificarnos con sus frutos: la paz y el perdón de Dios ofrecidos al mundo cada vez que hagamos memoria de Jesús (eucaristía), actualizando los signos y ritos que él celebró la noche en que fue entregado.

#### 2. Transmisión institucional

La Iglesia durante su historia no ha cesado nunca de recordar la pasión de Cristo (*memoria passionis*) hasta el punto de que podemos decir que ha vivido de ella en

---

<sup>45</sup> «Cristo, como siempre ha profesado y profesa la Iglesia, abrazó voluntariamente, y movido por inmensa caridad, su pasión y muerte por los pecados de todos los hombres, para que todos consigan la salvación. Es, pues, deber de la Iglesia en su predicación el anunciar *la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios y como fuente de toda gracia*». Vaticano II, *Nostra aetate* 4.

<sup>46</sup> *Pensamientos* 553 (Ed. Brunschvicg): El misterio de Jesús.

cuanto comunidad de *memoria* (no lo ha olvidado), de *relato* (la ha seguido narrando), de *celebración* (la ha actualizado mediante las palabras, gestos y comportamientos que le encargó Jesús). Estas han sido las mediaciones concretas a través de las cuales esa pasión de Cristo ha estado accesible a los oídos, a los ojos y a las manos de los hombres:

1. Celebraciones sacramentales, con la eucaristía en el centro.
2. Textos permanentemente leídos e interpretados: los evangelios como alimento necesario de la comunidad en cuanto tal y de cada creyente.
3. Imágenes o las traducciones visivas y auditivas que la pintura, la escultura y la música han dado a ese acontecimiento en cada generación.
4. Representaciones vivientes llevadas a cabo para conferir vida a los textos.

Estos cuatro elementos han estado unidos con la celebración eucarística en la que han estado unidos los ritos, las lecturas, la presencia vida de los retablos, la música y la danza como elementos conformadores del acontecimiento celebrativo. Cada uno de ellos podrá tener una vida y desarrollo propio, pero no pueden separarse totalmente unos de otros ni absolutizarse llevando una vida aislada. En el siglo XVI la Reforma protestante, con su rechazo a las celebraciones sacramentales tal como hasta entonces se habían vivido, absolutizó la palabra frente al sacramento y la música frente a la pintura o escultura. Si tuviéramos que poner dos ejemplos excelsos de este cultivo de la audición por un lado y de la visión por otro, más propia esta del catolicismo y aquella del protestantismo, citaríamos a Juan Sebastián Bach y a Tomás Luis de Victoria. Aquel, con sus *Pasiones* según San Juan (1724), según San Mateo (1727), y según San Marcos (1731) llevó a cabo la recreación y actualización del acontecimiento redentor. En cambio como exponente del catolicismo citaríamos la escultura de Gregorio Fernández (1576-1636) con sus *Cristo yacentes*, *Pasos* y *Piedades*, profundamente expresivos de un realismo, a la vez piadoso y humilde, pese a su movimiento interior y a su incipiente monumentalidad. Como exponente del lugar de la música también en el catolicismo, está Tomás Luis de Victoria (1549-1611), cuyos responsorios han seguido acompañando hasta nuestros días las celebraciones de la Semana Santa. De él dice un crítico francés: «Su música se distingue por un lirismo grave y una interioridad propiamente españoles».

Por otro lado, mientras que la Biblia se convertía en el centro de la piedad protestante, los *Autos sacramentales* se convertían en el centro de la piedad católica, llevando al teatro la acentuación dogmática que tuvo lugar en el catolicismo postridentino. Don Pedro Calderón de la Barca es el genio de la dramatización de la palabra bíblica y fuente a su vez de mucho pensamiento moderno, sobre todo en Alemania. En el siglo XX fue recreado de manera especial por Hans Urs von Balthasar, que se reconoce explícitamente deudor de su obra. Entretanto el pueblo no tenía acceso directo a la Biblia en su lengua, desde que habían sido prohibidas las traducciones en el *Índice* de F. de Valdés (1559). Hoy estamos ante la tarea nueva de hacer converger todos esos elementos actualizadores de los misterios de la pasión y muerte del Señor: las reales celebraciones sacramentales que deben ser las centradoras de todo el resto, porque en ellas se hace lo que el Señor nos mandó hacer: Se parte el pan de la vida y se reparte

la sangre de la nueva alianza. Junto a ellas como su preparación o como su extensión deben ser actualizadas las lecturas dramáticas, las representaciones teatrales, la nueva traducción artística en pintura, escultura y música, que den cuerpo a la experiencia y a la esperanza de nuestros contemporáneos<sup>47</sup>.

### 3. Inserción personal

Junto a la trasmisión institucional y colectiva a la que acabamos de aludir es necesario poner de relieve la necesaria integración del sujeto individual en la lógica interna y en la intencionalidad que animan esas mediaciones litúrgicas, bíblicas y artísticas, si queremos que todo ello no se degrade en pura arqueología, mera tradición o vulgar turismo adecentado para los nuevos consumidores. Más allá de las expresiones materiales hay que ir a las realidades personales. Lo que nos sale al encuentro no es solo una vieja historia ejemplar, ni solo una la propuesta de una acción que luego ha resultado eficaz en la vida de los hombres: es la persona misma de Cristo, con la unidad indisoluble de su historia e aquellos días y de su presencia en los nuestros. En Cristo es Dios mismo quien nos brinda su palabra y nos invita a la reconciliación. Esto es lo que da hondura a esas celebraciones, en las que deben aparecer ante la conciencia de los celebrantes todos los elementos que actuaron en la pasión de Jesús: la traición de aquellos hombres que fueron las nuestras y que nos desvelan nuestras responsabilidades, silencios y omisiones; la fidelidad de quienes le acompañaron hasta el final, el plegamiento de la autoridad a las situaciones; la cobardía de la masa y la represión de la conciencia en los jueces cuando esta reclamaba hacer justicia al inocente. Una memoria, lectura, celebración, representación o expresión artísticas de la pasión no son cristianas si el hombre no se pone acto como protagonista y no se reconoce en los personajes que la llevaron a cabo; si no acoge la palabra y el silencio de Jesús, que en esos tramos dolorosos de su vida hizo de sus lágrimas, de sus llagas y de su sangre una ofrenda por nuestros pecados y para nuestra salvación.

### 4. Experiencia salvífica

Solo mediante esa integración personal por una fe explícita, o al menos por una voluntad generosa de compartir los mismos sentimientos de Cristo, puede el hombre llegar a tener una *experiencia* propia de esos hechos como acontecimientos redentores con un valor perenne. ¿Qué decimos cuando afirmamos solemnemente con la liturgia: «*Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, quia per crucem et passionem tuam redemisti mundum* = Te adoramos, oh Cristo, y te bendecimos pues por tu pasión y tu

---

<sup>47</sup> Junto a los testimonios de la pasión de Cristo en la pintura y la escultura tendríamos que enumerar su presencia en las obras literarias. Las de espiritualidad estaban centradas en Cristo. De este se escribía su Vida. Este género de las *Vitae Christi* comienza en el siglo XV con la *Vita Christi* (1496) de Francesc Eiximenis en catalán (1327?-1409) y de Isabel de Villena (1513). Luego viene la traducción de la *Vita Christi* de Dionisio el Cartujano (1502) por Fray Ambrosio de Montesinos. A ellas se unirán otras muchas más, las de Domingo de Valtanás (1538), Fray Luis de Granada (1547), Cristobal de Fonseca (1596), Pedro de Ribadeneira (1604), Juan Eusebio de Nieremberg (1633) y Francisco de Quevedo (1623) fueron las que más influencia ejercieron. Pero junto a ellas existieron los *Tratados sobre la pasión*, pues de hecho en la pasión se centran las Vidas de Cristo, entre otras razones por el peso de la 3ª semana de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. Existieron *Meditaciones de la Pasión*, *Memorias de la Pasión*, *Historias de la Pasión*. Una de las que más resonancia tuvo fue la del P. Luis de la Palma, *Historia de la Sagrada Pasión* (1624). Una lista amplia de ellas en G, del Olmo (Dir.), *La Biblia en la literatura española II. Siglo de Oro* (Madrid 2008) 138-140

cruz has redimido al mundo»? La redención no es el cambio material del mundo sino la recreación del hombre abriéndole al misterio de Dios manifestado en Cristo como paz y perdón para el ejercicio de una nueva libertad en una nueva responsabilidad. La relación entre mundo y hombre es de reciprocidad activa pero va sobre todo del hombre al mundo, de la libertad a la materia, del sentido a las obras, de la decisión interior a la transformación exterior. Por eso, un hombre redimido, en cuanto hombre nuevo, crea un mundo nuevo. Ese hombre nuevo surge de la acción y pasión de Cristo por nosotros.

Desde aquí podríamos resumir en algunas fórmulas finales una respuesta a la pregunta de por qué podemos decir hoy con rigor intelectual y verdad personal que tenemos redención en la pasión de Cristo. En él Dios se nos dio y nos le dio para ser exponente de todo, pionero para todos e intercesor por todos:

1. Porque él se hizo solidario de nosotros, identificando, portando y destruyendo con su verdad luminosa nuestro pecado, compartiendo nuestra muerte y superándola por la resurrección.
2. Porque asumió nuestra situación de pecadores, cargó con nuestras culpas, las reconoció como tales ante Dios y asumió las consecuencias que todo pecado arrastra objetivamente consigo.
3. Porque intercedió y sigue intercediendo por nosotros ante el Padre, extendiendo a todos las palabras dirigidas entonces en favor de los que le crucificaron: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen».
4. Porque al unirnos a nosotros pecadores a su santidad de Hijo nos ha hecho partícipes de esa divina filiación y santidad suyas.
5. Porque en él Dios nos ha reconciliado consigo en una alianza definitiva y nos ha enviado para ser creadores de alianza entre los humanos.
6. Porque en el «sí» de Dios a todos los hombres en él (mediación descendente) y en el «sí» de él al Padre como cabeza de la nueva humanidad (mediación ascendente) nos ha arrancado el miedo, nos ha hecho libres en el mundo y superiores al poder del mal, de la muerte y de la nada.
7. Porque en su cuerpo y en su carne, como los nuestros, tenemos el signo concreto, el hecho concreto y la persona concreta en los que Dios se nos ha manifestado como amor fiel, como libertad servicial y como aquel perdón que no humilla sino que al exigir dignifica.
8. Porque al darnos su Santo Espíritu nos ha abierto a la esperanza ante el Futuro con su resurrección como destino y posibilidad para todos los que se adhieren a él y eligen conformarse a él.
9. Porque nos ha revelado el Poder absoluto como amor, liberándonos del miedo inherente a los seres finitos, mortales y pecadores; y nos ha mostrado

al Amor absoluto vulnerable y vulnerado, dándonos en sangre, es decir, en vida por nosotros.

10. Porque nos ha hecho renacer al gozo de existir, al reconocernos fruto de un amor originario, creados por una libertad para ser concreadores con ella y como ella, para ejercitarla como servicio en semejanza a la de él, que fue entre nosotros el servidor y el Samaritano absoluto.



# LA EXALTACIÓN DE CRISTO EN LA CRUZ: La cruz como revelación salvífica

---

Jorge F. Herrera Gabler  
Universidad de Navarra.

*Dando revelat, et revelando dat'*

## INTRODUCCIÓN

En el mismo acto de darse a conocer, el Padre se da a la persona humana en su Verbo, Palabra eterna inseparable del Espíritu Santo. Revelación y salvación se dan unidas realmente en la historia y esa unión se manifiesta —como es de esperar— en las muchas maneras que ha desarrollado la tradición cristiana al vivir y pensar en la salvación realizada en el Misterio Pascual.

Incluso al interior del NT, la pasión, la muerte y la resurrección se someten a percepciones e interpretaciones distintas: triunfo paradójico sobre las fuerzas del mal; reconciliación de los hombres con Dios por la ofrenda sacrificial de Jesucristo que seguiría como una compensación o reparación amorosa; sustitución de Jesús al pecador; expresión de solidaridad universal de Cristo con los pecadores y abrumados, etc. El acontecimiento central de salvación escapa fundamentalmente a cualquier lectura unívoca o a intentos excesivos de sistematizar el misterio. Allí se manifiesta la soberanía divina, iluminada desde la resurrección.

Una de aquellas presentaciones del misterio pascual que resulta más interesante y atractiva es la del evangelio según san Juan<sup>2</sup>. Walter Kasper ha dicho que ella, con la unidad entre cruz, exaltación y resurrección, es la teología pascual más grandiosa que se pueda imaginar<sup>3</sup>. Dicha unidad en la presentación del misterio, viene dada en una imagen teológica: la de Cristo exaltado en la cruz, conseguida literariamente gracias al uso del verbo ὑψώω («exaltar») en tres versículos importantes (Jn 3,14; 8,28 y 12,32) como explicaremos más adelante en este trabajo. En el contenido teológico que esa

---

<sup>1</sup> Cf. San Bernardo de Claraval, «In cantica», Sermo 8,II.5 en Leclercq, Talbot, Rochais (ed.), *Sancti Bernardi Opera omnia*, Roma 1968, I,38.

<sup>2</sup> Cf. nuestro estudio J.F. Herrera Gabler, *Cristo exaltado en la cruz. Exégesis y teología contemporáneas*, Pamplona 2012. Remitimos a ese trabajo para una presentación más detallada y extensa de los temas que aquí tratamos resumidamente.

<sup>3</sup> W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 2005, 180.

imagen comprende, se unen los efectos salvíficos de todo el misterio pascual: pasión, resurrección, ascensión y don del Espíritu Santo. Puede afirmarse con seguridad que el acento de la presentación joánica está puesto en el valor de revelación que posee la cruz. Así, no es de extrañar que *Dei Verbum* (n.17), a través de una referencia a Jn 12,32, pueda conectar misterio pascual y revelación:

Cristo instauró el Reino de Dios en la tierra, manifestó a su Padre y se manifestó a Sí mismo con hechos y palabras y completó su obra con la muerte, resurrección y gloriosa ascensión, y con la misión del Espíritu Santo. *Levantado de la tierra, atrae a todos hacia sí mismo, Él, el único que tiene palabras de vida eterna.*

Entre esos gesta de Cristo, el de la cruz posee un valor singular, tanto por su significatividad que manifiesta la identidad divina de Jesús (Jn 8,25.28) como por su eficacia atractiva, presente y escatológica. Otro texto del Concilio Vaticano II (*DH* 11) lo expresa así:

Al consumar en la cruz la obra de la redención, para adquirir la salvación y la verdadera libertad de los hombres, completó su revelación. (...) Su reino se establece dando testimonio de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantado en la cruz, atrae a los hombres a sí mismo.

La revelación se completa entonces, de acuerdo a este texto, con la consumación de la obra de redención en la cruz. Pero no con la cruz considerada como hecho histórico aislado (¿qué revelación habría sin la resurrección? ¿podría darse revelación sin el don del Espíritu?). En Jn, el camino a la confesión salvífica de la identidad de Jesús como el Unigénito del Padre tiene su comienzo en el misterio pascual, en la muerte de Cristo en la cruz comprendida y vivida desde su resurrección en la luz del Espíritu Santo.

Es claro: la cruz es un momento de revelación singularísimo. Pero: ¿puede separarse en la teología de Jn ese valor de revelación del «contenido» salvífico, de la donación que Dios hace de sí? ¿Está provista o no la cruz —más bien, la muerte en ella del Verbo encarnado como viene descrita por el cuarto evangelio— de una eficacia especial? ¿Tiene para Jn esa muerte un valor y significado salvífico como tal muerte? En resumen: ¿cómo es en Jn la relación entre *theologia gloriae* y *theologia crucis*?

En nuestro estudio sobre la exaltación en la cruz joánica al que hemos aludido, hemos podido hallar algunos elementos de interés en miras a una teología de la cruz como revelación salvífica, eficaz, que busque superar las posibles contradicciones entre *theologia gloriae* y *theologia crucis*, entre revelación y eficacia, pues, algunas de las presentaciones de la teología joánica, acentúan tanto la primera (Bultmann, J. Maquarrie y otros) que dejan de lado la segunda. Quisiéramos en este artículo presentar dos de esos elementos interesantes hallados. El primero, que trataremos en dos apartados (1.A y 1.B), consiste en mostrar como en Bultmann (y sus seguidores<sup>4</sup>) el valor

---

<sup>4</sup> Por brevedad solo aludiremos al pensamiento de Bultmann, aunque podrían considerarse también el de los teólogos o exégetas que lo han seguido en este aspecto de su pensamiento, como J.T. Forestell, U.B. Müller o M. Appold. Especialmente relevante para la interpretación de la cruz en Jn es G.C. Nicholson, *Death as*



salvífico de la cruz aparece disminuido al ser subsumido en la idea de revelación (1. *Theologia gloriae* «vs.» *theologia crucis*. A. Base de los planteamientos de R. Bultmann) y cómo los planteamientos del exégeta de Marburgo han ido siendo superados en la exégesis joánica (1.B. *Valoración crítica*). El segundo elemento de interés viene dado por la presentación de la teología de la exaltación joánica de un modo que nos parece más acorde con la teología católica tradicional que, desde la patrística, al considerar la presentación joánica del misterio nunca ha contrapuesto estos dos elementos, revelación y salvación (2. La cruz como revelación salvífica en Jn: *Theologia gloriae* «et» *theologia crucis*)<sup>5</sup>.

## 1. *Theologia gloriae* «vs.» *theologia crucis*

### A. Base de los planteamientos de Rudolf Bultmann

Es difícil subestimar la influencia de Bultmann en la exégesis y en los estudios joánicos en general<sup>6</sup>. Y para lo que aquí nos atañe, la tesis bultmanniana de que la muerte de Jesús en Jn no tiene un valor soteriológico ni se la considera un sacrificio expiatorio ha influido de tal manera que un autor como J. Dennis llega a hablar de un «paradigma de Bultmann (y Käsemann)» y de sus seguidores<sup>7</sup>. Por eso la interpretación de Bultmann requiere un análisis detenido.

Para Bultmann la muerte de Jesús en Jn deja a un lado toda eficacia expiatoria o sacrificial que ella pueda tener en cuanto tal muerte, concentrándose solo en una visión existencialista de la revelación que, aunque posee elementos ciertamente valiosos, acentúa demasiado unilateralmente el aspecto de revelación de la cruz, de modo que la *theologia crucis* (la significación salvífica de la cruz) queda como subsumida en la *theologia gloriae*. En palabras del autor:

«la idea de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio no juega papel alguno en Juan, y si lo hubiese tomado él de la tradición común constituiría dentro de él un elemento extraño»<sup>8</sup>.

---

*Departure. The Johannine Descent-Ascent Schema*, SBL Dissertation Series 63, Chico, California 1983. Remitimos al lector interesado a nuestro trabajo citado en la nota 2 para más detalles y referencias.

<sup>5</sup> Para la exégesis patrística de la exaltación en Jn vid. J.F. Herrera Gabler, «Los dichos de «ser exaltado» en los Padres de la Iglesia», *ScrTh* 45,1 (2013) 119-149.

<sup>6</sup> Vid. K. Scholtissek, *Johannine Studies: A Survey of Research with Special Regard to German Contributions*, CRBS 6 (1998) 229s. Hemos atendido especialmente a R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981 (original: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953); Id., *The Gospel of John*, Philadelphia 1971 (original: *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1951). CH.W. Kegley (ed.), *The Theology of Rudolf Bultmann*, London 1966. Vid. también obras de introducción a su teología: W. Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*, Minneapolis 1968 y —más reciente— el capítulo correspondiente en J.E. Wilson, *Introduction to Modern Theology: Trajectories in the German Tradition*, Louisville 2007. Sobre los puntos esenciales de su interpretación de Jn puede consultarse: S.P. Kealy, *John's Gospel and the History of Biblical Interpretation*, vol. 2, Lewiston NY 2002, 561-572.

<sup>7</sup> Cf. J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel: A Survey of Research from Bultmann to the Present with Special Reference to the Johannine Hyper-Texts*, CBR 4.3 (2006) 331-363, *passim*. Para la diferencia entre la cristología de la cruz en Bultmann y Käsemann cf. *ibid.*, 337s. Además de la obra de G.C. Nicholson ya mencionada, puede también considerarse dependiente de Bultmann al respecto, aunque en un grado diferente, el trabajo algo anterior de J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross*, Roma 1974.

<sup>8</sup> R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 472.

La muerte de Jesús en Jn no tiene —según el teólogo de Marburgo— un valor expiatorio. ¿Cómo llega a eso? Y ¿qué consecuencias tiene?

Su argumentación sigue los siguientes pasos<sup>9</sup>:

Lo primero que afirma es que la paradoja de la idea de revelación, vista por primera vez por Jn, radica en que en Jesús se encuentra Dios mismo y justamente en Jesús como un hombre en quien no se percibe nada extraordinario a no ser su atrevida afirmación de que Dios se encuentra en él. La idea de la revelación como aconteciendo en la figura humana de Jesús está, según Bultmann, lejos de Pablo. Pero Jn expresa claramente la paradoja. Presenta el hecho de que en Jesús se encuentra Dios de una manera, al parecer, llena de contradicción: por una parte, en frases que dicen que Jesús tiene la misma dignidad del Padre pero, por otra, que Jesús habla solamente obedeciendo a la voluntad del Padre y que no hace nada por sí solo<sup>10</sup>.

Un segundo paso de la argumentación de Bultmann es preguntarse: ¿Cuáles son las obras que realiza Jesús por encargo de Dios?, o ¿cuál es «la» obra? Porque en el fondo, según él, son una única obra (Jn 4,34 y 17,4)<sup>11</sup>.

En el kerygma de lo que el autor llama comunidad helenística, la muerte y la resurrección de Jesús son las acciones salvíficas, que, en cuanto que forman una unidad, podrían ser designadas como «la obra» de Jesús, aun cuando tal terminología no se encuentra ahí. Bultmann dice que si bien es verdad que para Pablo la encarnación pertenece al todo del acontecimiento salvífico, para Juan sin embargo, ésta es el acontecimiento salvífico decisivo. Mientras la encarnación se hallaría en Pablo subordinada al acontecimiento de la muerte, en Jn sucedería lo contrario. Con todo, Bultmann advierte —con razón— que vistas las cosas con mayor precisión, la encarnación (venida) del Hijo de Dios y su muerte (marcha) forman una unidad. Pero el autor afirma que en esta unidad, a diferencia de lo que ocurre en Pablo, el centro de gravedad no está en la muerte. Según él —y este es el punto que queremos discutir aquí— ésta *no tiene en Jn una extraordinaria significación salvífica*, sino que es la consumación de la obra que ha comenzado con la encarnación, la última prueba de la obediencia (Jn 14,31) bajo la que se encuentra la vida entera de Jesús<sup>12</sup>.

Para Bultmann, Jn en su presentación ha desarrollado en toda su amplitud el «obediente hasta la muerte» de Flp 2,8. De esta manera, la muerte de Jesús habría adquirido un doble aspecto en cuanto que, por una parte, es el cumplimiento de la obediencia y, por la otra, es la liberación de Jesús de su cometido y Jesús puede volver de nuevo a la *δόξα* que tenía en la preexistencia (Jn 6,62; 17,5). De ahí que según este autor, en el relato de Jn la crucifixión tiene desde un principio el valor de *ὑψωθῆναι* («ser exaltado»), que Bultmann considera una palabra ambigua; cf. Jn 3,14; 8,28; 12,32) y de

---

<sup>9</sup> Es en el párrafo 47 —«La revelación de la *δόξα*»— de su *Teología del Nuevo Testamento* donde Bultmann llega a esta conclusión.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, 467-469.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, 469.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, 470.

δοξασθῆναι («ser glorificado», cf. 7,39; 12,16.23; 13,31s; 17,1.5) mientras que falta la cruz y el «ser crucificado» paulino. En las palabras de Jesús que predicen su muerte han entrado ὑψωθῆναι y δοξασθῆναι en lugar de los términos ἀποκτανθῆναι («ser muerto») y σταυρωθῆναι («ser crucificado») de las predicciones de la pasión de los sinópticos. Naturalmente —dice Bultmann— el camino que lleva a la exaltación pasa por la muerte (12,24) y en ella se completa el sentido del envío de Jesús (12,27). Pero la muerte, según este exégeta, no es en Jn un acontecimiento que debería perder su carácter de catástrofe únicamente por medio de la resurrección consiguiente; más bien, por el contrario, la muerte misma es la exaltación. Pero esto significa a su juicio que la muerte de Jesús ha sido incluida bajo la idea de revelación. En ella actúa Jesús mismo como revelador y no es el objeto pasivo de un proceso divino de salvación. Juan no habla de πάσχειν («padecer») ni de παθήματα de Jesús. Se encuentra una vez aquel enigmático δεῖ pero no en la conexión δεῖ πάθειν («debe padecer») de Mc 8,31, sino como ὑψωθῆναι δεῖ («debe ser exaltado») en 3,14<sup>13</sup>. Así es como para Bultmann, la historia de la pasión de Juan presenta a Jesús no como padeciendo, sino como el que actúa, el vencedor.

Bultmann afirma que la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio de los pecados no es determinante para Jn y revisa algunos de los pasajes que podrían hablar contra esta tesis, tales como 1,29 («he aquí el cordero de Dios...») y algunos otros lugares tanto de Jn como de la 1 Jn<sup>14</sup>. Reconoce que la imagen del cordero pide que se piense en el sacrificio, pero para él nada exige que el evangelista haya tenido que ver este sacrificio únicamente en la muerte y que no lo haya podido contemplar, de acuerdo con su visión de conjunto, en la totalidad de la actuación de Jesús. Los textos como 1 Jn 1,7 («la sangre de Cristo... os purifica de todo pecado») o 1 Jn 2,2 y 4,10 son para Bultmann sospechosos de ser glosas redaccionales. Lo mismo piensa de pasajes como 6,53-56 ó 19,34<sup>15</sup>.

El teólogo de Marburgo intenta mostrar, como hemos dicho, que la muerte de Jesús no es una obra especial, sino que se halla dentro de la unidad que forma toda su actuación y debe ser entendida como su consumación. Argumentos en favor de esa postura serían el que Jn no narre la institución de la cena del Señor, cuya liturgia contiene la idea de sacrificio expiatorio en el ὑπὲρ ὑμῶν (por vosotros). Esa narración fue sustituida por el discurso de despedida. En él las palabras «por ellos (ὑπὲρ αὐτῶν) me santifico a mí mismo» de Jn 17,19 —que son una alusión clara a las palabras de la última cena y que presentan, de hecho, también para Bultmann, la muerte de Jesús como sacrificio— deben ser entendidas en un sentido más amplio, comprendiendo la muerte de Jesús en conexión con su vida, como consumación de su actuación<sup>16</sup>.

Ese último argumento de Bultmann, que es la vida o la actuación de Jesús en su conjunto la que es un sacrificio, es lo que indicaría Jn 10,36, que presenta a Jesús como

---

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 470s.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 471s.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, 472.

«a quien el Padre santificó y envió al mundo», y Jn 3,16 cuando dice «dio a su hijo unigénito», texto que no indicaría la entrega en la muerte sino el envío de Jesús<sup>17</sup>.

El que Jn tampoco hable de sacrificio por el perdón de los pecados es otro argumento de Bultmann<sup>18</sup>. El perdón no se obtiene en Jn por el sacrificio expiatorio de Jesús, sino por aceptar su servicio (13,10), servicio que consiste en que Él reveló a los suyos el nombre del Padre y transmitió a los suyos las palabras que el Padre le había dado (17,6.8). El perdón de los pecados, la limpieza, viene para Bultmann en la palabra, en la verdad. Eso sería lo que dice 15,3: «Vosotros ya estáis limpios por la palabra que os he hablado». Así entiende él el «por ellos me santifico a mí mismo» de 17,19, que continúa: «para que también ellos sean santificados en la verdad». Es lo que pide en 17,17: «Santifícalos en la verdad: tu palabra es la verdad»<sup>19</sup>.

Es así como Bultmann acaba su argumentación de que la muerte como sacrificio expiatorio en Jn no tiene papel alguno que jugar. Este planteamiento tiene algunas consecuencias.

Por un lado, si la muerte en la cruz es ya la exaltación y la glorificación de Jesús, la resurrección no puede ser un acontecimiento de una significación especial. Pascua, Pentecostés y Parusía no son tres acontecimientos diversos para Jn, sino uno y el mismo. No se trata de un suceso externo, sino interno: la victoria que Jesús consigue al hacer surgir en los hombres la fe al superar el escándalo. Ahora existe una fe que ve en Jesús la revelación de Dios, esa es la victoria de Jesús<sup>20</sup>.

Segunda consecuencia: los «acontecimientos salvíficos» en el sentido tradicional no juegan papel alguno en Jn; encarnación, muerte y resurrección de Jesús, Pentecostés y Parusía han sido desplazados o integrados en un único acontecimiento: la revelación de la ἀλήθεια (verdad) de Dios en la actuación terrestre del hombre Jesús y la superación del escándalo en la fe<sup>21</sup>.

Los desarrollos de estos planteamientos de Bultmann y la distancia que se puede tomar de la tradición cristiana quedan bien reflejadas, por ejemplo, en John Macquarrie, importante teólogo de la Iglesia nacional escocesa y profesor emérito en Oxford fallecido hace algunos años (2007) quién reflexionando sobre la exaltación en Jn, se preguntaba si la resurrección, la ascensión y la segunda venida de Jesús hacen falta en realidad<sup>22</sup>. Macquarrie distingue en la vida de Jesús que presenta el NT dos posibles

---

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*

<sup>18</sup> Aduce que ni en el c. 17 ni en todo el discurso de despedida se habla de perdón de los pecados. El único lugar donde se habla de ello es en 20,23, donde el tema es puesto en conexión con la plenitud de poderes de que disponen los discípulos para perdonar los pecados con una palabra del Resucitado. Jn promete el perdón de los pecados así, mediante la palabra de Jesús, o por medio de la verdad que comunica la palabra: «si vosotros permanecéis en mi palabra, sois en verdad discípulos míos, conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (8,31s), libres del pecado, como se dice a continuación (8,33s). Cf. *ibid.*, 473.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, 473-476.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 477.

<sup>22</sup> J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, London 1990, 122.

«finales»: un final A («el final feliz», *the Happy Ending*) donde el autor dedica algunas páginas al descenso a los infiernos, la resurrección, la ascensión y la segunda venida de Cristo; y un final B («el final sobrio», *the Austere Ending*) donde trata de la exaltación de Cristo según el cuarto evangelio de un modo que sugiere que los elementos del «final A» que acabamos de nombrar pueden no ser relevantes. Macquarrie deja la elección entre los dos finales al lector de su libro, manifestando que duda acerca de si ambos pueden ser compatibles teológicamente entre sí, pues, aunque «los dos tienen sus raíces en la Escritura, los dos conservan las verdades esenciales del cristianismo y pueden encontrar formas modernas de ser expresados»<sup>23</sup>, le parece que no se pueden combinar en una unidad inteligible.

¿Cuáles serán esas «verdades esenciales del cristianismo» que no incluyen la resurrección ni la Parusía? ¿No nos aleja demasiado de la tradición un pensamiento como este que, además, deja de lado cualquier valor soteriológico de la muerte del Señor, sea como sea que deba entenderse el significado sacrificial o expiatorio de la muerte del Señor?

## B. Valoración crítica

Afirmar que la muerte de Jesús no tiene en Jn un valor soteriológico ni se la considera un sacrificio expiatorio sino que solo puede ser entendida como una parte de la misión más general del revelador es una tesis que choca con varios escollos<sup>24</sup>.

En primer lugar, se aleja de la interpretación del cristianismo primitivo, que nunca dejó de atribuir a la muerte de Jesús por los hombres un significado soteriológico, a través de distintas expresiones o fórmulas. Algunas de esas expresiones características en el NT son las que expresan el «entregarse» o «ser entregado» (δίδωμι: Ga 1,4; 1 Tm 2,5-6; Jn 6,51; o παραδίδωμι: Rm 4,25; 8,32; Ef 5,2) de Jesús por otros o el «dar la vida» (τίθημι: Jn 10,11.15; 1 Jn 3,16) de Jesús por otros. Otras fórmulas son los «textos de ὑπέρ», que típicamente se construyen con Jesús o Cristo como sujeto, con el verbo morir (ἀποθνήσκω) y con la frase «por (ὑπέρ) nosotros» o «por nuestros pecados». Esa se encuentra en: 1 Ts 5,9-10; 1 Co 15,3; 2 Co 5,14.15; Rm 5,6.8 y 14,15; Jn 11,50.51 y 18,14. En Jn también hay que considerar 3,16 (δίδωμι) donde el sujeto es Dios y el «entregado» el Hijo unigénito.

En segundo lugar, Bultmann apoyaba sus tesis sobre la hipótesis de que Jn está muy imbuido de influencias provenientes del pensamiento gnóstico, de sus mitos y conceptos<sup>25</sup>. Por ejemplo, el mito gnóstico del liberador o del redentor, en el que se habla de una encarnación del preexistente y de su exaltación, prestaría el lenguaje conceptual a

<sup>23</sup> «Both, I think, can find roots in the scriptures, both conserve the essential truths of Christianity, both can find modern ways of being expressed, but I doubt if they can both be combined into an intelligible unity» (ibid., 412s.). Las mismas ideas en Id., *Christology Revisited*, London 1998. El autor se apoya en el pensamiento de Bultmann. Cf. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 471.

<sup>24</sup> En nuestra descripción del cambio que está viendo la exégesis joánica en el tema de la muerte de Jesús en Jn nos apoyamos en J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel: A Survey of Research from Bultmann to the Present with Special Reference to the Johannine Hyper-Texts*, CBR 4.3 (2006) 331-363.

<sup>25</sup> R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 226-236.

la cristología de Juan<sup>26</sup>. Hoy sin embargo, la mayoría de los exégetas considera en gran parte superada la interpretación que exagera el valor de esa influencia gnóstica<sup>27</sup>.

Otro elemento a considerar es que Bultmann no interpreta Jn tal y como nos ha llegado. Es conocida la hipótesis bultmanniana de que un «redactor eclesiástico», con una visión teológica distinta de la que tenía el evangelista, añadió material al evangelio original. Esa diferencia en la teología del redactor con la del evangelista se manifestaría también en la comprensión de la muerte como sacrificio por los pecados. Y eso lleva a Bultmann a valorar muy distintamente, o incluso dejar de considerar válidos para la interpretación, algunos pasajes que no se adecuan a lo que él tenía por el evangelio original. Brown ha criticado esa metodología crítico-redaccional de Bultmann señalando que «una suposición mucho más probable es que el que se haya tomado el trabajo de añadir cosas al trabajo del evangelista estaba de acuerdo substancialmente con él y era de una misma comunidad de pensamiento»<sup>28</sup>.

En efecto, eso parece más probable y no conlleva las distorsiones subjetivas y circulares de lo que en realidad es la teología joánica. El que Bultmann vea la idea de la muerte de Jesús como absorbida dentro de la idea de revelación, y que entienda que la salvación en Jn es por la vía de la revelación y no por un acto expiatorio en la cruz<sup>29</sup>, en parte se debe (y en parte provoca) a dejar de lado los textos de Jn que permiten sostener esa visión, como son los que hablan de una muerte *por* (ὕπερ, en favor de) los demás o de los hombres, apartándolos por no pertenecer al evangelio original, asignándolos a la mano del redactor eclesiástico posterior.

Si bien en Käsemann el problema metodológico es distinto, pues se trata de dar prioridad al tema de la gloria de Cristo de principio a fin<sup>30</sup>, la comprensión que tiene de la naturaleza del ministerio de Jesús y de su muerte como cumplimiento de su misión y regreso al Padre es idéntica a la de Bultmann, y tampoco da importancia a los textos que puedan presentar la muerte de Jesús de otra manera<sup>31</sup>.

No pretendemos resumir aquí el pensamiento de todos los seguidores de Bultmann en esta manera de ver la muerte de Jesús en Jn. Baste con señalar que, en general, esos autores continuaron con el planteamiento de base de esos dos exégetas, aunque

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 229.

<sup>27</sup> Vid. por ejemplo R.E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, c. 4 y R. Schnackenburg, *Evangelio según San Juan*, 470-485, que recogen abundante bibliografía. Sobre el supuesto gnosticismo de Juan fueron decisivos los estudios de F.-M. Braun. Como afirmó Raymond Brown en una reseña que hizo de su *Jean le Théologien* (París 1966): «Braun's study should serve as a long overdue funeral service for the theory of Gnostic patronage of John» (CBQ 4(1960) 219-222).

<sup>28</sup> R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, 367 cit. en J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel*, 334.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 335s.

<sup>30</sup> Vid. nota 24.

<sup>31</sup> Käsemann sólo considera un texto de ὕπερ (Jn 6,51b-58) y lo desecha como proveniente de la mano del redactor y claramente no joánico. Cf. *ibid.*, 339.

intentaran relacionar más que ellos la muerte de Jesús con la soteriología del evangelio<sup>32</sup>. Sin embargo, ninguno de ellos da suficiente cabida a los textos que aluden a la muerte de Jesús como sacrificio o con efectos soteriológicos. Por ejemplo, U.B. Müller prácticamente ignora los textos de ὑπέρ, salvo cuando dice que, aunque 10,11.15 («El buen pastor da su vida *por* sus ovejas. (...) doy mi vida *por* las ovejas») habla del significado salvífico de la muerte de Jesús, lo que se tiene es en realidad un texto tradicional, que «no ha recogido la verdadera teología joánica»<sup>33</sup>. G.C. Nicholson también deja de lado los textos que pudieran presentar la muerte de Jesús en términos de sacrificio y expiación. Por ejemplo cuando dice: «el evangelio no está determinado por las categorías de sacrificio y expiación. Ese lenguaje aparece en algunos lugares, pero el evangelista no hace nada con ello»<sup>34</sup>. Nicholson justifica esa toma de posición con un resumen de la evolución de las explicaciones sobre la muerte de Jesús en Jn, pero la selección que hace de los autores puede contribuir a dar la impresión de que existía unanimidad entre los exégetas en considerar que la muerte de Jesús no tiene un rol en Jn<sup>35</sup>.

El razonamiento de Nicholson para dejar de lado conscientemente los textos de ὑπέρ parece un buen ejemplo de la circularidad y subjetividad de la que hablaba poco antes. Consiste en decir: (1) la teología del sacrificio y expiación son extrañas a Jn; (2) los textos de ὑπέρ (y también Jn 1,29) se originan en esa interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio; luego (3) esos textos son elementos extraños a la comprensión real que el evangelista tenía de la muerte de Jesús. La cosa que Nicholson no resuelve —a pesar de declarar que su intención es la de «permitir que el evangelio de Juan hable con una voz joánica»— es que esos textos *sí* aparecen de hecho en Jn y, como dice Dennis, debería dárseles una cabida adecuada e integrarlos en la visión de conjunto del evangelista<sup>36</sup>.

Además del trabajo de F.-M. Braun que ya en 1966 criticaba las ideas de Bultmann buscando acercar la visión de Jn a la más tradicional del cristianismo primitivo de ver la muerte como sacrificio, ha habido otros intentos más recientes de pedir que no se subraye «tanto» la *theologia gloriæ* que se la contraponga a la *theologia crucis*. Mencionaremos algunos en los párrafos que siguen.

Th. Müller criticó la concepción de Bultmann en la que la salvación aparece como reducida a la mera experiencia subjetiva o existencial<sup>37</sup>. Esa concepción de salvación es a su juicio lo que lleva a Bultmann a decir que la muerte de Jesús no tiene un valor

---

<sup>32</sup> Dennis nombra entre ellos a Forestell, U.B. Müller, M. Appold y a G.C. Nicholson. Cf. *ibid.*

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, 342.

<sup>34</sup> Cf. G.C. NICHOLSON, *Death as Departure*, 2.

<sup>35</sup> Nicholson menciona los aportes de Bultmann, Forestell, Richter, Käsemann, del alumno de éste último, M. Appold, y de U.B. Müller, pero no menciona allí a ninguno de los críticos de este aspecto de la teología de Bultmann anteriores a 1983, como F.-M. BRAUN, Th. Müller ó G. Dellling (cf. G.C. NICHOLSON, *Death as Departure*, 4-9).

<sup>36</sup> Cf. J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel*, 348.

<sup>37</sup> Th. Müller, *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium. Eine exegetische Studie, zugleich der Versuch einer Antwort an Rudolf Bultmann*, Zürich 1961.

salvífico objetivo. Y para Müller la revelación y la salvación por expiación vicaria no son dos soteriologías incompatibles en Jn, sino que son complementarias<sup>38</sup>.

Esa misma senda de Müller es la que siguieron claramente autores como Grigsby y Turner<sup>39</sup>, y otros<sup>40</sup>. Básicamente, para decir que el evangelista sí comprendía la muerte de Jesús en términos de expiación y que la eliminación del pecado estaba directamente ligada a los beneficios de su muerte, Grigsby se basa en la presentación de Cristo como víctima pascual (1,29; c.19), como figura de Isaac en la teología del «Akedah» (1,29; 3,16; 19,14.29.36) y en Cristo como la fuente de agua que limpia (13,10; 19,34). Turner, por su parte, afirma que no hay duda de que para Jn «la cruz es la revelación suprema del amor de Dios»<sup>41</sup>, pero lo es precisamente «porque el evangelista cree que allí, en su Hijo, Dios se ocupó definitivamente del pecado del hombre»<sup>42</sup>. El pasaje más importante para sostener eso sería a su juicio 1,29-34, que según afirma el propio Turner, es una parte de los cc. 1 y 2, que tienen un valor programático en el conjunto de Jn, y porque ese pasaje es el primer testimonio sobre Jesús, y que entonces, como el prólogo, el resto de Jn debe leerse a través de él. Le parece que 1,29 es un umbral para la comprensión joánica de la cruz<sup>43</sup>.

Otro autor que intenta mostrar que Jn voluntariamente incorpora los elementos tradicionales de la comprensión de la muerte de Jesús como expiación es Dietzfelbinger, que se apoya especialmente en los textos de ὑπέρ y en la presentación de Jesús como Cordero de Dios. Este autor reconoce también la caracterización joánica de la muerte de Jesús como elevación al Padre y glorificación, como un paso hacia la gloria del Padre<sup>44</sup>. Su explicación de por qué Jn habría incorporado visiones diferentes (pero no contradictorias) del significado de la muerte de Jesús en Jn es que le habría parecido, a Jn, que la visión tradicional no era completamente suficiente, pues para Jn y su comunidad Jesús no era sólo una ofrenda en expiación en la cruz, sino también la resurrección y la vida, el glorificado que volvía al Padre<sup>45</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel*, 350.

<sup>39</sup> B.H. GRIGSBY, *The Cross as an Expiatory Sacrifice in the Fourth Gospel*, *JSNT* 15 (1982) 51-80, M. TURNER, *Atonement and the Death of Jesus in John—Some questions to Bultmann and Forestell*, *EvQ* 62.2 (1990) 99-122.

<sup>40</sup> Dennis incluye, además de Braun, a H.K. NIELSEN, *John's Understanding of the Death of Jesus*, en J. NISSEN-S. PEDERSEN (eds.), *New Readings in John: Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel*, *JSNTS* 182, Sheffield 1999, 232-254 y a W. LOADER, *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues*, Frankfurt am Main 1992 (cf. J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel*, 350).

<sup>41</sup> M. TURNER, *Atonement and Death of Jesus*, 121.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, 121s. y J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel*, 351. A una conclusión similar llega J. Zumstein, que ve el significado salvífico de la muerte en Jn expresado en una inclusión simétrica entre Jesús como cordero de Dios (1,29) y 19,37 y todo el c. 19 con su simbolismo e imagería pascuales, que hacen que, aunque no haya un referente explícito de «cordero de Dios», haya una alusión clara a la pasión. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'interprétation johannique*, 2120.

<sup>44</sup> C. DIETZFELBINGER, *Sühnetod im Johannesevangelium?*, en J. ÄDNA S.J. HAFEMANN-O. HOFIUS (eds.), *Evangelium-Schriftauslegung- Kirche*, Göttingen 1997, 67.76, cit. en J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel*, 353.

<sup>45</sup> C. DIETZFELBINGER, *Sühnetod im Johannesevangelium?*, 75, cit. en J. DENNIS, *Jesus' Death in John's Gospel*, 353.



En los últimos años, por último, han aparecido algunos trabajos que también se separan conscientemente de la concepción de Bultmann y de Käsemann, hechos por exégetas que opinan que Jn no sólo comprende la muerte de Jesús como un evento de satisfacción vicaria o de expiación, sino que consideran que esa comprensión es lo central para entender la soteriología del cuarto evangelio<sup>46</sup>.

Aunque la postura de esos autores recientes debe ser examinada cuidadosamente, pues no parece que esa visión de la muerte de Jesús como sacrificio sea «lo central» en Jn, sí cabe pensar que se le deba dar una mayor cabida.

Resulta claro que la exégesis actual atribuye cada vez más un valor soteriológico a la muerte de Cristo en Jn. Es lo que ha pedido Oscar Cullmann cuando afirma:

Hay que superar el prejuicio según el cual la idea de la muerte expiatoria habría sido enteramente relegada a un segundo plano en Juan, siendo sustituida por la de la glorificación. Basta recordar, por ejemplo, el relato de Jn 2,19ss. y la explicación que el mismo autor da sobre el templo (...) y sobre todo el dicho de Jn 3,14 relativo a la elevación de Cristo (sobre la cruz)<sup>47</sup>.

Esa elevación (exaltación) de Cristo sobre la cruz, de la que habla Jn 3,14 (y otros textos relacionados de Jn: 8,28, 12,32) a la que se refiere Cullmann, si es interpretada partiendo del texto canónico —Jn tal como lo conocemos— y sin dejar de lado algunos textos por ser contrarios a una «teología joánica» preconcebida, es lo que nos llevará a no oponer gloria y cruz o a subsumir a la segunda en la primera. Jn intenta, precisamente a través de los textos de «ser exaltado», atribuir un valor teológico (cristológico y soteriológico) precisamente a la muerte de Cristo en la cruz (y no a la ascensión o a la glorificación en general), siempre dentro de la unidad del misterio pascual. Es lo que intentaremos mostrar en la siguiente parte de este artículo.

## **2. La cruz como revelación salvífica en Jn: *theologia gloriae* «et» *theologia crucis***

Como hemos venido anticipando, en el cuarto evangelio, a través de la imagen teológica de la exaltación, se presenta la cruz como un signo revelador de salvación y esa salvación es comprendida como un «dar la vida» a los creyentes (cf. Jn 3,15). A través del análisis de los textos bíblicos que emplean esa imagen de exaltación en la cruz, intentaremos explicarlo a continuación, procurando señalar cómo la revelación

---

<sup>46</sup> Vid. R. METZNER, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, WUNT 122, Tübingen 2000, para quien 1,29 es una tesis central de Jn; la aparición del pecado al principio (1,29) y al final (2,23) de Jn es lo que revela su función constitutiva, de tal modo que todos los textos sobre la muerte de Jesús en el cuarto evangelio deben ser leídos bajo esa luz de 1,29, y especialmente los textos de ὑπερ; TH. KNÖPPLER, *Die theologia crucis*, que con una visión similar a la de Metzner defiende que Jn sí tiene una *theologia crucis* y que la muerte de Jesús tiene un significado soteriológico específico; y, por último: J. Frey, *Die «theologia crucifixi» des Johannesevangeliums*, en A. DETTWILER-J. ZUMSTEIN (eds.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen 2002, 169-238.

<sup>47</sup> Vid. O. CULLMANN, *Cristológia del Nuevo Testamento*, Salamanca 1998, 125. Cullmann interpreta Jn 3,14 en unión con 3,16 y explica sentido del verbo «dar» como «entregar» a la muerte. Profundizamos en este argumento en la sección siguiente de nuestro artículo.

de la cruz no es opuesta sino que hasta se funda en la eficacia salvífica de la muerte en cruz del Verbo encarnado. Sigamos el análisis de los textos<sup>48</sup>.

La primera vez que el lector del cuarto evangelio se encuentra con el verbo ὑψοῦν («ser exaltado») es en Jn 3,14: «Igual que Moisés levantó la serpiente en el desierto (Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν ἐρήμῳ), así debe ser levantado el Hijo del Hombre (οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) para que todo el que crea tenga vida eterna en él (ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον)». El paralelismo con el alzamiento de la serpiente referido en Nm 21,8s explica el sentido en que se debe entender la oración principal (el modo en que debe ser levantado el Hijo del Hombre). Se establece así una relación cercana entre lo que Moisés hizo con la serpiente y con lo que le deberá suceder al Hijo del Hombre. Se trata de un paralelismo que por el οὕτως («así también») se extiende también al v.15: así como los israelitas miraban a la serpiente elevada para quedar sanos, *así también* el que cree en la revelación de Dios que tiene lugar en la cruz tendrá vida eterna (v.15).

El pasaje contiene evidencia significativa de que hay cierta equivalencia entre ὑψωθῆναι y σταυρωθῆναι «ser crucificado» y, con W. Thüsing, pensamos que la analogía con la serpiente de bronce estaría privada de plasticidad si no se estuviera hablando primariamente de la crucifixión sino de la ascensión a los cielos. Juan no busca hacer una explicación alegórica del texto de Nm, sino que lo usa como una imagen unitaria y simple, cuyos elementos esenciales son los siguientes:

1. Que haya sido construida una imagen en bronce de la serpiente.
2. Que esa imagen se sujete a una pértiga o palo, insignia o σημεῖον (también signo) para los LXX.
3. Que la imagen deba ser mirada y que el efecto salvífico (la vida: «καὶ ἔζη») se obtenga de ese mirar. La acción de mirar a la imagen de bronce debe entenderse como un acto de fe en el poder de Dios.

Para el lector del pasaje, el ὑψωθῆναι joánico trae a la mente la crucifixión de Jesús<sup>49</sup>. Lo propio del concepto de exaltación en relación a la crucifixión consiste —como el «sujetar al palo» la imagen de bronce en Nm 21 para hacerla visible— en que hace que, de alguna manera, se pueda «mirar» a Jesús, de modo que se puede también creer en él y el creyente puede recibir la vida eterna. Profundicemos en esta cuestión un poco más.

---

<sup>48</sup> Remitimos al estudio citado en la nota 2 para una presentación más detallada y extensa de los temas que aquí tratamos. Para facilitar la lectura, hemos disminuido el número de las referencias. Baste con señalar que nos basamos sobre todo en el análisis exegético de W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Iesu im Johannesevangelium*, Münster, 19702 y de F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998; *The Johannine Son of Man*, Roma 1978 y su «The Johannine Son of Man Revisited» en G. VAN BELLE- J.G. VAN DER WATT- P. MARITZ (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, Leuven University Press, Leuven 2005, 177-202.

<sup>49</sup> La resurrección y la ascensión a los cielos están de algún modo incluidas en lo que se quiere decir, pero no como una imagen visible.

A través de la conjunción γάρ del v.16 («Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito...») existe también una relación clara entre Jn 3,14 y 3,16. Hay detrás como una pregunta: ¿cómo se puede obtener la vida eterna a través de la fe en el Exaltado? y la respuesta: en él se muestra el amor de Dios<sup>50</sup>. La conexión entre 3,14s y 3,16 se ve asimismo reflejada en el hecho de que ambas afirmaciones acaban con una frase final semejante: «para que (ὅνα) los que crean... tengan vida eterna». La exaltación del Hijo del Hombre (v.14) y la donación del Hijo por el Padre (v.16) están puestas en paralelo a través de esas frases con ὅνα. Si bien su contenido no es el mismo, sí indican al menos una misma dirección. Que el Padre «entregue» al Hijo, no sólo significa que lo envíe a la tierra (en la encarnación). Se trata más bien de que, ya desde el comienzo, la encarnación conduce a la exaltación en la cruz.

El hecho de que en Jn 3,16 ἔδωκεν (aoristo activo de δίδωμι, «entregar») signifique «envió» es un caso singular en Jn (sólo en 14,16 hay algo parecido). Por ello la palabra debe contener un matiz especial. En δίδοναι está el momento del don. El Hijo unigénito es donado a los hombres. Dada la conexión conceptual con el v.14 se hace patente que lo decisivo en ese acto de donación, el hecho desde el que procede la salvación, es precisamente el ὑψωθῆναι. La entrega a la muerte no sólo está incluida en la donación, sino que es lo principalmente significado.

Y así, el significado de δοθῆναι (ser entregado) está determinado por el de ὑψωθῆναι. Y también en sentido inverso, ὑψωθῆναι está determinado por el de δοθῆναι, pues es poco probable que ὑψωθῆναι contenga algo que esté fuera del área de significado de δοθῆναι. Así como puede hablarse de una entrega del Hijo a la muerte, pero no de una entrega a la resurrección o ascensión, el ser exaltado consiste en la crucifixión, de modo que el sentido primario de ὑψωθῆναι es, pues, la crucifixión. En Jn 3,14 se menciona aquello que será visible para los que crean: la crucifixión de Jesús como signo de salvación. En ese signo de salvación se revela el amor del Padre al mundo, como se dice en el v.16. Ser exaltado y ser entregado pueden vincularse en estas expresiones paralelas porque ὑψωθῆναι tiene un carácter de revelación. Revela el amor que se esconde tras la entrega del Hijo.

Pero ὑψωθῆναι no es meramente un sinónimo de «ser crucificado». Encierra, como hemos señalado, una imagen teológica, pues la palabra ofrece al evangelista la posibilidad de expresar con ella algo más, que irá siendo aclarado por Jn a sus lectores en la medida que se avance en la lectura del evangelio<sup>51</sup>.

El segundo pasaje donde el lector encuentra el verbo ὑψοῦν es en Jn 8,28: «Les dijo por eso Jesús: —Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre (ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) entonces conoceréis que yo soy (τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι)». Aquí el cambio de sujeto hace pensar también que se habla de la cruz. En este versículo, como los autores de esa «exaltación» son presentados como adversarios del

<sup>50</sup> Ahonda en la cuestión el v.17, también unido con γάρ.

<sup>51</sup> Seguimos en esto el planteamiento general de F.J. Moloney «I now approach the text of the Fourth Gospel as a whole literary utterance that must be read from start to finish, allowing the cumulative impact of the reading experience to determine interpretation», F.J. Moloney, «The Johannine Son of Man Revisited» en G. Van Belle- J.C. Van Der Watt- P. Maritz (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, Leuven University Press, Leuven 2005, 177-202, 201.

que será levantado, sólo cabe pensar en la muerte de éste por aquellos. Parece claro que cuando lea lo de «hayáis levantado», el lector pensará ante todo en la muerte de Jesús. Y como el autor de la exaltación no es el Padre, no basta sin más con decir que esa muerte violenta podría ser también descrita como exaltación en cuanto que, desde la crucifixión, el Padre toma a Jesús en su gloria. Por esa razón, el significado dominante parece ser más bien, otra vez, el de «matar» o «crucificar» y la consecuencia de ese «haber levantado» (ὑψώσητε) es el conocimiento del ἐγώ εἰμι y de la completa dependencia de Jesús respecto del Padre (que también es explícita en Jn 8,28b)<sup>52</sup>. Entonces, la respuesta a la pregunta «¿quién eres?» (de Jn 8,25) es la promesa de que los que interrogan a Jesús conocerán su completa dependencia, su relación de absoluta entrega a la voluntad del Padre (y con ello sabrán también quién es), y esto, por cierto, por medio de la crucifixión.

Por otra parte, el texto de Jn 19,37 («...mirarán al que traspasaron») puede servir como importante contribución para interpretar 8,28. Ambos pasajes tienen la misma estructura, pues tienen el mismo sujeto, los que llevaron a Jesús a la muerte, y en los dos pasajes éstos dirigen su mirada hacia Jesús. «Conocer» y «mirar» parecen estar aparentemente en la misma dirección. La pregunta, ahora, es si la mirada al traspasado de 19,37 tiene un significado de salvación o de condena. El texto citado de Za 12,10 no contiene, desde luego, un anuncio de condena, sino de salvación. Del mismo modo, también en Jn 19,34s<sup>53</sup> se da testimonio del hecho relatado, y con tanto énfasis que es casi obligado concluir que se trata de lo más importante que el Evangelio quiere proclamar: el significado salvífico de la muerte de Jesús.

Si el acontecimiento de 19,34 tiene un significado salvífico, se debe aceptar también que la mirada al que traspasaron (v.37) tiene el mismo sentido. Mientras el evangelista ve cómo la gente mira al que traspasaron, ve con ellos o a través de ellos, que los que crean mirarán a la cruz. Los que oyen o leen su evangelio, «miran» el evento salvífico de la cruz a través de su testimonio y así alcanzan la fe (v.35b). Entonces: en la historia joánica de la pasión, los pasajes de ὑψωθήναι están relacionados —a través de la misma estructura de 8,28 y 19,37— con el relato de la muerte de Jesús. La relación es tan estrecha que resultaría incomprensible la exaltación joánica sin tener en cuenta 19,34ss<sup>54</sup>. Pero volvamos «atrás» en el evangelio, siguiendo el orden en que se presenta la «información» sobre ὑψωθήναι al lector. Hasta ahora, hemos estudiado aquí lo que conoce hasta el capítulo 8 del evangelio y los pasajes que complementan esa experiencia de lectura y, si resumimos, el lector de Jn ya sabe que la contemplación del exaltado en la cruz incluye la revelación de la identidad de Cristo como completamente dependiente del Padre, revelación que da la vida a través del don del Espíritu (19,30.34 en relación a 7,39 y el entorno de Jn 3,14). Para no extender demasiado este análisis no detallamos el aspecto sacramental de este don de vida, que es de sobra conocido

<sup>52</sup> Jn 8,28b: «...y que nada hago por mí mismo, sino que como el Padre me enseñó así hablo».

<sup>53</sup> Jn 19,34s: «Uno de los soldados le abrió el costado con la lanza. Y al instante brotó sangre y agua. El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis».

<sup>54</sup> El texto de 19,34ss también trae luz sobre 3,14ss, pues en 19,35 y en 3,15 se trata de la misma fe. La mirada al que ha sido levantado, que se debe presuponer en 3,14, es la mirada de fe hacia el que cuelga de la cruz, de cuyo costado fluye sangre y agua.

y cuya presencia en el texto resulta evidente tanto en el diálogo con Nicodemo que precede inmediatamente a Jn 3,14 como en el agua y sangre que brotan del costado de Cristo en la escena de la crucifixión (cf. Jn 19,34). Sigamos ahora con el último texto en que aparece el verbo ὑψωθῆναι.

El tercer *lifted-up saying* es Jn 12,32: «Y yo, cuando sea levantado de la tierra (καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς), atraeré a todos hacia mí (πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν)». Para la comprensión del significado del verbo, se cuenta con la ayuda especial del propio evangelista: nos ha dejado un comentario en el v.33, por el cual el ὑψωθῆναι del versículo anterior debe leerse en referencia al modo específico de la muerte de Jesús, es decir, a la crucifixión: v.33: «Decía esto señalando de qué muerte iba a morir». En Jn 12,34 (donde se vuelve a usar ὑψοῦν) la multitud entiende también ese término en el sentido de muerte, en oposición a la permanencia eterna del Mesías.

El efecto de esta exaltación queda expresado con el «atraeré a todos». A través de la sintaxis, el ser exaltado y el atraer están puestos muy cerca uno de otro, de modo que pueden ser abarcados con una mirada. Se quiere dejar impresa la imagen de que Jesús, colgando de la cruz, atrae a todos y de que él domina desde la cruz. Según esto, dirá Thüsing, el v.33: «Decía esto señalando de qué muerte iba a morir (ποῖῳ θανάτῳ)», significa también y sobre todo: «qué significado salvífico tendría su muerte». Para ver el significado de la expresión «sobre la tierra» (ἐκ τῆς γῆς) dentro de la frase «cuando sea levantado de la tierra», podemos apoyarnos en el posible paralelismo de esa fórmula con unas palabras contenidas en Jn 13,1 («...como Jesús sabía que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre...»). Es posible que la «tierra» de 12,32 tenga un significado similar al de «mundo» en ese pasaje, y que el «pasar» (μεταβαίνειν) de 13,1 incluya entonces con seguridad la muerte de cruz. Ser levantado ἐκ τῆς γῆς parece significar, pues, como 13,1, que Jesús deja la tierra. En este sentido resulta además significativo el que en 12,32 falte la expresión «al Padre» (πρὸς τὸν πατέρα). Es que en esta imagen gráfica del ser exaltado, el camino de Jesús al Padre sólo se contempla hasta la cruz. Si el ir al Padre está de algún modo incluido en el concepto de exaltación es otra cuestión. En todo caso, en la imagen visible o «mirable» de la exaltación no se contiene ni la resurrección ni la ascensión. No sería conforme al discurso joánico hablar de una «exaltación al (hacia el) Padre». En realidad, el paralelismo con 13,1 sólo está en que la exaltación implica un distanciamiento de la tierra: no está referida al cielo, ni es un movimiento hacia el cielo o ascensión<sup>55</sup>; antes bien, es una elevación de la tierra y sobre la tierra<sup>56</sup>.

¿Por qué ha incluido el evangelista la expresión ἐκ τῆς γῆς ahí? La respuesta de Thüsing es interesante: se crearía con ello una condición para el «atraeré a todos hacia mí» de Jesús, en el sentido de entender que la atracción de la gente («todos») no es hacia el Jesús que vive en la tierra sino al que vive junto al Padre, en el cielo. Esa idea, advierte Thüsing, es la que ha movido a algunos comentaristas (por ejemplo, a Schnackenburg) a pensar que ὑψωθῆναι debía ser considerado como la exaltación al

<sup>55</sup> Cf. el capítulo 2 de nuestro estudio ya citado en la nota 2, donde se analizan las opiniones de quienes piensan que la exaltación sí equivale primariamente a la ascensión. Entre ellos están Bultmann y Nicholson (que parten de los presupuestos que hemos expuesto y criticado en la primera mitad de este artículo).

<sup>56</sup> Cf. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, 25.

cielo, o bien, a ver la exaltación al cielo como un segundo contenido de la palabra<sup>57</sup>. No lo piensa así, en cambio, Thüsing, para quien la ausencia de la expresión «al Padre» (πρὸς τὸν πατέρα) y, antes de eso, el significado de ὑψωθῆναι como crucifixión —inferido de 12,34; 8,28 y 3,14—, muestran que la cruz debe tener un rol crucial en el «atraer» del Jesús que vive junto al Padre, y que la formulación de 12,32 ha sido elegida a causa de ese rol crucial. Ese rol consiste para el autor en el hecho de que Jesús glorificado atrae a los creyentes primero hacia su cruz, y sólo a través de la cruz los atrae a su gloria.

La idea, por lo tanto, va más allá de la imagen del crucificado que sirve de base al concepto de exaltación. Se trata de que la gente que está en la tierra sea atraída tanto a la cruz de Jesús como a su gloria. Pero eso requiere que el crucificado se distancie de la tierra. Ese es el presupuesto, la condición, que crea el ἐκ τῆς γῆς para el «atraer hacia sí». Por eso la imagen de la exaltación, es decir, de la crucifixión, puede ser retenida aunque la idea vaya más allá de ella. El crucificado, levantado ἐκ τῆς γῆς, es el punto de unidad que deja ver conjuntamente el atraer a la cruz y el atraer a la gloria.

¿Cómo debe ser concebido ese atraer? Debe serlo como el reinar o dominar de Jesús según lo que dice 18,37: «...Tú lo dices: yo soy rey. Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad escucha mi voz». De acuerdo con la explicación de Thüsing, Jesús es rey pues da testimonio de la verdad (lo que corresponde a la «enseñanza» del Padre de 6,44s), y porque todo el que es de la verdad (el que atraído por el Padre, se decide por esa atracción y así adquiere el nuevo origen «de la verdad») oye su voz. Ese «oír» la voz de Jesús corresponde al oír y aprender del Padre de 6,45, y es idéntico al creer de 3,15s, como éste a su vez late en el ser atraído de 12,32.

En todo caso, la afirmación «todo (πᾶς) el que es de la verdad escucha mi voz» debe entenderse en el mismo sentido que el πᾶς de 3,15s y que el πάντας de 12,32. El que 18,37 significa lo mismo que 12,32 se confirma al considerar otros pasajes posteriores de Jn, como la pregunta de Pilato a los judíos en 18,39, el pasaje del *ecce homo* y el del *titulus crucis*. En el primero (Jn 18,39) Jesús es descrito sencillamente como «el rey de los judíos», a diferencia de Mc 15,12. Esa caracterización no es atenuada o matizada en lo que sigue del relato de la condena de Jesús, sino que conserva el mismo énfasis (cf. 19,14s). La escena de las burlas en Jn no está puesta, como en Mc y Mt, inmediatamente antes de que se conduzca a Jesús a la crucifixión (Mc 15,20), sino que se sitúa en el contexto del pasaje de Pilato (19,1-3). La afirmación de la realeza de Jesús de 18,37 y su eco en boca de Pilato («¿O sea, que tú eres Rey? Jesús contestó: —Tú lo dices: yo soy Rey») tiene gran intensidad por el hecho de que Jesús es presentado ante el pueblo coronado de espinas y vestido de púrpura. En la escena del *ecce homo* de 19,5 esa intensidad es llevada al extremo<sup>58</sup>. Aquél que lleva su encarnación, su ser hombre, hasta este abajamiento extremo, es por eso mismo el rey.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, 25 n. 53.

<sup>58</sup> Thüsing recuerda aquí la conocida afirmación de Bultmann sobre ese pasaje: «Hier zeigt sich «das ὁ λογὸς σαρκὶ ἐγένετο... in seiner extremsten Konsequenz»» (cf. *ibid.*, 30).

Esta línea se completa con el pasaje del *titulus* de Jn 19,19-22. Los tres idiomas de la inscripción señalan el significado universal de esta realeza judía. Pilato rehúsa la propuesta de cambiar la inscripción. Contra todo intento de mitigarlo, el título de rey de Jesús permanece con toda claridad sobre la cruz, marcándola como trono de este rey. Así, dice Thüsing, el lector de Jn aprende de labios de Jesús sufriente la enseñanza que se le debía dar sobre el reinar del glorificado, porque entenderá que el glorificado reina como el crucificado y que la cruz es fundamento de su reinar y lo revela<sup>59</sup>.

El reinar del glorificado: esa es la glorificación de Cristo. Su exaltación, palabra con un significado más restringido en Jn, es la imagen teológica de la subida al trono, de la entronización (y no de todo el reinar). La idea de la cruz como revelación salvífica que venimos intentando perfilar en este trabajo, explicando los pasajes de Jn que hablan de exaltación, no quedaría completa sin atender también a la relación que en Jn presenta la exaltación del Hijo del hombre con su glorificación. Es una relación que proviene —posiblemente— ya del mismo origen del que Juan pudo haber recogido la imagen. En efecto, la mayoría de los exégetas están de acuerdo en considerar que el autor de Jn conocía una cristología de la exaltación anterior a su evangelio<sup>60</sup> y la aplica (como ya hemos explicado: a través de la imagen tipológica de la serpiente, etc.) a la cruz.

También se reconoce un trasfondo isaiano en los dichos de exaltación del cuarto evangelista<sup>61</sup>: la versión de los lxx combina en Is 52,13 los verbos exaltar y glorificar, predicados del Siervo de  $\psi\omega\eta$  ( $\psi\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  και  $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  σφόδρα). Juan pudo reinterpretar esa idea de exaltación y glorificación aplicándola a la cruz.

Dada la importancia de la idea de glorificación y su conexión con la de revelación, explicaremos esta relación en Jn en las siguientes páginas, con las que se irá cerrando nuestra presentación de la teología de la cruz como revelación en Jn.

El concepto joánico de  $\delta\acute{o}\zeta\alpha$  («gloria») se basa, como es sabido, en la concepción veterotestamentaria del kabod, según la cual Dios se revela poderoso y salvador en las teofanías. Por medio de ese concepto, Jn pone la revelación soteriológica de Jesucristo bajo la idea de la revelación de la gloria de Dios, tal como ésta acontece simbólicamente en sus obras y de manera plena en su elevación en la cruz<sup>62</sup>. La muerte de Jesús es «glorificadora» especialmente en cuanto es cumplimiento del mandato del Padre. Es «glorificadora» en relación a la obra que el Padre le ha encomendado. El énfasis de Jn

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Es conocido que hay en el NT usos anteriores de «exaltar» al de Jn. Así, el himno cristológico de Flp (2,9) habla de una exaltación ( $\psi\omega\sigma\iota\zeta$ ) que es allí el resultado de la muerte obediente de Jesús en la cruz. También está presente en algunos pasajes de Hch (2,33 y 5,31) donde la exaltación es la glorificación celeste de Cristo junto al Padre, dada por su ascensión y el estar «sentado a la derecha de Dios». Sobre esa cristología de exaltación vid. F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: their History in Early Christianity*, Cambridge 2002 (original alemán: *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963) y W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, Stuttgart 1970.

<sup>61</sup> Sobre esa influencia de Is 52,13 en las formulaciones de Jn, R. Schnackenburg no da un juicio definitivo, pues le parece posible que el propio Jn hubiese llegado a esa unidad sobre la base del kerygma pascual (sin pasar por Is). Pero la mayoría de los exégetas cree descubrir ahí una influencia. Cf. R. Schnackenburg, *Evangelio según San Juan*, 502.

<sup>62</sup> Cf. R. Schnackenburg, *Evangelio según San Juan*, 496.

17,4 («Yo te he glorificado en la tierra: he terminado la obra que Tú me has encomendado que hiciera») está puesto en el cumplimiento de la «obra». Y el que la muerte en la cruz realiza dicho cumplimiento se muestra en que a través de la cruz son desvelados el amor y la obediencia de Jesús (cf. Jn 14,31) y, en ellos, su unidad con el Padre, y el Padre mismo (Jn 14, 9s) en su amor por el mundo.

Naturalmente, como ha señalado F.-M. Braun, cuando el evangelista da a entender que Jesús glorifica al Padre al revelarlo en la cruz, no deja de pensar en Él como en el Cordero redentor, ni de ver su muerte como sacrificio necesario para nuestra liberación. Por eso —queremos que el lector siga teniéndolo presente— la exaltación de Cristo en la cruz no es sólo una revelación de la soberanía y del amor de Dios por el mundo, sino que, independientemente de nuestra adhesión, es también el evento salvífico cumplido extra nos<sup>63</sup>. Que Cristo glorifique en la cruz al Padre al revelarlo de cara al mundo no hace que esa exaltación deje de ser la muerte del Salvador del mundo. Esta visión se refuerza con el hecho de que Jn construye su Evangelio sobre la tradición y la teología del cristianismo primitivo, de lo que da indicio claro la sentencia de Jn 3,14 que ya hemos comentado y que puede estar en una conexión histórico-tradicional directa con Mc 8,31 y sus paralelos (predicciones de la pasión y resurrección del Hijo del hombre)<sup>64</sup>. Elementos constitutivos de esa sentencia son el Hijo del Hombre, el «es necesario» δεῖ en 3,14) y la cruz, de la que Jn sólo elimina el aspecto de los padecimientos.

Para comprender con precisión la relación entre exaltación y glorificación en Jn (que no son idénticas, aunque estén estrechamente relacionadas) hay que señalar que en Jn pueden distinguirse —sin separarlos<sup>65</sup>— como dos estadios o momentos internos en la obra soteriológica de Cristo: su ministerio revelador y salvífico (en su existencia terrena) y su actuación posterior como exaltado glorificador. El primero, siguiendo Jn 17,4 (cf. también 4,34 y 19,30) incluye la muerte en la cruz (en la que se cumple la «hora» de Jesús); el segundo, coincide con la obra del Paráclito en la comunidad de los discípulos.

Esta diferenciación de momentos surge de que las afirmaciones joánicas sobre la obra de salvación en general y sobre la glorificación (de Jesús y del Padre) en particular están *temporalmente* diferenciadas. En 13,31s y 17,4s (y probablemente también en 12,28) se distinguen una glorificación ya acaecida y una glorificación futura. Y, de modo análogo, cuando se dice en Jn 7,39: «...todavía no había sido dado el Espíritu, ya que Jesús aún no había sido glorificado», parece que se está distinguiendo entre el tiempo

<sup>63</sup> Cf. F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, vol. 3, Paris 1966, 225.

<sup>64</sup> Mc 8,31: «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del Hombre debía padecer mucho, ser rechazado por los ancianos, por los príncipes de los sacerdotes y por los escribas, y ser llevado a la muerte y resucitar después de tres días». Sobre esta conexión vid. R. Schnackenburg, *Evangelio según San Juan*, 445 y F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man Revisited*, 201, donde afirma que el uso joánico de la expresión «Hijo del Hombre» llegó al cuarto evangelio de la tradición primitiva, especialmente en su asociación con las profecías de la pasión

<sup>65</sup> Schnackenburg, Thüsing y Moloney están de acuerdo en ello, aunque se percibe la tensión entre la perspectiva histórico-salvífica (el Padre glorifica a Jesús después de su ministerio terrestre, poniéndolo en su posición celeste y haciendo posible la fecundidad de su obra salvífica) y la cristológica (unidad del Hijo con el Padre, constante y mutuo glorificarse de ambos). Thüsing subraya que «la obra soteriológica glorificadora constituye un todo en sus dos estadios» (cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, 203; cf. también 311-316).



del todavía-no-haber-sido-glorificado y el de haberlo ya sido. Ese esquema de Jn 7,39 es aplicable a todo el cuarto evangelio<sup>66</sup>.

También el uso del título de Hijo del hombre permite diferenciar los «momentos» y precisar el contenido de la glorificación-revelación. En efecto, la glorificación a la que aluden Jn 12,23 y 13,31s es la exaltación, como indica el que Jn 19,30 deba ser leído: «[Jesús] entregó el Espíritu», (y no como si se indicara simplemente que Jesús murió). En Jn el don del Espíritu tiene lugar en la cruz, en la «hora» de Jesús y no en Pentecostés. Si eso se lee en relación con 7,39, pasaje que acabamos de citar, se concluye que el momento de la glorificación (del Hijo del Hombre, distinta de la del Hijo<sup>67</sup>) es el de su muerte, el de la «hora» de Jesús, como declara 12,23: «Jesús les contestó: Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del Hombre». Así, pues, Jesús será glorificado en la cruz, aunque la glorificación no se detenga con el evento de la cruz. Una vez que ha muerto, el Hijo del Hombre glorificado empezará a dar fruto (12,24). La glorificación continuará después de la cruz (14,13; 15,8; 16,14; 17,10), pero tiene lugar a causa de la cruz (12,24)<sup>68</sup>. Es decir, la plena y auténtica glorificación ocurre en la «hora» de Jesús (12,23; cf. 7,39 y 12,16) que es tanto glorificación del Hijo por el Padre como

<sup>66</sup> Se ha hecho ver que esta manera de ver las cosas —esos dos «momentos internos» de la salvación— es limitada, pues bajo la idea de la revelación divina a los creyentes Juan quiere hacer ya presente al Cristo en el Jesús terreno. En Jn, «el Jesús terrestre habla y actúa siempre con la conciencia de su exaltación y glorificación presente, suponiéndola siempre en sus palabras» (Schnackenburg). Jesús habla con tal conciencia de soberanía que sólo puede entenderse si ya en el presente reclama para sí un poder salvador divino. Es verdad que es una visión limitada, pero es la más adecuada que tenemos y responde bien, además de a la diferenciación temporal en las afirmaciones de glorificación que acabamos de señalar, al uso en Jn del título cristológico de Hijo del Hombre.

<sup>67</sup> Podría parecer, por la similitud entre los dos textos, que ambos se refieren a la glorificación final del Hijo, cuando vuelva adonde estaba antes de la creación del mundo (17,1.5). Pero debe distinguirse el uso joánico de «Hijo del Hombre» y el de «Hijo (de Dios)». Siguiendo a Moloney, pensamos que la no distinción puede traer consecuencias como las que se ven en la obra de E. Käsemann, *The Testament of Jesus*, London 1968 (trad. de *Jesu letzter Wille nach Joh 17*, Tübingen 1966). Para Käsemann, la cristología joánica puede describirse como un docetismo naïve, pues en ningún lugar de Jn se presentaría a Jesús como una figura humana; el Cristo está en un viaje desde la preexistencia, pasando por el tiempo y de vuelta a la eternidad. Para justificar eso, el autor alemán dice que, aparte de algunas alusiones, la pasión sólo viene en Jn muy al final, por lo que uno puede estar tentado de considerarla una mera «post data» que debía incluirse porque Jn no podía ignorar esa tradición ni tampoco hacerla cuadrar orgánicamente en su obra. Eso es, para Moloney, hacer violencia a la evidencia del propio Jn. Además, Moloney considera, como Schnackenburg, que detrás de los *lifted up sayings* se encuentran las predicciones tradicionales del Hijo del Hombre sufriente. Cf. F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, 215. Sobre la pasión como el cumplimiento de los anuncios de gran parte del evangelio, vid. Id., *The Gospel of John*, 495-497, donde se remite a J. Zumstein, *L'interprétation johannique de la mort du Christ*, en F. Van Segbroeck- C.M. Tuckett- G. Van Belle- J. Verheyden (eds.), *The Four Gospels. Festschrift Frans Neiryneck*, BETL 100, Leuven University Press, Leuven 1992, 219-227.

<sup>68</sup> Cf. F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, 178. Moloney sigue, en ese análisis, la distinción en dos etapas de la glorificación que hace Thüsing. Vid. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu*, 107-123. Para Moloney, el Hijo del Hombre es glorificado en la pasión y Dios es glorificado en él. Él ha revelado al Padre a los hombres y en ello glorificado a su Padre (17,4). En 17,5 pedirá al Padre que lo glorifique en su presencia con la gloria que tenía antes de la creación del mundo. En 13,31 («Ahora es glorificado el Hijo del Hombre»), sin embargo, según Moloney Jesús dice que ya ha sido glorificado. Y dice que eso no es contradictorio con lo anterior. Para él, en 17,5 Jesús se refiere a la gloria preexistente del Verbo. En 13,31, en cambio, Jesús afirmaría que ahora es el punto más alto de su tarea como revelador de su Padre en la tierra. Ello ya está ocurriendo, y en el cumplimiento de esa tarea el Hijo del Hombre es glorificado (17,4). La gloria del Hijo del Hombre reside en el hecho de que por su acto de entrega amorosa en la cruz, él ha revelado completamente al Padre. Cf. Id., *The Johannine Son of Man*, 196.

del Padre por el Hijo (13,31). Y esa glorificación, dice Schnackenburg, como que se prolonga en el ministerio del Cristo celeste (cf. 13,32; 14,13; 17,1.5)<sup>69</sup>.

El sentido de 13,31 es anunciar y afirmar que el Hijo del Hombre está siendo «levantado» para revelar la gloria del Padre, y en ello está alcanzando el momento supremo de su propia gloria. El v.32 usa el futuro pues se refiere a la vuelta a la gloria que le pertenecía al Verbo antes de que el mundo fuera hecho (17,5)<sup>70</sup>.

Tampoco se trata, naturalmente, de separar tajantemente el evento de la cruz de la glorificación del Hijo. Contra ello prevendría el que la «hora» de 17,1 se refiera a la pasión y esté muy próxima a la glorificación del Hijo. La pasión, la muerte, la resurrección y la glorificación parecen constituir un *unum* en el cuarto evangelio<sup>71</sup>. A pesar de ello, permanece la distinción entre la glorificación del Hijo del Hombre, elevado en la cruz para ser mirado por todos (8,28; 13,31; 19,37) y la glorificación del Hijo (de Dios) que, a través de la cruz, vuelve a su gloria preexistente junto al Padre (1,1-2; 13,32; 17,1.5). En 13,31 entonces, según Moloney, se está presentando a Jesús, el Hijo del Hombre que será levantado en una cruz. En ello será glorificado, porque Jesús ha cumplido allí la tarea que se le encomendó (17,3-4). Ha revelado al Padre entre los hombres y el punto más alto de esa revelación tuvo lugar en la cruz (19,37)<sup>72</sup>.

Además, el cumplimiento por Jesús —a través de su muerte en la cruz— de la obra encomendada, que es el primer momento interno de la obra de salvación, se ha de corresponder perfectamente, en el segundo momento, con la consumación de los creyentes en la unidad (17,23). Así como Jesús cumple su obra al dar su vida, así los creyentes serán consumados en la unidad, si cumplen el mandamiento de Jesús

---

<sup>69</sup> R. Schnackenburg, *Evangelio según San Juan*, 496.

<sup>70</sup> El v. 31 está en aoristo, para referirse a toda la pasión-elevación, la «hora» de revelación, que está ocurriendo ya. De acuerdo con eso, los pasajes que hablan de la glorificación del Hijo del Hombre son distintos de aquéllos que hablan de la glorificación del Hijo (de Dios): 1,14; 8,54; 11,4; 16,14; 17,1.5. Estos últimos dejan clara la preexistencia (17,1.5), la genuina encarnación (1,14; 8,54; 16,14) y la «postexistencia» (11,4; 17,5) de Jesús, el Hijo (de Dios). Las razones de Moloney se dirigen contra los que se refieren meramente al «Hijo» cuando comentan ese pasaje, o los que dicen que no hay una verdadera distinción entre los dos títulos, y sostienen que las expresiones «el Hijo» y «el Hijo del Hombre» son intercambiables (cf. Id., *The Johannine Son of Man*, 199. Entre ellos menciona a R.E. Brown, *The Gospel According to John*, 610s.). Esos autores se basarían en la consideración de 17,1 como texto paralelo a 13,31, pero Moloney afirma que son versículos muy diferentes, dado que el marco de los dos pasajes es distinto: 13,31 está escrito en tercera persona singular, y 17,1 es una oración personal de Jesús a su Padre. Una diferencia más importante es que la glorificación de Dios que Jesús ha debido llevar a cabo, según 17,4 ya está cumplida. Esa es la glorificación a la que, según Moloney, se refiere 13,31. La glorificación del Hijo pedida en 17,1 es una glorificación «en la presencia de Dios» (17,5). A ello se ha aludido a su juicio en el tiempo futuro del verbo y en el «en sí mismo» de 13,32.

<sup>71</sup> E.J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, 200.

<sup>72</sup> Esa tarea de revelar a Dios entre los hombres es para Moloney la tarea del Hijo del Hombre. Para este exégeta, el significado central del Hijo del Hombre joánico es ser el Logos encarnado que es a la vez el revelador y la revelación de Dios entre los hombres, el que vino a traer la luz y la vida a los que crean en él. Ese título es el que se usa en Jn para hablar de la figura humana de Jesús. Es un título que depende totalmente de la encarnación. El Hijo del Hombre revela la verdad al hombre porque es hombre. Por eso, una vez que se ha cumplido esa tarea y la pasión ya se está desarrollando («Ahora es glorificado el Hijo del Hombre...») el título deja de usarse. (*Ibid.*, 201 y 213-216). El título «Hijo del Hombre» se limita a la vida y muerte históricas de Jesús. Jn 13,31 es el último dicho de Hijo del Hombre en Jn.

de amarse unos a otros (13,35), dando la vida unos por otros y aceptando el odio y la persecución del mundo. Eso se resume en que sean atraídos a la cruz del Señor, para salvar, como Jesús, al mundo.

El objeto de la revelación es el mismo en los dos momentos internos: el nombre del Padre, que se revela en la manifestación personal del Hijo. Por eso, la revelación del Padre y su consecuente glorificación son idénticas de hecho con la revelación y glorificación de Jesús. Tanto la cruz de Jesús, con su entrega amorosa en el primer momento, como el seguimiento de la cruz por los discípulos, guiados por el Paráclito en el segundo son glorificación en la medida que son revelación. A través de la cruz de su Jesús, de su obediencia hasta la muerte, se revela su unidad vivificante con el Padre.

En Jn 14,26 («el Paráclito, el Espíritu Santo (...) os enseñará todo y os recordará todas las cosas que os he dicho») la revelación de Jesús a través del Paráclito, dentro del segundo momento interno de la obra de salvación, es mostrada como un recordar y hacer comprender todo lo que Jesús ha dicho. El objeto de ese enseñar y recordar es, pues, el mismo que el de las palabras de revelación durante el primer momento, y consiste en el mismo Jesús como camino, verdad, vida (14,6) y revelación viviente del Padre. Es decir, es Jesús mismo en su unidad con el Padre. Y puesto que tal unidad es manifestada en el darse de Jesús, que culmina en su entrega hasta la muerte en la cruz, será precisamente esa muerte en la cruz la que debe ser presentada como la esencia y la síntesis de la revelación terrena de Cristo.

#### 4. Reflexión final

Hemos presentado en estas páginas algunos elementos de inmenso interés que presenta la teología de la muerte de Cristo en Jn en los textos de «ser exaltado», subrayando que no hallamos en ella oposición entre revelación y salvación por la muerte, o entre *theologia gloriae* y *theologia crucis*. Aunque es cierto que el acento de Jn está puesto en la primera, la cruz tiene en el cuarto evangelio un papel central, como cumplimiento amoroso del mandato del Padre y reveladora de la unidad de Jesús con Él, de su íntima identidad personal.

Sin repetir lo que hemos ido señalando, quisiéramos subrayar el que para Jn no solo la entrega de la vida forma parte de la elevación del signo de salvación, sino también el tomarla de nuevo de la resurrección: «...doy mi vida para tomarla de nuevo (...) la doy libremente. Tengo potestad para darla y tengo potestad para recuperarla. Éste es el mandato que he recibido de mi Padre» (Jn 10,17s). Entonces, desde la salvación acontecida en la «hora», desde la exaltación, ya nunca más pueden ser separadas la gloria del estar-junto-al-Padre y la glorificación que continúa en los discípulos (Ἴδιου). A través de su seguimiento de la cruz, de su dar la vida por los demás, esto es, de su amor fraterno, se sigue revelando, en primer lugar, la extensión a los hombres de la unidad de Jesús con el Padre, y, de este modo, a Jesús mismo como enviado y revelador del Padre (17,21). Ahora se puede ver el grano de trigo y su fruto abundante, a la viña con los sarmientos que él revivió y por los que continúa dando fruto. El resplandor eterno de la δόξα «junto al Padre» incluye, gracias al don generoso del Padre, el resplandor de los Ἴδιου.



# **LAS INTERPRETACIONES DE LA MUERTE DE JESÚS\***

---

**Carlos Gil Arbiol**  
**Universidad de Deusto**

La figura histórica de Jesús de Nazaret ha sido objeto de innumerables miradas y causa de incontables interpretaciones. Pero el acontecimiento histórico de su vida que más ha interrogado desde todas las disciplinas del saber humano es el de su muerte: una muerte en cruz. Es el hecho histórico del que se conservan más referencias en fuentes no cristianas y parece el dato más incontestable de su historicidad<sup>1</sup>. Por otra parte, además, se ha afirmado que puede ser tomado como un criterio histórico que discierna la validez de otras referencias sobre los hechos y dichos de Jesús: los datos que expliquen mejor este final tienen mayor verisimilitud histórica<sup>2</sup>.

Por tanto, no sorprende que sea, probablemente, el acontecimiento que más ha dado que hablar y que más huella ha dejado en el arte, en la literatura, en la música, en el cine, en el teatro, en la pintura, en la arquitectura... La muerte de Jesús refleja, mejor que cualquier otro hecho histórico, la complejidad del cristianismo naciente y la riqueza de su mensaje. No deja de ser paradójico que lo que fue el signo del mayor fracaso y de la mayor vergüenza para los seguidores de Jesús se haya convertido en el signo que identifica a los cristianos, incluso por encima del de la creencia en su resurrección.

También los relatos de los evangelios dedican mucha más extensión y detallan muchos más datos cuando hablan de la pasión y la muerte de Jesús que cuando describen el resto de su vida, hasta el punto de que muchos afirman que «los evangelios son un relato de la pasión de Jesús con una larga introducción»<sup>3</sup>. Así, por ejemplo, el Evangelio de Marcos -el primero probablemente de los escritos sobre la vida de Jesús- relata con mucho detalle su pasión y su muerte, pero cuando llega el momento de anunciar la

---

\* Esta conferencia fue pronunciada en la Cátedra de Teología contemporánea «José Antonio Romero» del CMU Chaminade en el Curso 2011-2012 y publicada en la obra AA.VV. *Misterio del Mal y fe Cristiana. Colección Diáspora*. Le agradecemos al autor y a la fundación la autorización para su publicación en esta revista.

<sup>1</sup> Cf. Rafael Aguirre, Carmen Bernabé Ubieta y Carlos Gil Arbiol, *Jesús de Nazaret* (Estella, Navarra: EVD, 2009), 31-34.

<sup>2</sup> Cf. John P. Meier, *Un judío marginal : nueva visión del Jesús histórico*. T. 1, *Las raíces del problema y de la persona* (Estella: Verbo Divino, 1998), 193; William O. Walker, «Quest for the historical Jesus : a discussion of methodology», *Anglican Theological Review* 51(1969)38-56.

<sup>3</sup> Frase original (en 1896) de M. Kahler; ver la traducción inglesa: Martin Kahler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Pr, 1964), 80. Cf. Rafael Aguirre y Antonio Rodríguez, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Estella: EVD, 1992), 43-44.

resurrección, dice únicamente que, tras la constatación de la tumba vacía, «las mujeres salieron corriendo del sepulcro y no dijeron nada a nadie» (Mc 16,8). Si realmente éste era el final original del evangelio de Marcos, como así parece<sup>4</sup>, uno se pregunta cómo podía acabar sin verdadero anuncio de la resurrección, con la contemplación de la muerte en cruz de Jesús y el entierro.

Algo parecido ocurre en otras tradiciones del cristianismo primitivo en las que la centralidad que tiene la muerte de Jesús nos da cuenta del impacto que ésta causó en sus primeros discípulos. Sin embargo, no se puede obviar el hecho de que la importancia que ocupó el acontecimiento de la muerte de Jesús en la cruz fue posterior o, al menos contemporáneo, al de la experiencia de la Pascua. Esta experiencia resulta muy compleja y desborda los instrumentos del historiador, pero es ineludible en un estudio sobre el impacto de la muerte de Jesús. Por eso quiero empezar con una breve reflexión sobre el papel de la llamada «experiencia pascual» para comprender el impacto de la muerte y la cruz. Porque, aunque resulte ilógico, la comprensión de la muerte en cruz no fue el primer paso para afirmar la resurrección, sino al revés: fueron las experiencias a las que se refieren los testimonios literarios post-pascuales las que obligaron a girar la mirada, con mayor estupefacción todavía, hacia la muerte en cruz, con el deseo de entender el porqué.

Dedicaré un breve tiempo para dejar claro cuál es este punto de partida y después intentaré explicar una de las paradojas más persistentes del cristianismo: que el momento de mayor humillación, mayor vulnerabilidad, de mayor despojo de toda fuerza y de todo prestigio haya sido, y siga siendo, considerado como el de mayor revelación y manifestación de Dios.

## 1. El impacto de las experiencias post-pascuales

Desde el punto de vista de un historiador, la resurrección de Jesús resulta un objeto de estudio resbaladizo. Las fuentes y herramientas críticas no permiten comprobar o verificar los datos históricos; la resurrección se escapa a los métodos empíricos porque las fuentes hablan de acontecimientos que no se puede verificar históricamente: no existen pruebas de la resurrección de Jesús y no se pueden contrastar, con fuentes independientes, los testimonios de quienes lo afirman. Sin embargo, esta limitación no lleva necesariamente a la descalificación histórica; si bien, de algún modo, está más allá del plano histórico, no quiere decir que de la resurrección no se pueda hablar con ciertas cautelas.

Bastaría para nuestro propósito, por el momento, la constatación del dato de que, tras la muerte de Jesús, surge un grupo de seguidores suyos que afirman algo extraño: que se han encontrado con el que había muerto (o que seres invisibles les han revelado que no ha muerto). Si bien estos datos no pueden ser comprobados históricamente, sí nos sirven como testimonio que explica, al menos parcialmente, el devenir de los seguidores de Jesús y algunos de los hechos históricos de los que tenemos más fuentes.

---

<sup>4</sup> Cf. R.T. France, *The Gospel of Mark : a commentary on the Greek text* (Grand Rapids, Mich.; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 2002), 685-687; Paul Danove, *The End of Mark: A Methodological Study* (Leiden: E J Brill, 1993), 119-131.

Esta experiencia será el punto de partida de un proceso de reflexión y de configuración de la propia vida de acuerdo con la de Jesús.

Estas experiencias que aparecen en los testimonios del Nuevo Testamento y, algunas también, aunque de un modo mucho más cauto y parco, en otras fuentes no cristianas<sup>5</sup>, son el anuncio de la tumba vacía, las voces o visiones de ángeles o jóvenes, que les anuncian que el Resucitado ya no está muerto, las de los discípulos que dicen haber comido con Jesús, encuentro con algunas mujeres, etc.... En conclusión, estos datos reflejan, no el hecho de la resurrección, sino el inicio de un proceso de reflexión teológica que durará mucho tiempo. Por tanto, aunque el contenido del testimonio no pueda ser verificado, la existencia de ese testimonio permite entender el inicio de un proceso que, partiendo de la idea de la resurrección, volverá la mirada sobre el sentido de la muerte en cruz.

Ludger Schenke subraya la importancia de la atribución de las esperanzas de Hijo del hombre a Jesús, como el inicio de la reflexión sobre su identidad a partir de los acontecimientos de Pascua<sup>6</sup>. No solo como una búsqueda de identidad para ver quién era Jesús, de acuerdo a las tradiciones contenidas en la Escritura, sino también como la afirmación de que todas las preguntas sobre quién es el Mesías, el Hijo del hombre, la Sabiduría... eran la misma: todo eso es Jesús.

La afirmación de la resurrección de Jesús (las experiencias pascuales, expresadas de diversos modos en las tradiciones de la tumba vacía o de las apariciones del Resucitado) llevó a unas primeras fórmulas que recogen la identificación de Jesús con figuras o tipos tradicionales; entre ellas destacan las figuras escatológicas del Mesías e Hijo del hombre, ambos ya asociados en las tradiciones judías. Las experiencias de encuentro con Jesús resucitado, por tanto, permitieron comprender la función escatológica de su misión: Dios le había elevado al cielo con la idea de una próxima vuelta para juzgar y salvar a los elegidos (que era la función del Hijo del hombre: Henet 46,1-48,7; Dan 7,9-14)<sup>7</sup>. Además, su elevación y plenitud de poder sobre todo poder y dominio, su soberanía, se expresaba con la función del Mesías. Ambas cosas, según L. Schenke, quedaban expresadas con el título de Hijo de Dios (tomado de Sal 2,7). Dice así este autor:

Todo el pensamiento de la primera comunidad iba dirigido a la irrupción del tiempo final, en el que el Resucitado desempeñaría un papel decisivo. Para ello había sido investido por Dios en la resurrección. La vida y obra del Jesús terreno no contó aún apenas en las reflexiones cristológicas. La concepción más antigua fue que Jesús, después de ser resucitado por Dios, había sido constituido en Mesías/Hijo del hombre y actuaba desde el cielo preparando su retorno<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Ver una relación en Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999), 83-106.

<sup>6</sup> Cf. Ludger Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología* (Salamanca: Sígueme, 1999), 176-200.

<sup>7</sup> Que se aplicará enseguida al Jesús terreno (cf. Lc -Q- 12,8-9; Mc 2,10.28...); cf. Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 192-193.

<sup>8</sup> Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 198.

Esta primitiva reflexión aparece en algunos textos considerados por los exégetas entre los más antiguos del Nuevo Testamento: 1 Tes 1,9-10; Hch 3,20-21 y Rom 1,3-4. El primero de ellos, (1 Tes 1,9-10) revela la idea apocalíptica del Hijo del hombre asociada a la espera del Mesías («Hijo de Dios»). El origen de este texto sería judeocristiano y muy temprano; a Pablo le llegó a través de los Helenistas. El segundo (Hch 3,20-21) tiene un deje arcaico en el que parece faltar la idea de elevación y domina la del rapto; nada dice de una función celeste del Mesías. Estos temas estaban asociados en la Escritura a Elías (Mal 3,23-24), que arrebatado al cielo se esperaba su vuelta antes del tiempo final para restaurarlo todo (cf. Mc 9,11). La función de Jesús en su retorno es la del rey mesiánico, para lo que previamente es elegido por Dios como tal. Así pues, estas tradiciones subrayan que el que vendrá como Mesías/Hijo del hombre no es otro que el Jesús terreno, al que la resurrección le ha reivindicado como tal. Así, los seguidores de Jesús no esperaban un mesías, sino que sabían quién era.

El tercero, (Rom 1,3-4) resulta una fórmula muy original y ambigua (cf. Hch 2,36). Martin Hengel dio cumplida cuenta de la antigüedad de esta fórmula<sup>9</sup>. El texto subraya la constitución como Hijo de Dios desde el momento de la resurrección cumpliendo una promesa; pero esto significa que fue investido de algo que antes no era. Esta fórmula no implica la preexistencia de Jesús. «Hijo de Dios» es un título mesiánico (cf. Sal 2,7; 2Sam 7,14; 4Qflor I,10-12). La existencia terrena, no obstante, queda cualificada, marcada por esta nueva función celestial. Esta fórmula podía haber surgido en la comunidad de Jerusalén (quizá en contexto bautismal).

Este es el punto de partida de la mirada al pasado, a la vida de Jesús y, especialmente, a su final trágico. La vida de Jesús se podía presentar como obra mesiánica, aunque había un inconveniente: la muerte vergonzosa y humillante de la cruz. A este problema se dedicaron muchas energías y fue un proceso muy largo en el que aparecieron variadas respuestas.

## **2. Diferentes interpretaciones de la muerte de Jesús en la primera generación**

Existió una gran diversidad en los modos de interpretar la muerte de Jesús<sup>10</sup>. Este fue el primer y, quizá, mayor problema que tuvieron los seguidores de Jesús en los primeros años: explicar por qué Jesús, el Mesías, había muerto en la cruz, del modo más vergonzoso, humillante... aparentemente abandonado por Dios (cf. Mc 15,34)<sup>11</sup>. Las respuestas variaron de acuerdo a los modelos que se utilizaron para entender aquel acontecimiento, en su mayoría tomados de las Sagradas Escrituras; de este modo, además de encontrar sentido por analogía con prototipos o modelos del pasado, se subrayaba el significado teológico de aquella muerte: Dios tenía previsto y había anti-

<sup>9</sup> Cf. Martin Hengel, *El hijo de Dios : el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística* (Salamanca: Sígueme, 1978), 84-93.

<sup>10</sup> No planteamos aquí la pregunta por el sentido que Jesús dio a su muerte; sobre los problemas de esta pregunta y las interpretaciones clásicas y recientes, ver: Scot McKnight, *Jesus and his death : historiography, the historical Jesus, and atonement theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005).

<sup>11</sup> Cf. Adela Yarbro Collins, «From Noble Death to Crucified Messiah», *New Testament Studies* 40(1994)481-503; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 14-19.



cipado de algún modo la muerte de su Mesías. Los modelos que se utilizaron fueron, entre otros, el de los profetas (cf. Is 5,1-7; Neh 9,26; Mc 12,1-9; Lc 13,34-35), el juicio escatológico (cf. la «piedra de tropiezo» en Is 8,14-15; Dan 2,34-35.45; Rom 9,33 y la «oscuridad» de Am 8,9; Mc 14,62; 15,33), el del Siervo sufriente (cf. Is 52-53; Rom 4,25; 1Cor 15,1-8) o el Justo que muere injustamente (cf. Sal 22; Mc 8,31; 9,12; 15,24.34), el del día de la expiación (cf. Lv 16; Mt 26,26-28; Rom 3,24-26)<sup>12</sup>, el templo de Jerusalén (cf. Tob 13-14; Mc 13,1-2; 14,57-59; 15,38) o el del cordero pascual (cf. Dt 16,1-8; 1Cor 5,7-8).

Surgidas en momentos y lugares diferentes, reflejan probablemente la progresiva comprensión del acontecimiento de la muerte de Jesús. Algunas de estas explicaciones, las más antiguas y provenientes de los seguidores de Jesús de habla aramea, no entendían la muerte de Jesús en un sentido soteriológico; es el caso, por ejemplo, de las que usan los modelos de los profetas o del juicio<sup>13</sup>. Probablemente, con el tiempo y entre los seguidores de Jesús de habla griega, estas fueron completadas por aquellas que atribuían a la muerte de Jesús un sentido salvífico; es el caso, por ejemplo, de la interpretación expiatoria, que se explica de modos diversos con los modelos del día de la expiación, del templo o del cordero pascual<sup>14</sup>. En cualquier caso, parece difícil encontrar clasificaciones y evoluciones claras, puesto que buena parte de estas lecturas de la muerte de Jesús se solapan, es decir, comparten algo con las demás<sup>15</sup>. Más difícil resulta si cabe el intento de identificar cada una de estas interpretaciones con textos o tradiciones individuales en la pluralidad de los orígenes del cristianismo, puesto que los textos se resisten a ser clasificados en rígidos compartimentos y muestran mucha más fluidez y complejidad que la que querría el taxonomista. No obstante, si las vemos en un cierto orden es posible percibir algún aspecto de la evolución y los diversos intereses y preguntas que condujeron a los primeros cristianos en esta reflexión.

---

<sup>12</sup> Los tres últimos modelos para comprender la muerte de Jesús se entremezclaron hasta hacerlos muchas veces inseparables; cf. Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008), 157-164; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 200-214.

<sup>13</sup> Así, por ejemplo, el relato premarcano de la pasión o el documento Q; cf. Santiago Guijarro Oporto, «El relato pre-marciano de la pasión y la historia del cristianismo naciente», *Salmanticensis* 50(2003)345-388; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 201. Es posible, además, que las interpretaciones del Justo sufriente o del Siervo de Yahvé, al inicio, no tuvieran un sentido necesariamente soteriológico sino únicamente explicativo, ofreciendo una explicación contra el sin sentido de la muerte de Jesús en la cruz.

<sup>14</sup> Es el caso de las añadiduras helenísticas al relato premarcano de la pasión (Mc 14,57-59; 14,62b; 15,6-16a; 15,29b-31a; 15,33.38) y fórmulas condensadas recogidas por Pablo en Rom 3,24-26 o en 1Cor 11,23-26; cf. Ben F. Meyer, «The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a», *New Testament Studies* 29(1983)198-208; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 202-206. En este sentido, los modelos del Justo y el Siervo pudieron llenarse de sentido soteriológico. En cualquier caso, estas distinciones son muy arriesgadas por el carácter hipotético de la localización de las fuentes.

<sup>15</sup> Gerd Theissen hace una clasificación simple distinguiendo entre dos tipos de interpretaciones: la que entiende la muerte de Jesús como *exemplum* y la que lo hace como *sacramentum*. En la primera incluye la muerte como un suceso necesario, como la muerte de los profetas mártires y como la pasión del Justo. En la segunda incluye la interpretación expiatoria, la de rescate (de un poder extraño) y la de la entrega por amor («por nosotros»); Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 177-180.

## 1) La interpretación profética

La interpretación profética es relativamente sencilla y explicaba la muerte de Jesús igual que la de los antiguos profetas<sup>16</sup>. Así, del mismo modo que el pueblo de Israel había rechazado o matado a los profetas del pasado porque eran hombres justos que anunciaban la justicia de Dios y denunciaban la injusticia, lo cual era insostenible para los injustos, también Israel mató a Jesús, que era el último de los profetas. En la parábola de los «viñadores homicidas» (Mc 12,1-9 y par. basada en Is 5,1-5) Marcos narra la historia del dueño de una vid que tras plantarla, dotarla de todo lo necesario y alquilarla a unos labradores, al llegar el tiempo de la cosecha envía emisarios para cobrar su parte, pero éstos son sistemáticamente rechazados y asesinados, igual que el «último» emisario (Mc 12,6), su propio hijo. La conclusión que esta tradición subraya es la del rechazo de Dios por parte de las autoridades religiosas de Israel y la apertura a los demás pueblos paganos (Mc 12,9)<sup>17</sup>. Del mismo modo, en Lc 13,34-35 (texto que pertenece al Documento Q), Jesús se lamenta ante la visión de Jerusalén por el destino de los profetas, un final que él mismo va a compartir: «¡Jerusalén, Jerusalén!, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo las alas, y no habéis querido!».

Esta interpretación, por tanto, explicaba, en primer lugar, que la muerte de Jesús podía ser entendida a partir de los precedentes proféticos de Israel como la muerte del que anuncia la justicia y voluntad de Dios y, en segundo lugar, que constituía en sí un juicio en el que quedaba al descubierto la verdad de los actores del drama, aspecto que fue desarrollado en la siguiente lectura de la muerte de Jesús<sup>18</sup>.

## 2) El juicio escatológico

Esta interpretación contempla la muerte de Jesús como una especie de representación en cuyo escenario todo el mundo toma parte, y en el que se ve claramente quién está con Jesús y quién está contra él<sup>19</sup>. Una imagen que ya hemos visto en el anterior punto es la de la «piedra de tropiezo» (Is 8,14), que había sido utilizada para explicar la misión de algunos profetas como Isaías, que presentaba a Yahvé como «tropiezo» o «trampa» ante la que la casa de Israel se estrellaría porque no le habían comprendido ni aceptado (cf. Is 8,11-16). Esta imagen tiene una analogía en el profeta Daniel que

---

<sup>16</sup> Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 178; John S. Kloppenborg, *Q, el evangelio desconocido* (Salamanca: Sígueme, 2005), 162. También, John S. Kloppenborg, «Isa 5:1-7 LXX and Mark 12:1,9, again», *Novum testamentum* 46(2004)12-19.

<sup>17</sup> Lucas y Mateo (Lc 22,18 y Mt 21,44, aunque este versículo mateano no aparece en algunos códices y podría ser un error de copista) añaden a esta interpretación un matiz que desliza su interpretación hacia la segunda («el juicio profético»): «Por eso os digo: se os quitará el reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos. Y el que cayere sobre esta piedra se destrozará, y a aquel sobre quien cayere, le aplastará». Es, en cualquier caso, una lectura que precede las redacciones de estos dos evangelistas; cf. Ulrich Luz, *El Evangelio según San Mateo* (vol. III) (Salamanca: Sígueme, 2003), 301-302.

<sup>18</sup> Cf. François Bovon, *El Evangelio según San Lucas* (vol. II) (Salamanca: Sígueme, 2002), 541-543.

<sup>19</sup> Cf. Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 205; Judith L. Kovacs, «Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out»: Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12:20-36», *Journal of biblical literature* 114(1995)227-247; Daniel Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Geneva: Labor et Fides, 1981), 303-324.

interpreta un sueño del rey Nabucodonosor: una gran estatua hecha con diversos materiales (oro, plata, bronce, hierro, barro) es tumbada y hecha añicos por una pequeña piedra que se desprende sin intervención de nadie (cf. Dan 2,31-45). Esa piedra sirvió como antecedente de la muerte de Jesús; así, al igual que aquella pequeña e insignificante piedra logró destruir la gran estatua que simbolizaba todos los imperios que se habían sucedido sobre Israel, Jesús llevará a la perdición a quienes se le opusieron. Esta es la lectura que aparece, por ejemplo, en textos como Rom 9,33 y 1Pe 2,8, donde se interpreta la muerte de Jesús como un hecho que servirá para revelar la verdad de la historia, su maldad y el destino de cada uno.

En este mismo sentido podemos interpretar la «oscuridad» de Am 8,9 (cf. Jo 2,1-2)<sup>20</sup>. El profeta anuncia el Día de Yahvé en el que las injusticias y maldades del pueblo serán castigadas; el anuncio de este juicio de Yahvé será la oscuridad en pleno día: «Sucederá aquel día - oráculo del Señor Yahvé - que yo haré ponerse el sol a mediodía, y en plena luz del día cubriré la tierra de tinieblas»<sup>21</sup>. Esta es la idea que toma el relato de la pasión en Mc 15,33 («A mediodía hubo una oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona») inmediatamente antes de la muerte de Jesús que se convierte, por medio de esta alusión, en el signo de ese juicio de Dios sobre la tierra y la condena por el asesinato del hijo «muy amado» (Am 8,10 y Mc 1,11)<sup>22</sup>. Del mismo modo, en el juicio ante el Sanedrín, la afirmación de Jesús «veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir entre las nubes del cielo» (cf. Mc 14,62) provoca la sentencia de muerte de Jesús por parte de las autoridades religiosas. Quienes han ejercido de protagonistas en esta muerte se han labrado su propio destino de castigo mientras que los que permanecen fieles serán reivindicados con el hijo, puesto que Dios no permite que los justos se pierdan.

### 3) El Justo que muere injustamente

Esta idea del Justo, que toma su modelo del salmo 22<sup>23</sup>, fue otra figura de sentido que permitió a los primeros seguidores de Jesús explicarse por qué Jesús murió en la cruz. Si el grito de Jesús en la cruz (Mc 15,34 y par.) fue pronunciado por Jesús o es una relectura de sus seguidores<sup>24</sup> es un tema que no cambia el hecho de que el primer

---

<sup>20</sup> Cf. Rufino María Grandez, «Las tinieblas en la muerte de Jesús: historia de la exégesis de Lc 23:44-45a (Mt 27:45; Mc 15:33)», *Estudios bíblicos* (1989)177-223.

<sup>21</sup> En ese mismo texto se compara ese Día de Yahvé con el «llanto por el hijo único» (Am 8,10, «muy amado» en LXX). Por otra parte, en Ex 10,21-23 se describe una plaga sobre Egipto que trajo «la oscuridad sobre toda la tierra durante tres días»; mientras que los israelitas tenían luz en sus casas, los egipcios «no podían verse unos a otros».

<sup>22</sup> Cf. Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos 8,22-16,8: nueva traducción con introducción y comentario* (Salamanca: Sígueme, 2011), 1215 y 1225-1226.

<sup>23</sup> La figura del Justo tiene especial relevancia en el Libro de los Proverbios (Pr 10-15) y en los Salmos (Sal 64,10; 68,3; 72,7; 75,11; 92,13; ...).

<sup>24</sup> Cf. la discusión en Raymond Brown, *La muerte del Mesías: desde Getsemaní hasta el sepulcro (vol. II)* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2005), 1282-1288.

versículo de este salmo («Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado») se conservó y sirvió para dar sentido a su muerte<sup>25</sup>.

Según esta interpretación, Jesús, que no ha cometido falta, ha sido despreciado por los injustos precisamente por ser justo. Entre los datos que el relato de la pasión y muerte de Jesús reflejan de esta figura destacan la elección por parte de Dios y su sometimiento a la su voluntad, su inocencia, su silencio, el abuso sobre él, el hecho de ser contado entre los malhechores...<sup>26</sup> Como al Justo del salmo, no se soporta a Jesús por su justicia. A primera vista, parece que los justos fracasan mientras los injustos triunfan, pero eso no es más que la apariencia de la realidad; en realidad Yahvé va a resarcir a los justos, les va a reivindicar premiándoles definitivamente (Sal 22,20-31). Desde esta interpretación, la muerte de Jesús no sería más que el paso necesario para la reivindicación posterior. Igualmente, cualquier justo perseguido injustamente puede encontrar en Jesús el modelo de identificación, sentirse reconfortado, y esperar que Yahvé le reivindicase.

Esta lectura no subraya especialmente el sufrimiento de Jesús, sino el hecho de morir como justo a manos de los injustos, como el del Sal 22. Sin embargo, esta muerte conllevaba un sufrimiento moral, precisamente por su injusticia, que se abrió y confundió con otra figura más popular en el universo simbólico judío: la del siervo sufriente de Yahvé<sup>27</sup>.

#### **4) El Siervo sufriente**

Esta interpretación está basada en los cánticos del Deuterocanónico (Is 40-55), un autor del tiempo del exilio que proyectó el dolor y la esperanza del pueblo en un personaje piadoso que servía como tipo de la situación de Israel; por el rechazo y sufrimiento inocente del que fue objeto cargó sobre sí las culpas de todos y fueron perdonadas por Dios (cf. Is 53,2-12)<sup>28</sup>: «con sus cardenales hemos sido curados» (Is 53,5). Esta figura permitió al pueblo en el exilio interpretar el destierro y la suspensión del culto, no solo como un castigo por los pecados acumulados, sino como una oportunidad para que todos los pueblos viesan en ellos un modelo a seguir y se unieran a Israel en el nuevo culto<sup>29</sup>. Como veremos, esta idea que recoge el Deuterocanónico, el cargar los pecados de otros, se solapa en gran medida con la siguiente interpretación, la del sacrificio de expiación.

De este modo los primeros seguidores de Jesús utilizaron esta figura para interpretar la muerte de Jesús como aquella que, precisamente por ser inocente y dolorosa, cargó sobre sí el dolor y el sufrimiento de todos aquellos que habían pecado y merecían la

---

<sup>25</sup> Cf. Holly J. Carey, *Jesus' cry from the cross: towards a first-century understanding of the intertextual relationship between Psalm 22 and the narrative of Mark's gospel* (London: T&T Clark, 2009).

<sup>26</sup> Cf. Joel B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (Tubingen: J C B Mohr, 1988), 314-320.

<sup>27</sup> Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos : una teoría del cristianismo primitivo*, 178-179.

<sup>28</sup> Cf. Richard J. Clifford, «Isaiah, Book of (Second Isaiah)» en: David Noel (ed.) Freedman, *The Anchor Bible dictionary* (6 vols.) (New York: Doubleday, 1992), 3:499-500.

<sup>29</sup> Cf. Daniel J. Simundson, «Suffering», en: Freedman, *The Anchor Bible dictionary* (6 vols.), 6:222.

muerte. En este sentido se pueden entender las alusiones a la «entrega» de Cristo (por ejemplo: Rom 4,25 o 1Cor 15,1-8). Vicariamente Jesús echaba sobre sí toda esa carga y liberaba a todos de sufrir el castigo merecido por la muerte de Jesús y por la infidelidad a Dios<sup>30</sup>. Esta interpretación resultó bastante popular entre los primeros cristianos y se incorporó con rapidez a los primeros relatos de la pasión<sup>31</sup> de modo que resulta prácticamente imposible separar en estas narraciones el hecho de su interpretación. Así, por ejemplo, se puede ver en el relato premarcano de la pasión, donde hay continuas alusiones veterotestamentarias que recogen esta lectura (cf. Mc 15,27-28 e Is 53,12)<sup>32</sup>. Posteriormente, la Primera carta de Pedro se centrará en esta figura para explicar la muerte de Jesús como clave para entender el sufrimiento cristiano (1Pe 2,21-25).

Esta aceptación de una figura típicamente judía podría haber caído en desuso al extenderse el grupo de seguidores por Roma, pero continuó, probablemente, por la difusión de las teologías del sufrimiento en el abigarrado mundo cultural grecorromano: ciertos cultos místéricos pretendían, igualmente, explicar el sentido del padecimiento mediante la analogía de algunos dioses como Isis y Osiris, cuyo padecimiento y muerte se trocaba en el conocimiento del sentido de la vida y en una vida tras la muerte<sup>33</sup>.

La idea del sufrimiento en general y de Jesús en particular, ha sido uno de los aspectos más explotados en el arte (pintura, música, literatura, escultura, cine, etc.) que, además de reflejar el impacto de esta interpretación, ha ejercido un notable influjo en la pervivencia y preminencia de esta lectura sobre otras<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Ver el influyente libro de Morna D. Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament* (London: Spck, 1959). Cf. Joel B. Green, «The death of Jesus, God's servant», en: D.D. Sylvia (ed.), *Reimagining the death of the Lukan Jesus* (Frankfurt am Main: Anton Hain, 1990), 1-28; Paul D. Hanson, «Divine power in powerlessness: the Servant of the Lord in Second Isaiah», en: C.L. Rigby (ed.), *Power, powerlessness, and the divine* (Atlanta: Scholars Pr, 1997), 179-198.

<sup>31</sup> Cf. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, 314-320; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 201-208.

<sup>32</sup> Tal como refiere Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I: Gli inizi* (Torino: San Paolo, 1996), 14-26, las referencias a la literatura judía que recogía esta figura son tan abundantes que le permiten hablar de una «cristología del Justo sufriente (*passio iusti*)», tal como aparece en Sal 22; 31; 34; 37; 69; 140; Sab 2,10-20; 5,1-5; 1En 47,1-2; 95,7; 4Esd 8,27; 2Bar 48,48-50. También en Platón, *Apol.* 32a; *Gorg.* 521b; Cicerón, *Nat. Deor.* 80-85; Luciano, *Iup. Conf.*, 17...

<sup>33</sup> Cf. Carlos Gil Arbiol, «La casa amenazada. Conflicto de modelos familiares en 1 Co», *Estudios bíblicos* 63(2005)43-63; David L. Balch, «The Suffering of Isis/Io and Paul's Portrait of Christ Crucified (Gal. 3:1): Frescoes in Pompeian and Roman Houses and in the Temple of Isis in Pompeii», *The Journal of Religion* 83(2003)24-55.

<sup>34</sup> Un ejemplo lo podemos apreciar en la reciente película dirigida por Mel Gibson, «La Pasión de Cristo» (2004). En ella hay un momento especialmente significativo, dramático, casi insoportable de ver, en el cual, tras la condena, llevan a Jesús al patio para flagelarlo. En una larguísima escena, probablemente innecesaria, flagelan a Jesús hasta que cae exhausto al suelo y cuando se levanta, ante la sorpresa lógica de los verdugos, Jesús se ofrece para que éstos continúen golpeándole. La interpretación teológica que está detrás de esta película es que cuanto mayor haya sido el sufrimiento de Jesús (resaltado por la abundante sangre que salpica y que corre después por el madero de la cruz...) más pecados ha cargado sobre sí, más pecados se perdonan y más redime. Es una película que tiene muchos méritos pero también muchas exageraciones. Subraya excesivamente este punto del sufrimiento en detrimento de otros y en perjuicio de un sano equilibrio no solo teológico, sino también histórico.

## 5) El sacrificio de expiación

Esta interpretación, como hemos dicho, tiene un gran parecido con la anterior, si bien el modelo es ligeramente diferente. En Lv 16 se narra el sacrificio por los pecados del pueblo que tiene lugar el *Yom Kippur*, Día de la Expiación, que todavía se celebra con mucha devoción por los judíos. El texto del Levítico narra cómo debe proceder el sumo sacerdote ese día; a un cabrito le impone las manos para que de este modo cargue con todos los pecados del pueblo y, así cubierto con ellos, se le manda al desierto para que los haga desaparecer. A continuación se degollaba un novillo con cuya sangre se asperjaba la tapa del arca de la alianza (el *hilasterion*) que estaba en el *Sancta Sanctorum* del templo. Esas gotas que salpicaban el arca de la alianza (así como otros lugares del templo) servían como actos de purificación que desprendían las impurezas de los espacios para hacerlos adecuados a Yahvé<sup>35</sup>. Es muy importante el concepto de pureza para entender el rito y su sentido: la santidad de Yahvé debe ser preservada a toda costa y la vida de los hombres produce impureza consciente e inconscientemente, de modo que la relación con Dios requiere de continuos actos de purificación de personas y lugares para que se pueda dar el encuentro con Dios<sup>36</sup>. Esta idea no era del todo ajena a los cultos místéricos griegos que sirvieron de trasfondo en la extensión del cristianismo, por lo que esta interpretación pervivió y encontró eco cultural en todo el Mediterráneo<sup>37</sup>.

Esta interpretación expiatoria<sup>38</sup> aparece en textos como Mt 26,26-28 o Rom 3,24-26 («Todos son justificados por el don de la gracia de Dios en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente»), donde la sangre de Jesús, especialmente en la cruz, es interpretada como el vehículo ritual para el perdón de los pecados<sup>39</sup>. Así, esta interpretación que veía en la muerte de Jesús el verdadero sacrificio abrió la puerta a la siguiente: Jesús como nuevo templo.

---

<sup>35</sup> Cf. David P. Wright, «Day of Atonement» en: Freedman, *The Anchor Bible dictionary* (6 vols.), 2:72-76; Jacob Milgrom, *Studies in cultic theology and terminology* (Leiden: Brill, 1983), 67-95. Sobre el sentido de los sacrificios ver: Claude Rivière, «Réalité et leurre du sacrifice», *Social Compass* 50.2(2003)203-227; Joanna Dewey, «Sacrifice No More», *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 41(2011)68-75.

<sup>36</sup> Cf. Jonathan Z. Smith, «The domestication of sacrifice», en: R.G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent origins* (Stanford, Calif: Stanford Univ Pr, 1987), 191-205; Mark McVann, «Transformations, Passages, and Processes: Ritual Approaches to Biblical Texts», *Semeia* (1994)7-232; Richard E. DeMaris, «The power of sacrifice: Roman and Christian discourse in conflict» *Biblica* 90(2009)294-296.

<sup>37</sup> Gerd Theissen piensa que, en realidad, «la idea de una expiación mediante entrega de la vida aparece sólo marginalmente en el Antiguo Testamento. En el fondo le es ajena». Así, cree que la pervivencia de esta interpretación en realidad se debe a las influencias grecorromanas y a su creencia de que una persona puede morir por otra; cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos : una teoría del cristianismo primitivo*, 183.

<sup>38</sup> Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos : una teoría del cristianismo primitivo*, 179-180.

<sup>39</sup> Para una interpretación crítica de la muerte sacrificial ver: Christoph Böttigheimer, «Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod», *Theologie und Glaube* 98(2008)106-123.

## 6) El nuevo templo de Jerusalén

Esta lectura establece una analogía entre la muerte de Jesús y el final de la función del templo de Jerusalén<sup>40</sup>. Éste, como hemos visto en la interpretación anterior, además de ser el único lugar en la tierra en el que habitaba Yahvé, era donde se ofrecían sacrificios de expiación por los pecados personales y comunitarios. Si la sangre derramada en la muerte de Jesús tenía sentido expiatorio, los demás sacrificios (como el que hemos mencionado antes de Lv 16) y el mismo templo podrían quedar en entredicho, puesto que su función era precisamente esa, ofrecer sacrificios para el perdón de los pecados<sup>41</sup>.

En el final del Evangelio de Marcos (Mc 15,33-39), la muerte de Jesús tiene dos consecuencias inmediatas: primera, la confesión del centurión, un pagano, que afirma: «verdaderamente éste es Hijo de Dios» y, segunda, el velo del templo se desgarran en dos. En el Evangelio de Marcos únicamente se desgarran dos cosas: el cielo en el momento del bautismo (Mc 1,10) y el velo del templo en el momento de la muerte (Mc 15,38). El verbo que utiliza Marcos es «desgarrarse» (*sjitzô* en griego), es decir, se abre de tal modo que ya no se puede volver a unir jamás. El cielo y el velo del templo son en este relato las dos únicas cosas que separaban a Dios de los hombres; sin embargo, como consecuencia de la actividad terrena de Jesús, especialmente de su muerte en cruz, se han desgarrado y no se pueden volver a unir más. La separación de judíos y paganos quedaba superada con la esperanza de un nuevo templo abierto para todos, en el que nadie quedara excluido (Mc 11,17; cf. Is 56,7)<sup>42</sup>. Esta interpretación entiende que con Jesús el templo ha dejado de tener su función como lugar en el que Yahvé habite y ya no es lugar para el verdadero culto (cf. Jn 4,21-24).

Entre los primeros cristianos se desarrolló la idea de un templo alternativo: el propio grupo de creyentes, la comunidad. Así, Pablo muestra en Rom 12,1 que la comunidad (*ekklêsia*) es el nuevo lugar de sacrificios, este vez no de animales o de sangre, sino de la vida del propio creyente<sup>43</sup>. Esta será una idea que desarrolle después la Carta a los Hebreos extendiendo el concepto de una nueva alianza (cf. Heb 8,7-13)<sup>44</sup>.

## 7) El Cordero pascual

Ésta última interpretación, de nuevo, es en cierto modo desarrollo de la anterior, aunque toma como modelo el acto ritual por antonomasia de la Pascua judía, el sacri-

---

<sup>40</sup> Cf. Craig A. Evans, «Jesus and James: martyrs of the Temple», en: B.D. Chilton y C.A. Evans (ed.), *James the Just and Christian origins* (Leiden: E J Brill, 1999), 233-249 y Ed P. Sanders, *Jesús y el judaísmo* (Madrid: Trotta, 2004), 116-130.

<sup>41</sup> Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism : a comparison of patterns of religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1977), 466-468; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 181-214; Hengel, *El hijo de Dios : el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, 21-31; Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II: Gli sviluppi* (Torino: San Paolo, 1999), 118-121.

<sup>42</sup> Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos : una teoría del cristianismo primitivo*, 173, n.4.

<sup>43</sup> Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos : una teoría del cristianismo primitivo*, 343.

<sup>44</sup> Cf. Albert Vanhoye, *El mensaje de la carta a los hebreos* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1978).

ficio y la comida del cordero en familia (Dt 16,1-8). Así, por ejemplo, parece pensar Pablo cuando establece una analogía entre Jesús y la comida de Pascua (1Cor 5,7-8). Sin embargo, quien más claramente establece esta relación es el Evangelio de Juan, que hace morir a Jesús el día de la Preparación de los corderos (Jn 19,14.31.42)<sup>45</sup>. Así, la interpretación que hace esta tradición subraya la función de Jesús en la nueva Pascua<sup>46</sup>.

Todas estas interpretaciones reflejan, como se puede apreciar, una gran pluralidad; todas intentaban responder al problema de la muerte de Jesús, su sentido y significado. Todas ellas lograron incorporar la muerte de Jesús en el plan de Dios; su muerte tenía un sentido en este contexto, había cumplido una función salvífica. De este modo, los primeros seguidores de Jesús pudieron identificar a aquel Crucificado con el Mesías y también identificar al Mesías esperado con aquel Crucificado. Esta fue una originalidad del cristianismo primitivo que no existía en el entorno del judaísmo y que tuvo mucho calado e importancia; existían diferentes esperanzas mesiánicas, pero la convergencia de la figura del Crucificado con la figura del Mesías de Yahvé resultaba una respuesta original y atrevida. Esta identificación provocó una modificación de las esperanzas mesiánicas de acuerdo con el acontecimiento de la cruz: releyeron el mesianismo a partir de la cruz.

Sin embargo, aunque todas cumplieron una función muy importante, el hecho de que proliferaran tantas apunta a la insuficiencia de cualquiera de ellas para explicar todas las preguntas: cada una, a la vez que pretende responder al sentido de la muerte de Jesús (¿quién fue Jesús y qué función tuvo su muerte?), genera más preguntas y problemas, algunos de los cuales generarán muchas discusiones (por ejemplo, qué imagen de Dios desprende cada una de esas interpretaciones, qué consecuencias tiene cada una para la vida cotidiana de los seguidores, qué relación con la tradición judía, qué lugar ocupan los paganos en el plan de Dios, etc.). Veremos algunos de estos problemas más abajo.

### **3. La interpretación «cristológica» de la cruz y sus primeras consecuencias**

Todas esas interpretaciones tenían, como hemos visto, una pregunta de fondo, aquella de la identidad del crucificado: quién era aquel que murió en la cruz y por qué murió de aquel modo tan humillante y vergonzoso<sup>47</sup>. Esta doble pregunta es de

---

<sup>45</sup> Charles H. Dodd piensa que esta asociación no tiene peso en la teología joana y que las alusiones remiten más a la analogía de Is 53 que hemos mencionado antes: Charles H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 237-241.

<sup>46</sup> Aunque la fecha para la muerte de Jesús tiende a determinarse en base a los datos sinópticos y no los joaneos (ver la discusión en Charles H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 119-121 y Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*. T. 1, *Las raíces del problema y de la persona*, 393-407) es un tema todavía discutido. De hecho Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Segunda parte, desde la entrada de Jerusalén hasta la resurrección* (Madrid: Encuentro, 2ª ed. 2011) se inclina por aceptar la fecha joana del día de la preparación cuando discute la fecha de la última cena en el capítulo 5.

<sup>47</sup> Cf. Richard B. Hays, «The story of God's son: the identity of Jesus in the letters of Paul», en: B.R. Gaventa y R.B. Hays (ed.), *Seeking the identity of Jesus* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2008), 180-199.



carácter cristológico, es decir, se centra en descubrir qué nos dice de la identidad de Cristo el acontecimiento de su muerte<sup>48</sup>. Como hemos visto, las interpretaciones que hemos visto en el punto anterior entran dentro de esta categoría.

A partir de esa reflexión, los seguidores de Jesús, especialmente los que se marcharon de Jerusalén tras la hostilidad referida en Hch 8,1 y recalaron en Antioquía y en otras ciudades de la diáspora, empezaron a plantearse muchos interrogantes y a sacar diversas consecuencias de la identidad de aquel crucificado. Por ejemplo: si era cierto que la muerte de Jesús había tenido un sentido expiatorio, es decir, que suponía el perdón de los pecados de todos no solo de los judíos, como afirmaban las interpretaciones expiatorias, ¿qué papel tenía entonces el templo de Jerusalén, cuya función principal era reconciliar al pueblo con Dios a través de los sacrificios? Sólo en el templo de Jerusalén se podían ofrecer sacrificios a Yahvé para obtener el perdón de las transgresiones; de modo que, si éstas se habían perdonado en el acontecimiento de la muerte de Jesús, la pregunta inmediata era ¿para qué nos hace falta el templo? Estas preguntas se empezaron a plantear, quizá comprensiblemente, entre los creyentes en Jesús de origen judío que vivían en la diáspora, aquellos que habían adecuado su vida religiosa como judíos sin acceso al templo. Aunque su relación con éste era, en general, de estima y apego, habían desarrollado una teología del perdón de los pecados al margen de los sacrificios, que no podían realizar. Probablemente esta preparación les resultó muy valiosa para dar este nuevo paso<sup>49</sup>.

Por otra parte, si la muerte en cruz de Jesús, además de perdonar los pecados, revelaba que la verdadera voluntad de Yahvé era salvar a todos mediante ese nuevo gesto, ¿qué objetivo tenía entonces la ley, la Torah? ¿Por qué era necesario recurrir a normas legales para cumplir la voluntad de Yahvé, si su voluntad de perdón y salvación se había manifestado, total y por encima de toda otra revelación, en la muerte de Jesús? Esta nueva pregunta, igualmente consecuencia de la nueva identidad del crucificado, provocó una agitación y numerosas tensiones entre los primeros seguidores de Jesús<sup>50</sup> porque planteaba la posibilidad (acaso necesidad) de una «nueva» alianza, puesto que la antigua estaba basada en el cumplimiento de la ley. Pablo, aunque no es totalmente consistente en este punto (compárese 2Cor 3,4-4,6 con Rom 9,1-5; 11,25-29), defendió la necesidad de una «nueva alianza» (1Cor 11,25; 2Cor 3,6) y le atrajo problemas sin cuento, especialmente de otros creyentes en Jesús de tendencia más judaizante (cf. Gal 6,12-13).

Como última consecuencia de esta reflexión se preguntaron por el sentido de la historia en general y del final de la misma en particular. Si una de las funciones de la muerte en cruz de Jesús y su posterior resurrección era la inauguración del juicio escatológico en el que todo iba a quedar al descubierto y en el que a unos se les iba a premiar y a otros a castigar, esto quería decir que la historia estaba a punto de finalizar

---

<sup>48</sup> Cf. Richard H. Bell, «Sacrifice and christology in Paul», *Journal of Theological Studies* 53(2002)1-27.

<sup>49</sup> Cf. Carlos Gil Arbiol, «La primera generación fuera de Palestina», en: R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010), 139-193 (esp.145-148); Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 267-282.

<sup>50</sup> Cf. Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 200-214.

y que el único objetivo, al menos el primero, de los seguidores de Jesús era congregarse en torno a sí al mayor número de creyentes para presentarse ante el Hijo del Hombre que iba a venir a juzgar. Esta visión escatológica imprimió a todos los seguidores una intensidad a su tarea difícilmente imaginable en otro contexto teológico<sup>51</sup>.

Las consecuencias, por tanto, eran enormes y todas provenían de la interpretación cristológica, es decir, de la nueva identidad de Jesús que derivaba de la interpretación de su muerte y sus efectos. Varios de los textos que Pablo recoge de la tradición previa, lo subrayan; veamos dos. En 1Cor 15,3, una de las interpretaciones más antiguas de la muerte de Jesús, se dice: «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día según las escrituras». Según este texto, es la muerte de Jesús, no su resurrección, la que se convierte en acontecimiento de perdón y de salvación. La muerte de Jesús en la cruz alcanzará tal calado teológico que, si bien al inicio el primer y mayor impacto había sido el de la resurrección, en la experiencia de los helenistas de Damasco y Antioquía quedará prácticamente desplazado por el impacto de la cruz. Esto no quiere decir que no les importara el acontecimiento de la resurrección ni que descuidaran las experiencias a las que he aludido antes; esas están detrás y, de algún modo, legitiman la pregunta por la cruz. Lo más llamativo, sin embargo, es que, paradójicamente, todas las consecuencias las arrancan del acontecimiento de la muerte en cruz, del hecho de que Jesús muriera, precisamente, del modo más vergonzoso<sup>52</sup>. En 1Cor 11,23, Pablo recoge de nuevo una tradición muy antigua: «Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche que iba a ser entregado, tomó pan, dando gracias lo partió y dijo: Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros». La muerte de Jesús, que es la máxima entrega, se convierte en signo de toda su vida; esta entrega se realizó de un modo vergonzoso y ahí aconteció, a juicio de los primeros seguidores de Jesús, algo verdaderamente novedoso que reveló la verdadera identidad del crucificado: era el Mesías de Dios y su muerte formaba parte del plan de Dios<sup>53</sup>.

Sin embargo, esta interpretación predominantemente cristológica, a pesar de las evidentes ventajas para superar la vergüenza de la cruz, tuvo unos efectos colaterales. Efectivamente, estos primeros creyentes pudieron superar el estigma del descrédito y de la confusión una vez que todo parecía responder al Plan de Dios. Era Dios mismo quien avalaba al Crucificado, su Mesías, con su propio honor y autoridad. Sin embargo, del mismo modo que la acción de Dios transfirió a la cruz su propia identidad, la cruz y su función en el plan de Dios afectó profundamente a la imagen de Dios de estos primeros seguidores. Las derivaciones de este «efecto rebote» fueron enormes y dejaron la reflexión teológica afectada para siempre<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Cf. David E. Aune, «Early Christian eschatology» en: Freedman, *The Anchor Bible dictionary* (6 vols.), 2:594-609.

<sup>52</sup> Cf. Joel B. Green, «The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering», *Interpretation* 52(1998)24-37.

<sup>53</sup> Cf. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, 314-321.

<sup>54</sup> Cf. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (Salamanca: Sígueme, 3ª ed. 2010).

Este «efecto rebote» se caracteriza por el traspaso a la nueva imagen de Dios de las categorías cristológicas descubiertas en la interpretación de la muerte de Jesús (expiación, sustitución, redención, rescate, satisfacción ...); los modelos veterotestamentarios que habían servido para interpretar la muerte de Jesús siguieron vigentes y reforzaron la imagen de Dios que esos modelos presentaban a la nueva luz del acontecimiento redentor de la muerte de Jesús. Al incorporar la cruz al plan salvífico y afirmar que formaba parte del plan de Dios, implícitamente al menos, se estaba afirmando también que Dios, no solo aceptó la muerte de Jesús, sino que incluso quiso la cruz y la muerte vergonzosa y humillante de su Hijo. Esta idea vuelve a plantear, de nuevo, un problema que ya hemos comentado, aunque ahora reviste todavía mayor trascendencia. Efectivamente, si es cierto que la muerte de Jesús había cumplido todas esas funciones y formaba parte del plan de Dios, ¿qué imagen de Dios es esta que, en el menor de los casos, acepta (si no necesita) la muerte de un justo, de un siervo, de su hijo querido, para perdonar los pecados? ¿No apunta más bien a la imagen de un dios sádico, caprichoso, arbitrario, vengativo, que se goza y necesita de la muerte de unas víctimas para resarcirse, para aplacar la ira de los pecados cometidos por otros? ¿Quién asegura, entonces, que no es un dios capaz de sacrificar a cualquier otra persona, incluso la más querida, por lograr un bien mayor?<sup>55</sup>

Estas preguntas no han estado ausentes de la reflexión teológica<sup>56</sup>. ¿Qué consecuencias teológicas va a tener la afirmación de que la cruz forma parte del plan de Dios? ¿Qué dios es éste que no solo acepta sino que, según algunas de las interpretaciones que hemos mencionado, había previsto la salvación de todos los hombres a través de la muerte vergonzosa, dolorosa, ignominiosa, humillante de su hijo único querido?<sup>57</sup>

Un ejemplo de este problema se puede apreciar en la historia de la interpretación de Gen 22, la *Aqedah* de Isaac<sup>58</sup>. En este capítulo se nos cuenta que, durante muchos

---

<sup>55</sup> Cf. Böttigheimer, «Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod», 122-123.

<sup>56</sup> Ver, por ejemplo, el libro de Douglas A. Campbell, *The deliverance of God : an apocalyptic rereading of justification in Paul* (Grand Rapids [etc.]: William B. Eerdmans, 2009) y el debate surgido tras su publicación: R. Barry Matlock, «Zeal for Paul but Not According to Knowledge: Douglas Campbell's War on 'Justification Theory'», *Journal for the Study of the New Testament* 34(2011)115-149; Grant Macaskill, «Review Article: The Deliverance of God», *Journal for the Study of the New Testament* 34(2011)150-161; Douglas A. Campbell, «An Attempt to be Understood: A Response to the Concerns of Matlock and Macaskill with The Deliverance of God», *Journal for the Study of the New Testament* 34(2011)162-208. Este es un ejemplo de relectura de la muerte redentora de Jesús (tal como la entiende Pablo) desde modelos y perspectivas no jurídicas o forenses y las dificultades que plantea.

<sup>57</sup> Quizá el intento reciente más amplio y variado en cuanto a sus perspectivas es: Brad Jersak y Michael Hardin, *Stricken by God? nonviolent identification and the victory of Christ* (Abbotsford; Grand Rapids, Mich: Freshwind Pr.; Eerdmans, 2007). Cf. también: Green, «The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering»; Robert J. Daly, «Images of God and the imitation of God: problems with atonement», *Theological Studies* 68(2007)36-51; S. Mark Heim, *Saved from sacrifice: a theology of the cross* (Grand Rapids, Mich ; Cambridge, UK: Eerdmans, 2006). Sin embargo, algunos autores siguen defendiendo el sentido forense y penal de la muerte de Jesús, a pesar de los problemas planteados: cf. I. Howard Marshall, *Aspects of the atonement: cross and resurrection in the reconciling of God and humanity* (Milton Keynes; Carlisle; London: Paternoster, 2007); Stephen R. Holmes, *The wondrous cross: atonement and penal substitution in the Bible and history* (London: Paternoster, 2007).

<sup>58</sup> Cf. Edward Noort y Eibert J. C. Tigchelaar, *The sacrifice of Isaac: the Aqedah (Genesis 22) and its interpretations* (Leiden; Boston; Koln: Brill, 2002).

y largos años Abraham había pedido descendencia a Yahvé y que, finalmente, éste le había concedido un hijo, Isaac, cuando ya parecía estar todo perdido. Sin embargo, más tarde y de un modo sorprendente, arbitrario y absurdo, Yahvé tienta a Abraham y le pide que le sacrifique, que mate precisamente a ese hijo (Gen 22,1). Abraham, de modo no menos turbador, acepta sin vacilar y cumple lo que Yahvé le dice; va con Isaac al monte Moria, prepara un altar y levanta la mano contra su hijo. Pero, en ese momento, un ángel del cielo se lo impide de un modo igualmente sorprendente e incomprensible (Gen 22,12) e Isaac salva la vida. En realidad, no se trata de un «final feliz» puesto que deja planteado un problema teológico que no se ha resuelto todavía: el de un Dios arbitrario y caprichoso que pide la muerte de Isaac a manos de su padre. ¿Se puede confiar en este Dios que necesita de víctimas y además de las víctimas más queridas -como lo era Isaac para Abraham, o el mismo Jesús para Él- para obtener la salvación y que avance la historia? ¿Se puede creer en un Dios que parece jugar caprichosamente con las creaturas y puede someterlas a las pruebas más duras e incomprensibles? ¿Pueden las víctimas aceptar un Dios así? La interpretación predominantemente cristológica que hemos presentado retoma este problema y lo proyecta sobre la imagen del Dios Padre de Jesús<sup>59</sup>.

#### **4. La revelación «teológica» de la cruz**

Como vemos, los problemas teológicos que hemos planteado son de bastante calado. A mi modo de ver, Pablo (y en este punto coincide con Marcos) ofreció una respuesta a esta pregunta tan problemática y difícil que, no obstante, va a suscitar otros problemas no teológicos, sino prácticos. Pablo sugiere la idea de que el Crucificado no muere víctima de un Dios que necesita su muerte (ni la de nadie), sino que muere, fundamentalmente, porque era el único modo que tenía Jesús de imitar a Dios totalmente, de revelar quién es Dios sin confusión posible (cf. 2Cor 4,4.6). Jesús muere no para resarcir, compensar, aplacar o satisfacer a Dios, sino para mostrar precisamente que nada de eso necesitaba porque amaba a los que merecían morir (cf. Rom 5,8). Jesús, el único que había descubierto la verdadera identidad de Dios, muere en la cruz para mostrar, imitándole, cómo actúa Dios, que Dios no reclama nada para sí, ni retiene nada suyo para sí, sino que se entrega del todo para ofrecer una alternativa a la injusticia dominante (cf. Flp 2,6-7). Dios es como Jesús en la cruz y sólo se le puede descubrir mirando al Crucificado (cf. Mc 15,39). Pero para llegar a esta conclusión tenemos que fijarnos en algunos textos.

Inicialmente, en sus primeros contactos con los creyentes en Jesús, a Pablo le fascinó la imagen del Crucificado. Esta es la idea que Pablo subraya cuando habla de la «revelación» (cf. Gal 1,16), la «aparición» de Jesús en el camino de Damasco (cf. 1Cor 15,8). Esta imagen de Jesús tenía un rostro muy definido: no era el del Resucitado, sino el del Crucificado: «Pues yo, hermanos, cuando fui a vosotros no fui con el prestigio

---

<sup>59</sup> El eco de la Aqedah de Isaac en la pintura muestra el problema de los intérpretes para aceptar la imagen de Dios que destila el relato; los autores proyectan en las obras una pregunta, que se percibe en las diferentes actitudes de Isaac ante el cuchillo que se le cierne: ¿Por qué Isaac no se rebeló contra su destino, contra su padre, contra Dios? ¿Por qué aceptó sumisamente su sacrificio en vez de luchar por salvar la vida, que es lo lógico? Cf. John Kenneth Riches, *The Bible : a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 56-67.

de la palabra o la sabiduría a anunciaros el misterio de Dios, pues no quise saber entre vosotros sino al Mesías Jesús y a éste crucificado» (1Cor 2,2; cf. Gal 3,1). Esta es una certeza tan luminosa para Pablo como paradójica y extraña para cualquier otro: «lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo» (Flp 3,7), a causa «del conocimiento» del Crucificado; «Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesús, el Mesías, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo» (Gal 6,14). Esta fascinación por la cruz de Jesús, por su modo de morir y por el significado que ello tuvo, explica la centralidad de su «palabra de la cruz» (1Cor 1,18), la insistencia en que «mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Mesías crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles» (1Cor 1,22-23). Todo, ciertamente, parece estar girando en torno al acontecimiento de la cruz.

Pablo, obviamente, no se inventa esta idea; en realidad, la hereda de los creyentes en Jesús de Damasco y Antioquía, de origen helenista; muy probablemente, esta idea tuvo un papel determinante en su vocación<sup>60</sup>. La característica más destacada de esta interpretación, tal como hemos explicado más arriba, fue su sentido expiatorio: «murió por nuestros pecados» (1Cor 15,3; 11,23-26; Rom 3,24-26; 4,25). De este modo, esta interpretación de la cruz modificó la imagen del Mesías incorporando la del Siervo sufriente de Is 53: Jesús es el Mesías crucificado<sup>61</sup>. Esta imagen expiatoria pudo romper la trampa en la que su formación farisea le había atrapado. Según Rom 7,7-25, Pablo se había empeñado sinceramente en el cumplimiento de la ley, pero, por mucho que se empeñaba en cumplirla, no conseguía la reconciliación con Yahvé. La «revelación» de un nuevo modo de obtener la reconciliación con Dios, tan añorada, le permitió liberarse, por fin, de su incapacidad; este nuevo modo fue el sentido expiatorio de la muerte de Jesús en la cruz<sup>62</sup>. Sin embargo, Pablo no se quedó anclado en esa lectura cristológica, y evolucionó, tal como reflejan sus cartas, en una dirección sorprendente<sup>63</sup>.

Cuando Pablo reflexionó (fruto, probablemente, de los conflictos que él y sus comunidades estaban viviendo) sobre el hecho de la muerte de Jesús en la cruz se dio cuenta de que había mucho más de lo que había visto al inicio: la cruz no sólo hablaba de quién era Jesús (el Mesías), sino de quién era Dios (el Padre de Jesús)<sup>64</sup>. Efectiva-

---

<sup>60</sup> Cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism : a comparison of patterns of religion*, 466-468; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 181-214; Hengel, *El hijo de Dios : el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, 21-31; Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II: Gli sviluppi*, 118-121.

<sup>61</sup> Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*; Bob Ekblad, «God is not to blame: the servant's atoning suffering according to the LXX of Isaiah 53», en: B. Jersak y M. Hardin (ed.), *Stricken by God? (Abbotsford: Freshwind Pr ; Grand Rapids Mich : Eerdmans, 2007)*, 180-204.

<sup>62</sup> Cf. Gil Arbiol, «La primera generación fuera de Palestina», 155-159.

<sup>63</sup> Cf. Michael J. Gorman, *Inhabiting the cruciform God : kenosis, justification, and theosis in Paul's narrative soteriology* (Grand Rapids, Mich. ; Cambridge: Eerdmans, 2009), 3-4; Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel : God Crucified and other studies on the New Testament's christology of divine identity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 1-59; Carlos Gil Arbiol, «Relevancia actual de San Pablo», *Selecciones de Teología* 194(2010)101-112.

<sup>64</sup> Sanders, *Paul and Palestinian Judaism : a comparison of patterns of religion*, 463-472 mostró que, aunque

mente, en Gal 1,11-24, Pablo hace una breve reseña de su vida antes y después de su vocación. Y dice: «Mas cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase ante los gentiles...» (Gal 1,15-16). Curiosamente, Pablo no subraya aquí el acontecimiento del perdón de los pecados, ni la expiación de la muerte de Jesús, ni la salvación, sino que ese Crucificado se manifiesta, precisamente en la cruz, como Hijo de Dios. Marcos, que como he dicho más arriba tiene muchas conexiones con Pablo, muestra al final de su evangelio la única confesión de fe que nadie acalla, la del centurión que confiesa, al ver morir a Jesús en la cruz: «verdaderamente éste es el Hijo de Dios» (Mc 15,39). Esta coincidencia no es casual, obviamente; está reflejando un nuevo modo de interpretar la cruz que habla no solo del Crucificado sino, sobre todo, de Aquel a quien el Crucificado imita.

Una de las características de la mentalidad mediterránea es su fuerte carácter familiar/grupal (personalidad diádica)<sup>65</sup>. En ese contexto en el que la identidad de un individuo viene dada por su adhesión a los valores y comportamientos familiares, la característica que hace del hijo un buen hijo es, precisamente, que refleja, imita a su padre puesto que es su imagen<sup>66</sup>. El hijo es definido como tal en función del cumplimiento de sus obligaciones: la honra y la obediencia del padre, además de la sepultura y la honra de su memoria (cf. Ex 20,12; Si 30,1-13)<sup>67</sup>. Esto es lo que subraya Pablo en Gal 1,16 y Rom 5,19: Jesús es Hijo de Dios porque obedeció a Dios totalmente, sin reservarse su vida para sí; Jesús es Hijo de Dios porque imita a Dios.

Esta lectura puede desarrollarse en dos direcciones, como hemos dicho: puede proyectar en el Crucificado las características divinas de Dios o puede, por el contrario, proyectar en la imagen de Dios las características de ese Crucificado<sup>68</sup>. Esto segundo es lo que algunas tradiciones de los orígenes del cristianismo parecen hacer: la cruz obligó a modificar la imagen de Dios. Así, estas lecturas apuntan una nueva interpretación de la muerte de Jesús: Jesús no murió en la cruz únicamente como víctima de «los jefes de este mundo» (cf. 1Cor 2,8); su muerte fue, además, el último gesto, la última palabra inarticulada (y quizá la única capaz de transmitir el sentido pleno de su mensaje) con la que Jesús revelaba su identidad y, sobre todo, la de Dios. El Padre de

---

Pablo conserve aquella lectura expiatoria, los pasajes en los que muestra una lectura más personal apuntan hacia una interpretación diferente.

<sup>65</sup> Cf. Bruce J. Malina, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995), 85-114.

<sup>66</sup> Cf. Si 30,4: «Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él» y Dion Casio, *Historia Romana* LVI 3,1: «Habéis hecho bien imitando a los dioses y emulando a vuestros padres al traer hijos al mundo del mismo modo que vuestros padres hicieron con vosotros. (...) [Un hijo] es imagen de vuestro cuerpo y alma hasta el punto de que al crecer se convierte en vuestro yo».

<sup>67</sup> Cf. S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*. (Salamanca: Univ. Salamanca, 1998), 143.

<sup>68</sup> Aunque esta interpretación no ha sido desarrollada, se puede encontrar de modo incipiente en Roger D. Haight, *Jesus, symbol of God* (Maryknoll, NY: Orbis Bks, 1999), 12-15; John T. Carroll y Joel B. Green, *The death of Jesus in early Christianity* (Peabody, Mass: Hendrickson Pubs, 1995), 121; también en Carlos Gil Arbiol, «¿Qué relevancia actual tiene san Pablo? Apuntes para valorar su novedad en nuestro mundo», *Cuestiones Teológicas* 85(2009)99-114.

Jesús se revelaba, pues, de acuerdo a esta interpretación de la muerte de Jesús, igual al Crucificado: desprovisto de poder convencional, vaciado y entregado (cf. Flp 2,6-11). Esta interpretación aparece fundamentalmente en los textos paulinos y marcanos<sup>69</sup>. Veamos dos textos de Pablo que reflejan este desarrollo: Flp 2,6-11 y 2Cor 4,4-6.

El texto más relevante es, quizás, el (mal) llamado «himno cristológico» de Flp 2,6-11. Es un texto complejo cuya traducción e interpretación ha hecho correr ríos de tinta<sup>70</sup>. Propongo la siguiente traducción:

- 6 [Jesús Mesías], siendo imagen de Dios no consideró un botín el ser igual a Dios  
7 sino que se vació a sí mismo tomando la imagen de esclavo. Siendo como los hombres y viviendo como cualquier hombre  
8 se humilló a sí mismo siendo obediente hasta la muerte y una muerte de cruz.  
9 Por eso Dios le exaltó y le dio el Nombre sobre todo nombre  
10 para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble.  
11 Y toda lengua confiese en los cielos, en la tierra, en los abismos que Jesús Mesías es Señor para gloria de Dios Padre.

En este himno Pablo recoge una tradición antigua en la que se presenta a Jesús «siendo imagen de Dios» o «poseyendo la forma de Dios» (*en morfê Zeou*)<sup>71</sup>; en cualquier caso imitando a Dios. Pablo establece aquí una clara relación antinómica con las figuras de Adán y Eva<sup>72</sup>. Según narra Gen 1,26-27 Dios creó a ambos «a su imagen y semejanza»; sin embargo, lejos de aceptar los límites de esta identidad (Gen 2,16-17), ambos codiciaron convertirse en dioses (Gen 3,5.22) y malperdieron esa imagen que tuvo que ser sustituida con vestidos de piel (Gen 3,21). El modelo de Adán, pues, está determinado por la codicia, por «considerar un botín el ser igual a Dios», por querer usurpar una imagen de Dios marcada por el poder, el honor, la eternidad, la omnisciencia, la omnipotencia, el dominio, la autoridad; Adán quiso utilizar los medios convencionales para imitar a Dios. Este himno, sin embargo, ofrece una alternativa: Jesús, «siendo imagen de Dios», escogió para imitarle precisamente el camino contrario: el de la desapropiación, el vaciamiento, la autoentrega, la humillación, la impotencia. Jesús utilizó unos medios no convencionales para imitar a Dios. Por tanto, es cierto que este himno es cristológico en cuanto que habla de cómo Jesús es el Mesías; pero es,

<sup>69</sup> Es difícil, y en cualquier caso sería una discusión para otro lugar, determinar su origen: si se trata de una interpretación que Pablo hereda (y Marcos, lógicamente también) o, heredándola quizá en parte, la asumió como propia, le dio protagonismo y la utilizó como la más genuina expresión de su comprensión de la muerte de Jesús. Sobre la relación de Pablo con Mc, cf. Joel Marcus, «Mark-Interpreter of Paul», *New Testament Studies* 46(2000)473-487 contra Martin Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium: eine Studie zur neutestamentlichen Theologie* (Giessen: Töpelmann, 1923).

<sup>70</sup> Cf. ver el Status quaestionis en la reciente monografía de Sergio Rosell Nebreda, *Christ identity : a social-scientific reading of Philippians 2.5-11* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 25-27.

<sup>71</sup> Sobre el paralelismo de los términos *εἰκὼν* y *μορφή* ver: Ralph P. Martin, *Carmen Christi : Philippians ii. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 102-119.

<sup>72</sup> Cf. James D. G. Dunn, *Christology in the making : a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation* (London: SCM Press, 2nd ed. 1989), 114-121

fundamentalmente, teológico porque habla sobre todo de la imagen de Dios que Jesús reveló especialmente en su muerte. Este himno dice que el Dios de Jesús, el Dios Padre del que Jesús es Hijo no es como pensaba Adán, un Dios que codicia poder, honor, dominio, conocimiento... y, por tanto, que legitima que los creyentes lo busquen; el Dios de Jesús, es en realidad, un Dios que busca su vaciamiento para llenar a otros, su humillación para ensalzar a otros, su impotencia para que otros tengan la fuerza, su muerte para que otros tengan vida<sup>73</sup>. Mientras que Adán con aquel comportamiento no se estaba pareciendo al Dios de quien era imagen, Jesús en la cruz lo imitó perfectamente, sin ambigüedad. Un Dios así, ¿quién puede codiciarlo?

En 2Cor 4,4, Pablo ahonda en la misma idea: «Y si todavía nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden, para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean el resplandor del glorioso Evangelio de Cristo, que es imagen de Dios (*eikón toû Zeoû*)». Aquí Pablo, sin depender de una tradición previa (como en Flp 2,6-11) refleja más claramente el punto anterior: el Crucificado es imagen de Dios<sup>74</sup>. En el contexto de 2Cor 3,4-4,6, Pablo habla del «ministerio de la nueva alianza» (2Cor 3,6), que es el alcance de «su evangelio» (4,3). La expresión «el evangelio de la gloria de Cristo» remite, inequívocamente, al evangelio de la cruz, al Crucificado (cf. 1Cor 1,18.24; 2,2 etc), como explicita Pablo en 1Cor 2,7-8: «hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo -pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria-». Y es precisamente éste crucificado el que se presenta como «imagen de Dios»; el «evangelio de la cruz» tiene un alcance teológico: este es el escándalo. Poco más adelante, en la conclusión de esta perícopa (2Cor 4,6), Pablo insiste en la misma idea: «el mismo Dios que dijo: del seno de las tinieblas brille la luz, la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con la luz del conocimiento de la gloria de Dios que está en el rostro de Cristo». Pablo conoció y anunció al Crucificado (1Cor 2,2) y este rostro es el que, inconfundiblemente, él identifica con la «gloria de Dios».

Si esto era cierto, Dios no era como él había pensado, un Dios de poder que ejerce su dominio, controla y pide sacrificios... sino todo lo contrario, el que se sacrifica, se abaja, despoja, se vacía. Por tanto, el mejor modo de hablar de Dios no eran las bonitas parábolas que Jesús contaba, o los hechos que hacía, sino que la mejor y quizá única manera que tuvo Jesús para hablar plenamente de Dios fue la de imitarle totalmente, hasta el punto de que la muerte en cruz de Jesús no fue sino el último acto de imitación de Dios. Solo así se puede reconocer a Jesús en la cruz como Hijo de Dios y al Dios de la cruz como el Padre Dios despojado de todo poder, de todo privilegio, vulnerable, humillado, desposeído, vaciado.

El poder de Dios se encuentra y se manifiesta, pues, no en medio del poder convencional o del estatus (prestigio, honor...), sino en esos lugares y situaciones que son aparentemente ausencia de Dios. Es una paradójica presencia en la ausencia. La vulnerabilidad e impotencia que por su propia naturaleza manifiesta la ausencia de

---

<sup>73</sup> Cf. Dorothy A. Lee-Pollard, «Powerlessness as power: a key emphasis in the Gospel of Mark», *Scottish Journal of Theology* 40(1987)173-188; Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, 97-102.220-226.

<sup>74</sup> Cf. Carlos Gil Arbiol, «El carisma de Pablo y su imagen de Jesús», *Reseña Bíblica* 42(2004)55-62.



Dios es el lugar donde Dios está más presente, el lugar donde el verdadero poder de Dios se puede ver (1Cor 1,18.24; 2,4-5; cf. Mc 8,22-26; 10,46-52: los dos ciegos). Este es el poder que finalmente destruye el viejo orden. Dios, pues, no estaba ausente o lejano en la cruz de Jesús, sino actuando a su modo, como él es: permitiéndole a Jesús completar la mayor expresión de poder que es, paradójicamente, el vaciamiento, la renuncia de la posibilidad de dominar o someter y, entonces, aceptar la impotencia y vulnerabilidad. Así muestra Dios cómo es y cómo actúa (Rom 9,6-13).

Dios no actúa como Adán sino como el Mesías crucificado; la imagen de Dios que Adán presenta (uso/abuso del poder, conocimiento, dominio sobre todo) no es la del Padre de Jesús. La imagen de Dios que Jesús representa es la de la desapropiación, autoentrega, vaciamiento, impotencia. Sólo de esta forma, subrayó Jürgen Moltmann, la persona se puede liberar del «monstruo» que mata que todos llevamos dentro, que no es otro que el deseo de ser dioses, la autodivinización, el afán de control y poder. La única fuerza capaz de liberar de esa tendencia a dominar y oprimir es la imagen (el conocimiento) del Dios crucificado, que es vulnerable e impotente; la fuerza de Dios que renuncia al poder y se hace impotente. El Dios crucificado destruye al dios en que quisiéramos convertirnos, mata al dios falso<sup>75</sup>. Por eso la cruz es el lugar de la revelación de Dios: el poder de Dios es el poder de renunciar al poder y convertirse en vulnerable por otros; la mejor demostración del poder de Dios es precisamente la mayor muestra de renuncia a ese poder. Sólo Dios es capaz de tal alteración de los valores humanos. Abrazar la impotencia y la vulnerabilidad es el modo de encontrar el poder de Dios.

Esto, obviamente, exige un proceso de purificación de la imagen de Dios. Pablo expresa este proceso de purificación en la carta a los Romanos, una carta pedagógica que se puede leer desde esta perspectiva para darse cuenta de que, en ella, lo que Pablo pretende es que el lector capte algo muy difícil de explicar: que la verdadera imagen de Dios no se descubre en los modos convencionales de concebirle, sino precisamente en los menos convencionales: Dios siempre sorprende, siempre se escapa cuando uno cree que lo atrapa. El capítulo 9 de esta Carta hace sacudir los cimientos de cualquier creyente: exige ponerse cara a cara ante el Dios de Jesús, cuyo único modo de custodiar su libertad para amar totalmente es mantener y cuidar esa libertad con un celo extraordinario. No hay nada que ningún creyente pueda hacer para ganarse o atrapar a Dios.

Esta es una novedad del pensamiento paulino que tuvo muchas consecuencias en historia del cristianismo, la idea de que si uno quiere ganarse a Dios (comprarle con buenas obras, sacrificios, ascesis, penitencias...), lo único que va a lograr es alejarse más de él. Para Pablo, el único modo de permitir a Dios ser Dios es dejarle que sea siempre amor gratuito, inesperado, impredecible. Nada puede hacer el creyente para ganarse su amor o su perdón; es exclusivamente voluntad suya.

## **5. La muerte de Jesús ante el problema del mal**

¿Qué aporta esta nueva imagen de Dios al problema del mal? Esta es la pregunta que sobrevuela las páginas anteriores y que ahora cae en picado pidiendo una respuesta. En realidad, en torno al problema del mal (su origen, su sentido, su mitigación...) se han

---

<sup>75</sup> Cf. Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, 99-100.

ido diversificando las diferentes tradiciones judías, de las cuales surgieron igualmente las de creyentes en Jesús<sup>76</sup>.

La interpretación expiatoria, sin ser originalmente cristiana (ya aparece en 2Mac 7,32.38) ofrecía una respuesta «fácil» al problema del mal causado por la injusticia (personal o estructural). El mal no es querido por Dios, pero existe por que las personas transgreden su voluntad; Dios, constituido último juez condena a los transgresores, pero, en su misericordia, ofrece un modo alternativo a la muerte de todos (o a la destrucción del mundo, de la historia): la muerte de un inocente. Esta explicación busca provocar en algunos la conversión y la obediencia a las normas morales (aunque se encuentra con dificultades como la de la tendencia al mal inherente a las personas).

Sin embargo, la lectura que hemos hecho presenta una imagen de Dios diferente, que no exige ni pide satisfacción; un Dios a quien la transgresión de los valores morales (de su ley) no le ofende, sino que le conmueve y le apasiona; un Dios a quien el mal no le enfurece, sino que le estremece y le angustia. Esta lectura descubre que la raíz del mal no está ni en Dios (que ha hecho un mundo imperfecto) ni en la condición humana (que es mala por naturaleza), ni en la eterna lucha del bien y del mal. El mal, más bien, es fruto de la codicia, es decir, del deseo de remplazar a Dios, de querer acaparar el poder, de someter a los otros, de dominar. A la vez, esta lectura descubre que la codicia forma parte de la condición humana, que es endémica y perenne (Rom 7,7-25). Por tanto, la única salida es que el objeto de codicia cambie, que la imagen de Dios a codiciar sea la del Dios vulnerable y humillado. Y de aquí se desprende un nuevo concepto de pecado que desarrolla esta perspectiva cristiana: el pecado no es la transgresión de una norma moral, sino el alejamiento o traición de la imagen del Dios crucificado, vaciado de toda prerrogativa y todo poder.

De este modo, desde el punto de vista creyente estaría deslegitimada la aspiración al poder, al dominio, a la posesión porque sería contrario a Dios. La salida al mal es, en primer lugar, un cambio de mirada, un cambio radical en la imagen de Dios; y, en segundo lugar, la imitación de ese Dios crucificado que es vulnerable y se humilla para enaltecer al otro. Ante el error, la transgresión e incluso la maldad, Dios no actúa exigiendo compensaciones o satisfacciones: sencillamente no las necesita. Ante el mal, al menos desde esta interpretación cristiana, Dios padece, sufre, se identifica con las víctimas, se humilla, se vacía de toda exigencia y ofrece reconciliación y amistad amando al malo (Rom 5,8). Sólo él lo puede hacer; de entre las personas, aquellos que también actúan así son lo que imitan al Dios de Jesús.

---

<sup>76</sup> Cf. Gabriele Boccaccini y Piero Stefani, *Dallo stesso grebmo: Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico* (Bologna: EDB, 2012), 26-65.

# LA CENTRALIDAD DEL TEMA DE LA «PASIÓN DE CRISTO» EN LA TEOLOGÍA.

---

Laurentino Novoa Pascual cp.  
Zaragoza

D. Bohnhöffer escribía en 1939 sobre la vocación teológica y sobre el estudio de la teología en unas circunstancias muy complicadas para el cristianismo y para el trabajo teológico: «Se pueden integrar en el estudio teológico todos los desvelos humanos: filosóficos, éticos, pedagógicos, sociales, todo lo que le pertenece como hombre, pues es siendo teólogo como ha de hacerse hombre pleno. Pero debe saber que el motor de su vida y su pensamiento como teólogo, no puede ser otro más que la pasión de Jesucristo, el Señor Crucificado»<sup>1</sup>. La clara visión de este joven teólogo, malogrado por la persecución y muerte martirial en un campo de concentración nazi en 1945, apunta sin duda a lo esencial de nuestro tema.

La «*memoria passionis*» forma parte de la esencia de la fe cristiana y está llamada a tener un lugar primordial en la reflexión teológica. Pero, ¿cómo se ha articulado esa centralidad de la Pasión del Señor en la teología cristiana? ¿Qué significa la Pasión de Cristo en los distintos campos de la teología?

Ciertamente en la expresión «*Passio Christi*», el término «*passio*» no significa solamente los sufrimientos que precedieron a la muerte de Jesús a lo largo de toda su vida y especialmente en los últimos momentos, desde su prendimiento hasta la muerte de cruz, sino indica también la muerte misma como acto supremo y en cierto modo definitivo de la existencia.

## 1. La Pasión del Señor en el origen de la fe y la teología.

La predicación de los apóstoles tenía por objeto desde el principio anunciar la Pasión del Señor juntamente con la Resurrección; proclamar que Jesús padeció, murió y resucitó, como aparece en la predicación apostólica recogida en los primeros capítulos del libro de los Hechos (cf. Hech 2, 25s.; 3, 13ss.; 4, 10).

Esto mismo aparece en las fórmulas primitivas de confesión de fe, elaboradas en un principio con los dos elementos de la muerte y la resurrección, a los que se fueron

---

<sup>1</sup> D. Bohnhöffer, Was soll der Student der Theologie heute tun?, en: Gesammelte Schriften, München 1966, III, 23.

añadiendo otros elementos como la cláusula redentora «por nosotros», incluida probablemente a partir de la interpretación de la muerte de Cristo desde la figura del siervo de Yahwé del capítulo 53 de Isaías; posteriormente se añadieron nuevos elementos que configuran finalmente el credo cristiano.

La Pasión y la muerte en Cruz están así mismo presentes en las primeras expresiones del culto cristiano, como aparece en los himnos litúrgicos recogidos por ejemplo en Fil 2, 6-11; 1Pe 2, 21-24 y 3, 18-22., o también Apoc 5, 9-13.

El relato de la Pasión es, según los expertos, lo que dio origen a todo el resto de los relatos evangélicos. Es, además el relato que está elaborado siguiendo un orden cronológico de los hechos, resaltando de ese modo el carácter histórico del mismo, a diferencia de otros pasajes de los evangelios, que suelen ser perícopas, colecciones o relatos que se han ido uniendo con un interés catequético o simplemente pedagógico.

La crucifixión del Mesías era algo absolutamente insólito e inesperado en las expectativas religiosas de Israel y reclamaba por parte de los cristianos una explicación y una interpretación que lo hiciese comprensible dentro del plan de Dios. Por eso la Pasión narrada de los evangelios es ciertamente un relato histórico con unos datos ciertos y fehacientes, pero es también un testimonio de fe, en el que también se da una interpretación. El relato fue interpretado mesiánicamente como algo que estaba anunciado por Dios y había sucedido, por tanto, en conformidad con las Sagradas Escrituras, como aparece muy marcadamente en la confesión de fe recogida por el apóstol Pablo en la primera carta a los Corintios: «Murió por nuestros pecados según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras» (1Cor 15, 3-4); o como aparece también en el discurso del apóstol Pedro ante el Sanedrín: «Porque verdaderamente en esta ciudad se han aliado Herodes y Poncio Pilato con las naciones y los pueblos de Israel contra tu santo siervo Jesús, a quien has ungido para realizar lo que en tu poder y sabiduría habías predeterminado que sucediera» (Hech 4, 27-28)..

Ese cumplimiento de los designios y las promesas de Dios en las Escrituras, en lo que se refiere a Jesús, es, sobre todo, acentuado en el evangelio de San Mateo, cuyos destinatarios eran los cristianos procedentes del judaísmo, pero también en los otros dos evangelios sinópticos. Pero, si este cumplimiento de la Escritura está presente a lo largo de todo el Evangelio, se destaca mucho más en el relato de la Pasión, en el que el mismo evangelio de San Juan lo destaca (cf. Jn 19, 24, 28, 36-37). Este plan de salvación anunciado en la Escritura se acentúa también en la catequesis pascual del pasaje de Emaús, cuando Jesús mismo les dice a los discípulos: «¿No era necesario que el Mesías padeciera eso para entrar en su gloria? Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había de él en todas las Escrituras» (Lc 24, 26-27).

Por lo tanto, la Pasión del Señor no se contempla ni se interpreta como un hecho accidental o desgraciado en la vida terrena de Jesús, sino como un acontecimiento esencial dentro del plan salvífico de Dios, como algo que forma parte del gran misterio de nuestra fe. Por eso, el anuncio de la Pasión va siempre sustancialmente unido a la Resurrección: Cristo, el Mesías, murió pero resucitó, sufrió la Pasión pero ahora vive para siempre, se humilló y se rebajó hasta la muerte de cruz pero ahora ha sido glorificado,

fue desechado por los hombres pero ahora ha ascendido a la derecha del Padre. La Pasión y la Cruz no han sido una catástrofe irremediable, porque van inexorablemente unidas a la resurrección y la gloria (cf. Mc 8, 31; Hech 2, 23-24; Rom 8, 34).

## **2. Contenido histórico y teológico de la Pasión en el NT**

La Pasión es narrada ciertamente con una finalidad histórica, para transmitir la verdad de los hechos, pero al mismo tiempo, es un testimonio de fe de los apóstoles y de los primeros cristianos en la mesianidad de Jesús y en su muerte redentora, unida a su resurrección gloriosa.

Por eso encontramos en las diversas versiones de los evangelios motivos apologéticos, dogmáticos y parenéticos. Quieren demostrar que Jesús, aunque corriese la suerte de los malhechores y sediciosos, muere como inocente y Señor; por esta razón se dice reiteradamente que Jesús conocía de antemano su muerte, como se destaca en diversos pasajes de los sinópticos (cf. Mc 14, 8, 18-21, 27-31; Lc 22, 15), pero también en el cuarto evangelio (cf. Jn 13, 1, 3; 18, 4; 19, 6).; y no sólo la conoce, sino que la acepta libremente (Mc 8, 31; 14, 42; Mt 26, 52-54; Jn 19, 17). Los evangelios destacan que incluso los enemigos de Jesús reconocen su inocencia (Mc 14, 55; Mt 27, 19, 24; Lc 23, 4, 14, 15, 47).

Sobre todo en el evangelio de San Juan se destaca conscientemente con mucha claridad la gloria, la realeza y la libertad soberana de Jesús a lo largo de la Pasión y en el proceso de su muerte (Jn 18, 5-6; 18, 19-23; 18, 36; 19, 7-8). El mismo relato de la crucifixión tiende a suavizarse en el proceso de redacción de los hechos; mientras Marcos y Mateo refieren sólo la palabra de abandono y el grito de Jesús ante la muerte (Mc 15, 37, 39; Mt 27, 46, 50), en Lucas Jesús es crucificado y muere mostrando el perdón y la misericordia de Dios (Lc 23, 34), prometiendo el paraíso al buen ladrón (Lc 23, 43) y confiando plenamente en el Padre (Lc 23, 46). En San Juan, a su vez, Jesús muere en la Cruz dándonos a su misma madre (Jn 19, 26-27), obedeciendo al Padre y cumpliendo la Escritura (Jn 19, 28) y testimoniando el cumplimiento del mandato del Padre: «Todo está cumplido» (Jn 19, 30).

La Pasión de Jesús se justificaba a partir del cumplimiento de la Escritura y de la voluntad salvífica del Padre; por eso mismo, se interpretó la Pasión desde la figura profética del siervo de Yahwé (Is 52-13-53, 1-12) y también a la luz de algunos salmos, como el salmo 22 y el salmo 69. Por lo tanto, podemos decir que para los autores del NT, la Pasión no es un argumento contra la mesianidad, sino a favor de ella.

En la narración evangélica encontramos también elementos parenéticos y motivos de exhortación moral, como el mandato de orar en medio de la tribulación (Mc 14, 38); la exhortación a excusar, perdonar y amar a los enemigos (Lc 23, 34), la conformidad con la voluntad de Dios (Mc 14, 36 y par.; Lc 23, 46). La invitación al seguimiento por el camino de la cruz (Mc 8, 34; Mt 10, 38; Lc 14, 27) es, sin duda, una invitación interpretada como ejercicio ascético desde el ejemplo que el Señor nos deja en su Pasión, pues como exhorta el apóstol Pedro, «Él nos dejó un ejemplo para que sigamos sus huellas» (1Pe 2, 21).

Aparece también finalmente en la narración evangélica de la Pasión un contenido dogmático, dando a la pasión y muerte de Cristo un valor salvífico y redentor. Cristo padeció y murió en la Cruz para salvar a la humanidad y redimirla de los pecados: «Sangre de la alianza derramada por muchos para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28; Mc 14, 24). Se compenetra así en la narración de la Pasión la historia y su interpretación teológica, hecha en la fe y la predicación de la Iglesia, que luego adquiere matices propios en cada uno de los evangelios, según las necesidades y la sensibilidad de los diversos destinatarios.

Ese contenido doctrinal se va plasmando y exponiendo después en las cartas y escritos apostólicos a través de explícitas proposiciones dogmáticas que irán configurando la fe de la Iglesia. Así, la muerte redentora es comprendida como precio de nuestro rescate: «El Hijo del hombre ha venido a servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45; cf. también 1Tim 2, 6; Heb 9, 12), como expiación (Rom 3, 25; Heb 2,17); como sacrificio ofrecido de una vez para siempre (Heb 7, 27; Ef 5, 2). La muerte de Cristo nos libera del pecado (2Cor 5, 21; 1Jn 1, 7; 1Pe 3, 18), de la ley (Rom 7, 4; Gal 3, 13) y de la muerte (1Cor 15, 55; Heb 2, 15). La muerte de Cristo trae la salvación (Hech 4, 12; 1Tes 5, 9), realiza la santificación (Ef 2, 25-27; Heb 10, 10), la reconciliación (Rom 5, 10), la paz (Col 1, 20), la justicia (Rom 3, 24) y la vida (Rom 6, 5; 1Pe 1, 3).

La Pasión del Señor y su muerte redentora es por una parte el contenido de la predicación cristiana (1Cor 2, 2), pero realiza también el misterio de la nueva vida en el bautismo (Rom 6, 1-7), así como el misterio de la Eucaristía (1Cor 10, 16; 11, 26). Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo es lo que en definitiva da sentido a toda la vida de la Iglesia en la predicación, los sacramentos y la moral cristiana<sup>2</sup>.

### **3. La Pasión del Señor en la teología de los Padres**

Uno de los rasgos esenciales de la teología de los Padres es el estar centrada en la Palabra de Dios y enraizada en el sentido histórico. Por eso, el misterio redentor, la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor podemos decir que son el tema central de la teología patrística.

El tratamiento del tema de la Pasión y la Cruz tiene sus matices específicos diferenciales en oriente y occidente, pero en ambas corrientes culturales se parte de la centralidad del misterio de la encarnación que tiene su culminación en el misterio pascual; es decir, que la encarnación del Verbo se produjo en orden a la redención de la humanidad por medio de la Pasión y el misterio de la Cruz<sup>3</sup>.

Por otra parte, sobre el tema de la Pasión y la Cruz se desarrolla paralelamente a una espiritualidad de la Cruz que tiene diversos pasos, en correspondencia con el desarrollo histórico del cristianismo, Así se relaciona la Pasión y la Cruz del Señor con la persecución y el martirio en los tres primeros siglos; se puede apreciar también el paso que se da del Cristo humillado y crucificado de la época de las catacumbas, al

---

<sup>2</sup> Cf. K. H. Schellkle, *Leidensgeschichte Jesu*, en: *Lexikon der Theologie und Kirche*, Band. 6, Freiburg i. B. 1965, 923-924; también, *Pasión de Jesús*, en: *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona 1967, 765-770.

<sup>3</sup> Cf. H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, en: *Mysterium Salutis*, III / II, Madrid 1969, 150.

Cristo glorioso y poderoso, el Cristo-Pantocrator y Basileus, de la época imperial, hasta llegar al equilibrio cristológico del concilio de Calcedonia, en el que se compagina lo divino y lo humano en Jesucristo.

En el monaquismo, tanto oriental como occidental, se interpreta la Pasión y el misterio de la Cruz como una llamada a la ascesis e identificación con Cristo en su Pasión, pero también como signo de victoria y triunfo frente al mal, el pecado y la tentación.

A partir del reconocimiento del cristianismo en el siglo IV, se acentúa en los autores cristianos el recuerdo histórico de la Pasión y la veneración de la Cruz, fomentado y extendido por las peregrinaciones a los Santos Lugares, que ayudaron a vincular la piedad y la fe de los fieles con el Jesús histórico y con los acontecimientos esenciales que dan sentido y contenido a la fe cristiana; en este sentido, hay que destacar las figuras de San Jerónimo y la peregrina Eteria.

La patrística oriental destaca en su reflexión la Pasión y la Cruz como expresión de exaltación y glorificación del Verbo, o la Cruz como signo de gloria, siguiendo las pautas teológicas del evangelio de San Juan; así aparece en diversos textos de S. Ireneo, S. Atanasio, S. Cirilo de Jerusalén y S. Juan Crisóstomo; también aparece frecuentemente la Cruz como símbolo de la unidad del universo y de la humanidad, en S. Gregorio de Nisa, y la Cruz como signo de la unidad de los creyentes en S. Cirilo de Jerusalén y S. Juan Damasceno; o la Cruz como fuente de sabiduría cristiana frente a la sabiduría humana de los movimientos gnósticos en S. Ireneo de Lyon y en S. Atanasio<sup>4</sup>.

Por su parte, la patrística latina destaca en su reflexión sobre el misterio de la Pasión y la Cruz más el aspecto histórico y el sentido redentor, así como su significado para la vida cristiana. De esta forma encontramos en los autores latinos frecuentemente la idea de la Pasión y la Cruz como medio de redención y liberación del pecado, por ejemplo en Lactancio y en S. Agustín; o como ejemplo y forma que configura el seguimiento de Cristo y la vida del cristiano, como encontramos en S. Jerónimo, S. León Magno y en S. Agustín; o también la Pasión y la Cruz como signo eficaz de salvación y sacramento de redención que une los pueblos e identifica a los cristianos<sup>5</sup>.

El tema de la Pasión y la Cruz en la teología de los Padres tiene otros muchos aspectos; se acentúa, por ejemplo, el misterio de la Pasión como la expresión máxima del amor de Dios manifestado en Cristo: amor de Cristo al Padre y de Dios al hombre<sup>6</sup>. También hay que destacar la relación de la Pasión y la Cruz con el misterio de la Iglesia; en este sentido, es frecuente ver en los Padres el nacimiento de la Iglesia en el misterio de la Pasión y en el corazón traspasado de Jesús en la Cruz por amor a la humanidad, a partir de la interpretación tipológica de Cristo, nuevo Adán y la Iglesia, nueva Eva; así, como Eva nace del costado de Adán para ser madre de la humanidad, así la Iglesia nace del costado de Cristo para ser madre y transmisora de la vida en la nueva creación; idea que aparece en S. Juan Crisóstomo, S. Agustín, Teodoreto de Ciro y otros. En esta línea eclesiológica, se considera también a la Iglesia como el nuevo arca

<sup>4</sup> Cf. *Texte der Kirchenväter*, Band II, München 1963, 212 ss.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, 212-236.

<sup>6</sup> Cf. D. Bersotti, *La dottina dell'amore nei Padri della Chiesa fino Ireneo*, Milano 1963, 397-417.

de salvación, construido con el madero de la Cruz; como el arca de Noé salvó de las aguas del diluvio a ocho personas, número simbólico de la plenitud escatológica, así la Iglesia, sostenida en el árbol de la cruz, salva a través de las aguas del bautismo a todos los redimido; esta idea aparece desarrollada en Tertuliano, S. Justino, S. Cirilo de Jerusalén, S. Ireneo y S. Cipriano, entre otros<sup>7</sup>.

La Pasión y la Cruz también tiene una interpretación y una aplicación parenético-espiritual en la teología de los Padres, viendo en ella el modelo del seguimiento de Cristo hasta el martirio, como ocurre de forma muy destacada en S. Ignacio de Antioquía, o como participación plena en la vida de Jesús, según la interpretación de Orígenes; o como principio de sabiduría y único criterio de verdad, tal como lo ve Tertuliano en su tratado *De carne Christi*.

De una u otra forma, la Pasión y la Cruz podemos decir que ocupan un puesto central en la teología de los Padres, como parte del misterio pascual; algo que se manifiesta en la reflexión teológica, pero también en la pastoral y en espiritualidad.

#### **4. La Pasión del Señor en los tratados de la dogmática tradicional**

En la medida en que la reflexión teológica fue adquiriendo un carácter más sistemático y científico, a partir de la edad media, se van diversificando las materias en diferentes tratados; de esta manera, el tema de la Pasión del Señor deja de ser un tema en cierto modo globalizante e identificador de toda la teología, como podemos decir que fue en el primer milenio del cristianismo, y pasa a ser una cuestión que se sitúa dentro de la Cristología o del misterio de Cristo. Así, por ejemplo, Santo Tomás trata el tema de la Pasión en la tercera parte de la *Summa*, al tratar del Verbo encarnado, según el esquema elaborado en los primeros tratados teológicos<sup>8</sup>.

Es pues dentro del tratado del Verbo encarnado, en las cuestiones de la 46 a la 50, donde Santo Tomás trata acerca de la Pasión de Cristo. La cuestión 46 aborda directamente el tema de la Pasión, en el que plantea a su vez doce cuestiones teológicas de muy diversa índole, desde si era necesario que Cristo padeciese para la liberación del hombre, hasta si la Pasión ha de atribuirse a la divinidad, o si fue conveniente que fuera crucificado entre dos ladrones. La cuestión 47 aborda el tema de la causa eficiente de la Pasión. La cuestión 48 trata sobre el modo como actúa la Pasión de Cristo, donde distingue distintas modalidades: la pasión como mérito, como satisfacción, como sacrificio y como redención. La cuestión 49 trata sobre los efectos de la Pasión de Cristo, en orden a liberarnos del pecado y abrirnos las puertas del cielo. Y finalmente en la cuestión 50 trata sobre la muerte de Cristo y sobre cómo ha de interpretarse su muerte respecto a la unión hipostática.

---

<sup>7</sup> Cf. J. Danielou, *Sacramentos y culto en los Santos Padres*, Madrid 1974, 93-103; cf. también H. Rahner, *Mitos griegos en la interpretación cristiana*, Barcelona 2003, 93-107.

<sup>8</sup> Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum*, que tanta influencia tuvo en la teología posterior y que es considerado como el primer manual de teología, parte del esquema teológico que luego sigue Santo Tomás en la *Summa Theologica*, aunque más simplificado: I. Dios, II. La Creación, III. Retorno a Dios (donde incluye el misterio del Verbo Encarnado), IV. Los Signos, V. La Resurrección y el Juicio. El esquema de la *Summa*, a su vez, sólo tiene tres partes: I, Dios, principio de todas las cosas, II. Dios, fin del hombre, III. El camino de la salvación: Cristo.



Los tratados dogmáticos posteriores a la Escolástica, al tratar el tema de la Pasión y Muerte del Señor, no lo abordan tampoco desde el punto de vista histórico, interpretando lo que pudiera ser el acontecimiento en el conjunto de la historia de la salvación, sino desde el punto de vista dogmático-doctrinal, destacando sobre todo el significado de la muerte en cruz dentro de la obra de la redención. Así, por ejemplo, M. Schmaus, en su *Teología Dogmática*, interpreta la Pasión y la Muerte de Jesús en la Cruz como misterio de mediación, como expresión del sacerdocio y del sacrificio de expiación de Cristo por nuestra salvación, como expresión también de la victoria de Cristo sobre el pecado, la muerte y el mal; así como pago de rescate por nuestros pecados<sup>9</sup>.

En tratados dogmáticos más recientes se tiene más en cuenta el acontecimiento histórico en sí mismo, aunque sigue priorizándose la interpretación dogmática, así como las consecuencias que la muerte de Cristo tiene para nuestra salvación. Se parte generalmente de la interpretación que hace el NT de la muerte del Señor en la Cruz y se destacan especialmente tres aspectos: la idea de la glorificación del profeta martirizado, el cumplimiento del plan de Dios según las Escrituras y la muerte expiatoria por los demás<sup>10</sup>. Pero, en general, podemos decir que se sigue teniendo presente la interpretación dogmática que han hecho los teólogos a partir de la edad media y que, a partir de San Anselmo, se ha centrado en la teoría de la satisfacción-vicaria, en el sentido de que únicamente la muerte del Verbo Encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre, sufrida por amor, podía realmente reconciliarnos con Dios y dar a Dios la debida satisfacción por el castigo merecido por nuestros pecados.

## 5. La Pasión y la Cruz en el conjunto de la teología

A partir de la renovación de los estudios teológicos y también de los planteamientos de la nueva teología de la cruz, podemos decir que se da un nuevo tratamiento o planteamiento del tema de la Pasión y la Cruz del Señor en el conjunto de la teología y en las diversas disciplinas teológicas.

En primer lugar, podemos decir que el tema de la Pasión y la Cruz, no solamente son un apartado que se aborda en la Cristología, o en el estudio exegético-teológico de los evangelios, sino que es considerado también como un principio formal y hermenéutico, que tiene su presencia y su significado concreto en los diversos tratados o disciplinas teológicas, destacando, por ejemplo, lo que significa la Pasión y la Cruz respecto a la comprensión del misterio de Dios, o cómo influye en la comprensión de la persona humana, o para entender el misterio de la Iglesia, o el comportamiento moral<sup>11</sup>.

J. Moltmann, por ejemplo, ha destacado en su obra *El Dios crucificado* (1972) la importancia que tiene el acontecimiento de la Pasión y el misterio de la Cruz en la misma comprensión de la teología cristiana para plantear adecuadamente la concepción

---

<sup>9</sup> Cf. M. Schmaus, *Teología Dogmática*, III, Madrid 1962, 2ª, 294-365.

<sup>10</sup> Cf. B. Lauret, *Systematische Christologie*, en: *Neue Summe Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 217-219; cf también O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 2001, 3ª, 523-555.

<sup>11</sup> Cf. O. González de Cardedal, *op. cit.*, 580-615.

trinitaria de Dios, o comprender la escatología cristiana<sup>12</sup>; pero, además, el misterio de la Cruz ha de influir en la concepción global de toda la teología: «Dedicarse hoy a la teología de la Cruz quiere decir sobrepasar las fronteras de la soteriología, preguntando por la revolución necesaria que se ha de operar en el concepto de Dios...El Jesús abandonado de Dios o es fin de toda teología, o marca el comienzo de una teología y una existencia específicamente cristianas y, por tanto críticas y liberadoras»<sup>13</sup>.

Según este planteamiento de esa nueva teología de la cruz, podemos decir que la Pasión y la Cruz configuran en realidad no sólo el contenido esencial de los diversos tratados y disciplinas teológicas, que en definitiva tienen que ver con el misterio pascual de Cristo, es decir, con su Pasión, Muerte y Resurrección, sino también con la forma y con sus principios cognoscitivos y hermenéuticos, que están dados por la sabiduría de la cruz, que tiene su propia lógica, a partir del escándalo de la Cruz, la Pasión y Muerte ignominiosa de Jesucristo, el Hijo de Dios. Si la Pasión y Muerte en cruz del Mesías no es un hecho más de la historia salvífica sobre el que podemos reflexionar, sino el hecho y acontecimiento que explica, juzga e interpreta de alguna forma toda la historia, debemos preguntarnos también qué ha de significar todo eso en los diversos campos y áreas del estudio y la reflexión teológica.

*Teología Fundamental:* En primer lugar, hay que decir que la Pasión del Señor y el misterio de la Cruz es algo esencial para establecer y comprender los fundamentos de la teología en el tratado de *Teología Fundamental*, pues en este acontecimiento de salvación culmina el misterio de la revelación de Dios y se fundamenta la fe cristiana, que son el punto de partida de esta parte de la teología que pretende «dar razón de la esperanza» (1Pe 3, 15), así como hacer razonable y creíble la fe en los diversos ámbitos sociales y culturales. La Pasión y la Cruz podemos decir también que son contenido y forma de la revelación, que a su vez establece la verdadera clave del conocimiento de todo el saber teológico. En este sentido, hay que reconocer la importancia de la intuición de M. Lutero de hacer de la Cruz principio epistemológico de toda la teología, ya que sólo desde el misterio de la Cruz es posible entender la lógica de todo el pensar y el obrar cristiano, y sólo desde ella es posible una verdadera argumentación en el discurso teológico y las propuestas de fe. Si, por una parte, el trabajo teológico parte de la fe, y ésta adquiere contenido y forma en el acontecimiento pascual, la Pasión y la Cruz tienen que ver directamente con todo el proceso de reflexión sobre los fundamentos teológicos; además, la esperanza de la que ha de dar razón la Teología Fundamental, es una esperanza que nace del misterio pascual, que es Pasión, Muerte y Resurrección. Sólo desde ahí es posible una teología que ayude a no perder la identidad y a relacionar adecuadamente el saber teológico con otros ámbitos del saber humano.

*Tratado Dios:* Precisamente porque la Pasión y la Cruz tienen que ver esencialmente con los fundamentos de la teología, como criterio de conocimiento y hermenéutica, podemos decir que afecta también al núcleo esencial de la teología, al ser y al conocimiento de Dios, objeto esencial y primordial de toda teología. Si decimos que en la muerte de Cristo en la cruz, la revelación de Dios llega a su culmen y su sentido defi-

---

<sup>12</sup> Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977, 2ª, 275-399.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 14-15.

nitivo, hemos de aceptar también que esta muerte nos revela algo definitivo y esencial sobre el mismo Dios, sobre su misterio trinitario, sobre su mismo ser, sobre su modo de actuar en la historia y sobre su relación con el hombre. Ante la idea de un Dios mediatizado por la filosofía y explicado con conceptos mayoritariamente metafísicos, la teología de la cruz nos recuerda que la Pasión del Señor y la sabiduría de la Cruz posibilitan una nueva concepción de la divinidad como el «Dios paciente», el Dios que sufre, porque es un Dios que ama.

Jesús en su Pasión es condenado por «blasfemo», a pesar de aparecer en su vida pública como un hombre religioso y respetuoso con las tradiciones de su pueblo; con ello, los evangelios dejan claro que quienes le condenan, están rechazando la imagen de Dios revelada por Jesús en su vida, sus actitudes y su predicación; la condena a muerte deja claro que el Dios de Jesús es un Dios que perdona a los pecadores, que está de parte de los marginados de la sociedad y manifiesta abiertamente su misericordia a los paganos; un Dios, por tanto, diferente al Dios institucionalizado de Israel: el Dios de la Ley, el Templo y el Sábado.

La Pasión y la Cruz revelan a un Dios diferente al de la teodicea clásica, que se justifica en todas sus obras y actúa siempre con imperturbable equidad; es, por el contrario, un Dios «disidente», transgresor, que se sale de todos nuestros razonables esquemas humanos; «un Dios, al cual ni nuestra lógica, ni nuestras leyes, ni nuestras estructuras, ni nuestra misma Iglesia puede encerrarlo»<sup>14</sup>.

El Dios de la Pasión y de la Cruz es un Dios que manifiesta su omnipotencia en la debilidad, su santidad en la compasión y la misericordia, su fuerza en el amor y el perdón: «El Crucificado es el icono de Dios, porque es la aceptación del amor; por eso, en el cuerpo desgarrado de Jesús en la cruz, vemos cómo es Dios»<sup>15</sup>. El Dios predicado por Jesús y revelado en el misterio de su Pasión, escandalizó a los piadosos de su tiempo, a pesar de ser el Dios vivo del AT, el «Dios oculto» («Deus absconditus») de Isaías, el Dios de las personas y de los padres, el Dios de los profetas y de los pobres, el Dios que ama y se compadece. Por ello, la teología de la cruz ayuda a un nuevo enfoque y una reflexión teológica diferente sobre el misterio de Dios, con unas categorías bíblicas y con la sabiduría específica que se nos manifiesta en la Pasión y en la Cruz.

*Antropología cristiana:* La Pasión y la Cruz nos da también las claves para comprender en su verdadero sentido la antropología cristiana, puesto que en la Pasión del Señor, se manifiesta de forma patente e incuestionable la realidad dialéctica del hombre, marcada por su dimensión de misterio y por su libertad, por su ser esencialmente corpóreo-espiritual y su capacidad simbólica, por las huellas del sufrimiento y la aspiración a la felicidad, por su grande y su miseria, su capacidad para el bien y para el mal.

Dios encarnado y humanado, Dios sufriente y muerto en la cruz, entra en esa realidad dialéctica para liberar al hombre de la esclavitud del pecado y el mal, para dar pleno sentido a su existencia con todas sus aspiraciones y contradicciones. La historia de la Pasión y el misterio de la Cruz manifiestan la realidad más profunda del ser humano,

---

<sup>14</sup> Ch. Duquoc, *El Dios diferente*, Salamanca 1978, 119.

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Dios y el mundo*, Barcelona 2005, 18; Un canto nuevo para el Señor, Salamanca 1999, 35.

el verdadero rostro del hombre, creado por amor y para amar, roto por el misterio del pecado, rodeado y amenazado por el sufrimiento, el mal y la muerte, y necesitado de una reconstrucción total de su existencia desde su misma raíz.

El Verbo Encarnado, hecho Hijo del hombre, pasando por el sufrimiento, entregando su vida por amor e identificándose con el destino de los últimos, abre sin duda al hombre la posibilidad de una reconstrucción interior y devuelve a toda persona humana la esperanza de salvación y liberación integral.

El misterio de la Cruz cuestiona, profundiza y abre horizontes de comprensión dentro de la antropología; cuestiona toda visión superficial, unidimensional o manipulada del hombre; profundiza en el misterio de la miseria y la grandeza de su ser paradójico y abre nuevos horizontes de comprensión y de esperanza. Conocer e interpretar al hombre bajo el signo de la Pasión y el criterio de la Cruz, significa creer en el hombre nuevo que resurge desde la experiencia del pecado y el dolor redimidos. En el proyecto de la nueva humanidad, la vida y la esperanza del futuro del hombre parten de la experiencia de muerte y sufrimiento para llegar a la vida y la felicidad verdadera.

*Misterio de la Iglesia:* La Pasión y la Cruz explican y configuran también el misterio de la Iglesia, nacida del costado abierto del Señor en la cruz, como aparece en la teología de los Padres y afirma expresamente el Vaticano II. «Del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera» (SC, 5).

El ser de la Iglesia se constituye desde Cristo, y Cristo llega al culmen de su proyecto histórico en la muerte, en la Cruz, en la entrega y donación de la vida en bien de los demás. Por ello, desde esta raíz cristológica, hay que decir que el ser de la Iglesia llega a expresar sin ambigüedad el sentido de su misión, cuando llega a estar identificada plenamente con Cristo en la cruz. Por eso, «el lugar de la Iglesia en la tierra está solamente al pie de la cruz»<sup>16</sup>. Cristo en su encarnación, su pasión y su cruz, señala el verdadero camino para la Iglesia en su misión y en su servicio a la humanidad: «Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la redención. Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Fil 2, 6) y por nosotros se hizo pobre siendo rico (2Cor 8, 9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación... De este modo la Iglesia va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios (S. Agustín), anunciando la cruz del Señor hasta que vuelva» (LG, 8).

La Iglesia, peregrina en la tierra, está pues llamada a seguir las huellas del Señor en la persecución, la pasión y la cruz; este camino de la cruz, como vocación martirial, pertenece, según los autores, a la genuina autenticidad y a la esencia de la Iglesia<sup>17</sup>.

El acontecimiento de la Pasión y el misterio de la Cruz configuran también sustancialmente y nos ayudan a entender y situar en su verdadero marco de comprensión

---

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 2ª, 17-18.

<sup>17</sup> Cf. E. Peterson, *Tratados Teológicos*, Madrid 1966, 71-101.

las demás disciplinas teológicas, como la *escatología*, puesto que la pasión y la cruz orientan la adecuada relación entre historia y escatología, y señala al mismo tiempo el auténtico horizonte de la esperanza cristiana; la *moral cristiana*, que viene a concretizar el seguimiento de Cristo por el camino de la cruz; la *liturgia*, donde se realiza la obra de Dios a favor nuestro, y esta obra tiene su máxima expresión en el acontecimiento de la Pasión y en el misterio redentor de la Cruz; el *ecumenismo*, puesto que el misterio de la cruz y muerte redentora, es el verdadero punto de comunión, encuentro y unidad para todos los que creemos en Cristo.



## «CAUSAS» DE LA PASIÓN.

### Los distintos actores del «*tradidit*» (ser entregado) de Jesús a la Pasión.

---

José Luis Quintero Sánchez cp.

#### 0.INTRODUCCION

Las causas de la pasión del Señor se sitúan a varios niveles o permiten diversas perspectivas de lectura, todas ellas indispensables e interdependientes. San Agustín nos ofrece sintéticamente los diferentes sentidos del «*tradidit*» según se trate del Padre, del Hijo o de Judas: «¿Qué es lo que distingue al Padre que entrega a su Hijo, al Hijo que se entrega a sí mismo y al discípulo Judas que entrega a su Maestro? Lo siguiente: Que el Padre y el Hijo lo hicieron por caridad, y Judas por traición»<sup>1</sup>. El más radical y definitivo de los sentidos es el que ofrece la revelación de Dios (Jn.3,16). Como en toda la historia de la salvación, están implicadas la realidad humana con sus dimensiones de voluntariedad y responsabilidad y la transcendentalidad de la acción de Dios. Todo el entramado de la existencia histórica de Jesús presenta su actuar accesible a la ciencia histórica y a su vez a la lectura creyente que desvela su último significado. Aplicado este principio de «lectura en globalidad»<sup>2</sup> la causa radical de la Pasión del Señor es el amoroso designio salvífico de Dios Padre. Y esta causalidad final se despliega en la voluntad amorosa y obediente del Hijo inserta en el entramado de la historia humana, de su libertad y actuación. Desentrañar y señalar estos niveles de causalidad es el objeto de esta aportación.

#### I.NIVELES DE «CAUSALIDAD» DE LA PASIÓN: CATEGORIAL Y TRASCENDENTAL.

Junto con el nivel de las causas históricas que llevan a Jesús a la condena a muerte es necesario descubrir y presentar una causalidad transcendental descubierta y señalada en la afirmación bíblica de que «era preciso» (*dei*) que el Mesías padeciera para entrar en su gloria (Lc.24,26). La muerte es causada por la desobediencia y cerrazón del corazón humano a la oferta de Dios en Cristo y la muerte del Hijo en su realidad humana se hace expresión y realización de la obediencia, aceptación de la novedad

---

<sup>1</sup> Cf. S. ANGUSTIN, Comm. In 1 epist. Joh.VII,7, SC.75, 327. Traducción BAC, (Madrid. 1959) N.º.187. pág.302-303.

<sup>2</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER BENEDICTO XVI, Jesús de Nazaret. *Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Ed. Encuentro. Madrid.2011 pág.8. Lo expresa con el término «hermenéutica de la fé».

radical del amor de Dios ofrecido<sup>3</sup>. La desobediencia que es ruptura del Proyecto de Dios llevó a la muerte y se «hace necesario» un morir obediente que desfonde la muerte, en tanto que consecuencia del pecado. La causa radical de la muerte está en el envío del Padre, en el misterio de la encarnación que asume la condición humana. La realidad de esta condición humana histórica y radicalmente distorsionada hace necesaria la manifestación de un principio nuevo que en la confrontación muestre su poder. «La cruz es primariamente un movimiento de arriba abajo. No es la obra de la reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre. Es su acercamiento a nosotros, no al revés. Con este cambio de la idea de expiación, médula de lo religioso, el culto cristiano y toda la existencia toma una nueva dirección»<sup>4</sup>.

El entramado de reacciones humanas ante Jesús y su actuar puede empujarnos a pensar en la muerte violenta de Jesús como un dato contingente que podría haber sido de otra manera, como una mera casualidad intrascendente. Sin embargo el anuncio de la llegada del Reino de Dios, los medios y los signos con los que se presenta hacen que culmine en el drama que supone su morir. El modo de realizar Dios su oferta de comunión, la ascensión solidaria de la condición humana hacen de la pasión y de la muerte la expresión definitiva del hasta donde de esta radicalidad de Dios<sup>5</sup>. Las causas últimas de la pasión entran en la dinámica de solidaridad y sustitución que constituyen la acción redentora de Jesucristo. La causa radical de la pasión es el amor que en Dios es entendiendo en realidad como donación, solidaridad y sustitución.

Quizá en este momento histórico más que señalar las causas intrahistóricas – que son necesarias e imprescindibles para no volatizar la realidad de la encarnación y del entramado histórico en el que se realiza la salvación – sea necesario insertar el sucederse en el proyecto de Dios, en el marco trascendente de la Historia Salutis que se realiza en el drama de la libertad humana y en el conflicto de ésta con la libertad infinita de Dios. «Es el combate entre la libertad divina, que viene a buscar humanamente al hombre, y la libertad humana, que se debate antes de convertirse y rendirse»<sup>6</sup>.

Las causas de su pasión se encuentran: (1) en las consecuencias de su actuación: de sus gestos y sus palabras; (2) en las consecuencias de su pretensión, de la conciencia de Sí mismo; (3) en las consecuencias intrínsecas de su Ser y del Modo como Dios se manifiesta en la raíz de su Ser en la historia humana. La salvación y la comunión en tanto que redención de la humanidad suponía asumir todo lo humano. Es decir, confrontarse con la condición humana en su fragilidad y caducidad y también con la conflictividad inherente a su libertad finita porque el Reinado de Dios es una oferta de plenitud no impuesta.

---

<sup>3</sup> Cf.. *Rom.5*, 12-21.

<sup>4</sup> RATZINGER, J. *Introducción al Cristianismo*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1971, pág.246.

<sup>5</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. En su obra desarrolla en esta clave el concepto de expiación, págs, 143ss, 270 ss.

<sup>6</sup> SESBOÛE, B. *Jesucristo, el Único Mediador*. Tomo II Secretariado Trinitario. Salamanca 1993, pag.164.



Sin haber entrado en la conflictividad humana mostrando en ella el «modo de ser y darse de Dios» y sin haber hecho de su «carne» espacio de anulación de la violencia y oferta de amor, no hubiera sucedido la salvación y la redención. El Mediador debía realizar en sí la asunción de todo lo humano – en tanto que realidad natural situada en un espacio histórico e interpersonal-.

La causa última de su pasión es el amor del Padre a la humanidad: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo» (Jn.3,16); «él murió por nosotros»<sup>7</sup>, su muerte es radical acto de servicio y proexistencia. Es la «necesidad» de la reconciliación y de la expiación (entendida de modo nuevo); es el ejercicio del sacerdocio nuevo de Cristo superando los antiguos sacrificios el fondo causal profundo. La pasión expresa el amor radical de Dios. Esta es la causa última y radical y con este actuar se desvela radicalmente el Reinado de Dios, su asumir y vencer el pecado.

En las causas está por qué lo matan y cómo muere. Los discurso del apóstol Pedro recogidos en el Libro de los Hechos de los Apóstoles introducen el designio de Dios y la condena de los hombres (cf. Hch.2,22-36; 3,11-26) señalando a los artífices de la muerte del Señor y el actuar nuevo y radical de Dios. La causa de la muerte está en la fidelidad a Dios, en la fidelidad de Dios hasta asumir la contradicción y el rechazo como lenguaje en el que expresar el amor. Esta se expresa también como realización e instauración del Reino de Dios.

Es importante percibir la conexión entre por qué muere Jesús y por qué le matan, la conexión entre el sentido histórico de su muerte y el sentido teológico de la misma. La muerte a causa del Reino, provoca la llegada del Reino, realiza el Reinado de Dios en la historia. Esto ya lo muestra Jesús en el sentido que anticipa en la Última Cena en torno al Pan y al Vino y en la proexistencia que constituye su donación y actuación.

Las causas están presentes en su propia conciencia de ser el Hijo de Dios, el Mediador, el Profeta escatológico; de ahí la vinculación de sí mismo y a sí mismo. En la propia vida de Jesús se dan las bases de esa identificación: Jesús había acentuado cómo su misión le iba llevando al sufrimiento, a la oposición y a la muerte; había proclamado también el carácter definitivo del Reino de Dios y de su persona; había anunciado que el criterio definitivo del juicio es la relación con su vida y con su persona (Lc.12,8ss), y, en este sentido, habría preanunciado una esperanza que la comunidad primitiva habría clarificado tras la experiencia creyente de la resurrección. Las referencias evangélicas al Hijo del Hombre apuntan a una justificación del paso del por qué le matan al por qué muere, pero no permiten independizar la segunda pregunta de la primera. Podemos decir que el por qué murió Jesús no se explica con independencia del por qué le mataron; más aún, la prioridad histórica ha de buscarse en el por qué le mataron. Y al desentrañarla se muestra la fundamental, el porqué muere desde la ofrenda del Padre que en Él realiza a la humanidad.

Muchos autores resumen así su planteamiento: A Jesús le mataron por la vida que llevó y por la misión que cumplió<sup>8</sup>. Sobre este porqué de su muerte puede plantearse

---

<sup>7</sup> Cf. 1ªPd.2,21-25; 3,18.

<sup>8</sup> Todas las cristologías que desarrollan en primer lugar el apartado denominado acceso al Jesús histórico

el para qué de su muerte. Si desde un punto de vista teológico-histórico puede decirse que Jesús murió por nuestros pecados y para la salvación de los hombres, desde un punto de vista histórico-teológico ha de sostenerse que lo mataron por la vida que llevó. La historia de la salvación no es ajena nunca a la salvación en la historia. No fue ocasional que la vida de Jesús fuera como fue; no fue tampoco ocasional que esa vida le llevara a la muerte que tuvo. La lucha por el Reino de Dios suponía necesariamente una lucha a favor del hombre injustamente oprimido; esta lucha le llevó al enfrentamiento con los responsables de esa opresión. Por eso murió y en esa muerte les venció<sup>9</sup>. Jesús no predica un Reino de Dios abstracto o puramente transterreno sino un Reino concreto, que es la contradicción de un mundo estructurado por el poder del pecado; un poder que va más allá del corazón del hombre y se convierte en pecado histórico y estructural. Es estas condiciones históricas la contradicción es inevitable y la muerte de Jesús constituye una «necesidad» histórica.

## II. CAUSAS QUE PROVOCARON LA OPOSICIÓN JUDÍA CONTRA JESÚS. RECORRIDO HISTÓRICO-EXEGÉTICO

Los evangelios ven la pasión y muerte de Jesús como una consecuencia del modo como vivió y de la pretensión de autoridad con que se presentó. Y nada serio, desde el punto de mira histórico, obliga a pensar que no fue así.

Parece un hecho innegable que Jesús se encontró relativamente pronto en su vida pública con la oposición, más o menos encarnizada, de determinados grupos representativos de su pueblo, aunque fue en Jerusalén donde se agudizó y culminó este proceso que le llevó a la cruz.

No resulta fácil situar en qué momento de su vida pública empezó esta oposición a Jesús, pues es el Evangelista Marcos (seguido luego por los otros evangelistas), quien, por motivos cristológicos, la sitúa ya al comienzo de su vida pública (cf. Mc 3,6: un texto ciertamente redaccional, pero no necesariamente deformador de lo que debió ocurrir históricamente), mostrando, luego, cómo esta oposición va creciendo. A la vez Marcos sitúa también en la vida pública de Jesús una serie de textos en los cuales Jesús prevé, de algún modo, su muerte en Jerusalén (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34) e indica el carácter salvífico de la misma (Mc 10,45). Estos textos, en su formulación actual, están sin duda coloreados, por lo menos en parte, por la experiencia pascual pero ello no implica que sean una mera creación postpascual. Pues sólo si pensamos que Jesús no encontró una oposición seria durante su vida pública, podemos sostener que Jesús no contó con la posibilidad de una muerte violenta. Y aunque no resulta fácil comprobar la autenticidad histórica de cada una de las palabras de Jesús en su

---

insisten en la necesidad de la recuperación de la «historicidad» de las causas de la pasión.

<sup>9</sup> Cf. La mayoría de las cristologías resaltan este aspecto, especialmente algunas que pretenden recuperar el «significado histórico» de la cruz incluyéndolo en el marco teológico fundamental. KASPER, W. *Jesús, el Cristo*. Ed. Sígueme. Salamanca 1976 págs. 138-150; SCHILLEBEECKX, E. *Jesús. La historia de un viviente*. Ed. Cristiandad. Madrid 1981 págs. 247-292; GONZÁLEZ FAUS, J.I. *La humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*. Santander. 1984 págs. 115-137; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cristología*. BAC. Madrid 2001 págs. 79-124; SOBRINO, J. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Ed. Trotta. Madrid 1991 págs. 251-342. ELLACURIA, I. «¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?» En *Rev. Misión Abierta* (1977) 17-26; MOLTMANN, J. *El camino de Jesucristo*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1993, especialmente, pág. 211-290.

formulación actual, sin embargo, el conjunto de ellas, sobre todo si se tiene en cuenta su estilo sorprendente de vida y otros textos, que hablan de la oposición de su familia y conciudadanos (cf. Mc 3,21.31-35 y 6,1-6a), así como la de otros grupos religiosos de su época, permite afirmar que Jesús tuvo que contar con la posibilidad y, luego, probabilidad, de un final violento. Las palabras de juicio de Jesús contra sus adversarios, que encontramos, p.ej., sustancialmente, en la parábola de los viñadores homicidas (cf. Mc 12,1-12par), hay que considerarlas como propias de Jesús y situarlas en su vida pública (y no necesariamente sólo cuando subió a Jerusalén). Ellas muestran que Jesús experimentó una creciente y dura oposición por parte de grupos significativos de sus conciudadanos y tuvo que contar con la posibilidad de una muerte violenta. Esto explicaría el que celebrara una cena de despedida con sus discípulos que, sin ser probablemente pascual, expresaría que la dinámica del reinado de Dios no quedaba afectada por su destino y que él mismo participaría en la comida salvífica definitiva; incluso que su destino era integrado y asumido como la expresión de la radicalidad del compromiso de Dios.

¿Cuáles son, pues, los motivos concretos por los que Jesús podría haber sido entregado a la muerte por instigación de determinados grupos judíos? Los evangelios mencionan tres. Pero los especialistas no acaban de ponerse de acuerdo sobre la base histórica que subyace a la interpretación, fundamentalmente teológica, de los evangelistas.

### **a.El estilo de vida de Jesús que implicaba una crítica a la Ley y a la identidad religiosa judía.**

La conducta de Jesús y su modo de hablar, ya en Galilea, provocó sin duda escándalo entre muchos de sus conciudadanos. Algunos autores hablan de «la impresión de conjunto» que Jesús debía producir, aunque ello fuera por diversos motivos. Los especialistas tienen razón cuando afirman que la oposición con el grupo fariseo se acentuó posteriormente. Pero ya antes tuvo que darse, pues, de lo contrario, resultaría difícil de explicar el martirio de Esteban (y las persecuciones contra las primeras comunidades cristianas de que habla continuamente el libro de los Hechos de los Apóstoles) y la oposición y persecución, entre otros, del fariseo Pablo (cf. 1Co 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6) contra los primeros seguidores de Jesús. Si no se tiene esto suficientemente en cuenta «se devalúa» la novedad de Jesús que se afirmó también como ruptura y libertad respecto a las tradiciones de los padres y a la misma letra del Antiguo Testamento; y se pierde el escándalo que suscitó a los ojos de muchos hombres sinceramente religiosos de su tiempo y que radicaba, de alguna manera, en la trascendencia vislumbrada de su persona por su actitud con la ley religiosa, que para ellos resultaba blasfema. Jesús muere en nombre del Dios del AT, no por una simple confusión ni por un conflicto sin relación directa con lo teológico, sino por afirmar 'otro' Dios y otra relación con él. La discusión del Evangelio de Juan lo pone de relieve. Su ser y su actuar suscita un radical conflicto teológico.

Sobre todo algunos rasgos de Jesús, p.ej. sus comidas con los publicanos y pecadores, que pertenecen, sin duda, a la vida real de Jesús de Nazaret, y su cuestionamiento de las «leyes de pureza (cúltica)», que daban identidad al pueblo de Israel, en particular después del exilio (cf. Mc 7,15), tenían que molestar al grupo fariseo, especialmente preocupado por fomentar la «santidad», la «separación» del pueblo de Israel de los

otros pueblos y de los pecadores. Provocar el que «justos» y «pecadores» compartieran la mesa era cuestionar un «principio religioso» sacrosanto y «tradicional» en Israel. Para colmo estos signos iban unidos a su anuncio de la venida del Reino de Dios, como don gratuito de la bondad del Padre, sobre todo a los pecadores y marginados. También su anuncio del juicio sobre Israel y su crítica a la concepción de la historia de la salvación que predominaba, con distintos matices, en los grupos judíos, debía resultar particularmente molesta, por cuanto parecía implicar la puesta en cuestión de la tradición de Sión y una cierta cesura en la historia de Israel<sup>10</sup>.

Por último, su pretensión personal de autoridad y de poder y el modo como la ejercitaba, tenía que resultar particularmente escandalosa. Sobre todo cuando se atrevía a reinterpretar, basándose simplemente en su autoridad, la Ley de Dios, llegando a no guardar el sábadó (cf. Mc 2,23-3,6; Jn 5,1-9) o cuestionando, sin ser siquiera «rabino» o «sacerdote», normas y principios importantes de «pureza religiosa» ( Mc 7,1-5.14-15).

Algunos de los elementos recogidos aquí podrían dar pie, desde la perspectiva del movimiento zelota -sin duda posterior a Jesús- a una interpretación de Jesús de tono político-revolucionario. Por ejemplo, en su crítica de la riqueza o en la formación de un grupo de discípulos que tenían un sistema normativo propio, en el cual se relativizaban los vínculos familiares en función del Reino de Dios y se daba una entrega absoluta al maestro hasta estar dispuestos al martirio. Pero en contra de dicha interpretación hablan, entre otras cosas, la procedencia de Jesús del grupo en torno a Juan Bautista, su apertura a los pecadores y publicanos (colaboradores con el imperio), su exigencia de amar a los enemigos, así como su renuncia a la violencia y a un mesianismo político<sup>11</sup>.

## **b.La pretensión de Jesús de ser el Mesías, el hijo de Dios**

El interrogatorio ante el sanedrín<sup>12</sup> que nos presenta el evangelio de Marcos menciona como motivo de la acusación contra Jesús el que éste hubiera anunciado la destrucción del Templo (Mc 14,58), indicando (cf. 14,59) que el testimonio era falso por no ser coincidente. Pero esta precisión parece una añadido del último redactor, sin el cual la acusación sería precisa y abrumadora. En el texto actual, el motivo decisivo de la condenación de Jesús es el hecho de que éste se confesara como Mesías e Hijo del hombre que vendría a juzgar a sus propios jueces (cf. Mc 14,61-64). Pero aparte de que aquí aparece un texto claramente configurado por la fe postpascual, y que Jesús difícilmente se daría, sin más, a sí mismo los títulos cristológicos que aparecen en el texto, no parece que éste fuera un motivo suficiente para que las autoridades judías

<sup>10</sup> Cf. THEISSEN, G. MERZ, A, *El Jesús histórico*. Ed. Sígueme. Salamanca 1999, especialmente los cap. 8-12.

<sup>11</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. págs.200 ss

<sup>12</sup> Las causas del arresto y de la muerte se concentran en el juicio previo a la condena. Algunas de las monografías dedicadas a este cuestión son: LÉGASSE, S. *El proceso de Jesús*. Tomo I y II. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1995; COHN, Ch. *Processo e morte di Gesù*. Piccola Biblioteca Einaudi.Torino. 2010; WINTER, P. *El proceso a Jesús*. Ed. Muchnik. Barcelona 1995; VERMES,G. *La pasión*. Ed. Crítica. Barcelona 2007; BORG,M,J y CROSSAN, J.D. *La última Semana de Jesús. El relato día a día de la semana final de Jesús*. Ed. PPC. Madrid. 2007; BOVON,F. *Los últimos días de Jesús*. Ed. Sal Terrae. Santander 2007.

desearan la condenación a muerte de Jesús. De hecho, cuando Rabí Aquiba proclamó como Mesías a Bar Kochbá no fue condenado a muerte por ello. De todos modos, si no la pretensión mesiánica, por lo menos la pretensión de autoridad con que se presentó Jesús (como el profeta «definitivo» con el que empezaba a hacerse presente el reinado de Dios de modo incondicional) sí debía provocar la oposición de varios grupos judíos, entre ellos los escribas, tanto si eran fariseos como no<sup>13</sup>.

### **c. La oposición y/o crítica de Jesús al Templo de Jerusalén expresada en la escena de la purificación del Templo y la interpretación de la misma**

Dos son las acciones que parecen implicarlo. Por un lado, la escena de la «purificación del Templo». Y, por otro, una palabra de Jesús anunciando «su destrucción».

La encontramos en Mc 11,15-18 par; Jn 2,14-16. El marco de la escena, concretamente el hecho de que esté situada por Marcos en el contexto de la pasión, así como el v.18, que relaciona el gesto de Jesús con su muerte, han sido creados por Marcos<sup>14</sup>. Si ello es así, no tendríamos ninguna indicación que obligara a unir, históricamente, el gesto simbólico con la decisión de los sumos sacerdotes de hacer morir a Jesús. Pero tampoco podemos excluirlo sin más. Y parece más probable que fue así.

Por otro lado, la escena, en lo fundamental histórica y con un profundo significado simbólico, no debió ser muy llamativa. Pues tuvo que realizarse en el patio de los paganos, donde se encontraban los vendedores y cambistas. El patio era muy grande y estaría lleno de peregrinos y de mercaderes. Por ello la acción de Jesús -nada hace pensar en una colaboración armada de sus discípulos- pudo realizarse, como máximo, en un ámbito pequeño, pues de lo contrario hubiera provocado inmediatamente una intervención de los romanos que, durante las fiestas, vigilaban constantemente el Templo y la ciudad para evitar, a tiempo, posibles disturbios que hubieran podido resultar peligrosos políticamente.

La cuestión que se nos plantea, entonces, es cuál pudo ser el alcance que Jesús le atribuyó y cómo debieron comprenderlo los que la vieron o fueron informados de ella.

Podemos concluir que si bien no es probable que fuera la acción de Jesús en el Templo la que provocara, por sí sola, el que lo mataran, sí debió contribuir a que arrestaran a Jesús, sobre todo si fue ilustrada con alguna de las palabras radicales de Jesús anunciando la destrucción del Templo. Fue, probablemente, la gota de agua que colmó la medida.

El anuncio de la destrucción del Templo lo encontramos en diversas versiones, que podemos agrupar en dos bloques: a) Mc 14,58par; 15,29par; Jn 2,19; cf. Hch 6,14 y b) Mc 13,1-2par. Pero ¿cuál o cuáles de ellas podemos considerar como auténticas? Los especialistas no se ponen de acuerdo y no resulta fácil dirimir la cuestión.

---

<sup>13</sup> Cf. BROWN, R. *La muerte del Mesías*. Tomo I y II. Ed. Verbo Divino. Estella 2005. Tomo I págs.393-676.

<sup>14</sup> Cf. BLANCO PACHECO, S. «Judíos y romanos en el proceso de Jesús» en Rev. Staurós. 27 (1997) 7-16.

No resulta fácil saber exactamente qué pudo formular Jesús (y más si lo hizo en más de una ocasión). Pero es preciso admitir<sup>15</sup>, como mínimo, que Jesús anunció la ruina y la reconstrucción del Templo, y que se atribuyó un papel en este doble movimiento. ¿Cuál? Dado el estado en que se encuentra la documentación que poseemos, es imposible dar una respuesta segura a esta cuestión. A lo sumo se puede sugerir que, dada la misión que se atribuía frente al próximo Reinado de Dios, se veía colocando, por medio de su predicación, las premisas de una renovación total del culto, cosa que pudo expresar con algunas fórmulas incisivas, cuyo tenor habría sido extremado por el «falso testimonio» del proceso. Si esto fue así, como parece más probable, se comprende que la actitud de Jesús provocara la ira tanto de los «sumos sacerdotes», como de la población de Jerusalén que vivía, en parte, del Templo<sup>16</sup> y la de muchos de los peregrinos que subían a Jerusalén para la Pascua. En todo caso debió ser una de las causas reales de su arresto y ulterior condena a muerte. Pues «Jesús con sus críticas al Templo y a su culto, y rodeado de discípulos a los que inculcaba sus puntos de vista sobre el futuro, comenzaba a sembrar el desorden en el seno de la población, y esto en plena peregrinación pascual»<sup>17</sup>, se convertía en una amenaza para el orden público que justificaba el que fuera perseguido por las autoridades judías saduceas y crucificado por los romanos.

En todo caso, dado el significado del Templo, como centro de poder religioso, político y económico, la crítica de Jesús al Templo fue, como mínimo, uno de los puntos importantes que influyó en que las autoridades judías impulsaran su crucifixión que sería también bien vista por diversos grupos de la ciudad de Jerusalén que se beneficiaba del Templo<sup>18</sup>. Si a ello se une que a los saduceos ya les tenía que molestar, tanto su predicación del Reino de Dios, con sus acentos escatológicos, como su solidarizarse con los pobres, denunciando el egoísmo de los ricos, y su relación inicial con el movimiento de Juan Bautista, se comprende mejor que intentaran acabar con él.

### III. CAUSAS REMOTAS Y PRÓXIMAS. LECTURA DE CONJUNTO

En esta muerte hubo unas causas remotas y unas causas próximas. Sin aquéllas no se hubiera llegado a una situación final que llevó a las autoridades religiosas y civiles a deshacerse de Jesús. La acción pública de éste se situó dentro del horizonte de las esperanzas legítimas del pueblo. Un rabino que enseña y acredita su mensaje por referencia a la Escritura, un profeta que declara el sentido de la historia y las exigencias de Dios para ella, un mesías que realiza signos con autoridad y por ello acredita su designación mesiánica por Dios, un carismático que suscita por sus curaciones el entusiasmo de la multitud: todo esto estaba dentro del horizonte de posibilidades legítimas

<sup>15</sup> Cf. ALEGRE, X. «Los responsables de la muerte de Jesús» en Rev. Staurós nº.40 (2003) págs.39-65.

<sup>16</sup> Cf. G. THEISSEN, «La profecía de Jesús sobre el Templo. Profecía y tensión entre el campo y la ciudad», en su obra *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1979, pp. 79-101 (condensado en *Selecciones de Teología* 17 (1978) pp. 330-338).

<sup>17</sup> Cf. LÉGASSE *El proceso de Jesús*. Tomo I. pág. 66s.

<sup>18</sup> La muerte «a causa del Templo» es la anulación del Templo y el origen de un «Nuevo y Radical Templo» cf. JOSEF RATZINGER, BENEDICTO XVI. *Jesús de Nazaret*. Tomo II: «El rechazo a Jesús, su crucifixión, significad al mismo tiempo el fin de este templo...La crucifixión de Jesús es al mismo tiempo la destrucción del antiguo templo....(pág. 33-35; 49ss)

y de reales esperanzas del pueblo. Ninguna de estas actuaciones tenía por qué suscitar el rechazo de las autoridades. La novedad y la autoridad de Jesús son perceptibles desde el comienzo a la luz de los signos que realiza y que provocan a los oyentes a preguntarse por su origen, identidad y misión (Mc. 1,27; 4,41). El punto de ruptura comienza con la reclamación implícita de autoridad respecto de todo lo que es el orden establecido, comenzando por las instituciones y autoridades religiosas, personalidades e instituciones, y concluyendo con una específica relación con Dios con participación de su soberanía, que fue considerada blasfema. Mientras que los sinópticos enumeraron como causa de su condenación en el proceso judío la provocación en el templo y la pretensión de ser Mesías-Hijo de Dios bendito-Hijo del Hombre (Mc.14,58-64), el evangelista Juan pone sólo una como decisiva: siendo hombre se ha equiparado en autoridad con Dios (5,18; 10,33; 19,7). Esto fue lo esencial.

Cristo, más con obras que con palabras, fue un desafío cuádruple: moral, social, salvífico y teológico. Como totalidad resultó inaceptable para quienes se sentían con la responsabilidad de velar por el judaísmo<sup>19</sup>.

- (a). Desafío moral al reconducir la ley a sus intenciones más profundas en la línea de un profetismo y monoteísmo éticos, donde la pureza del corazón y no la de las manos, la justicia real y no el cumplimiento formal eran lo decisivo, siendo restaurada la intención originaria de la ley frente a acomodaciones posteriores.
- (b). Desafío social al acercarse a grupos humanos e individuos rechazados por su incumplimiento de la ley, sus ocupaciones y procedencias, yendo más allá de lo que una legislación de pureza ritual permitía, ocupándose de las masas que estaban como ovejas sin pastor, otorgándoles dignidad personal ante Dios y ante los poderosos.
- (c). Desafío salvífico al actualizar mediante sus acciones el amor y el perdón de Dios; al realizar milagros curando en sábado, mostrando la superioridad del hombre sobre la ley y el amor del Padre para con sus hijos necesitados frente a los preceptos humanos; al declarar llegado el Reino de Dios y mostrar su victoria sobre los demonios, curando enfermos, devolviendo la vista a los ciegos y evangelizando a los pobres.
- (d). Desafío teológico porque arrancaba a Dios del lugar, función, poderes y categorías donde el judaísmo vigente lo ponía; mostró el ser divino transparentado en sus acciones humanas; reveló su majestad como cercanía, su justicia como misericordia, su poder como compasión, su amor como perdón y la elección de Israel no como privilegio de un pueblo particular sino como servicio para todos los que vendrán de lejos a sentarse en el Reino con Abrahán. Con todo esto estaba asumiendo para sí mismo una autoridad que solo correspondía a Dios. El Dios de Jesús aparecía opuesto al Dios de Israel.

Estos cuatro desafíos, que eran expresión y consecuencia de la autoconciencia de Jesús, fueron la causa del rechazo por los cabezas del pueblo. Llegaron a la conclusión

---

<sup>19</sup> Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cristología*, BAC. Madrid, 2001.págs.105-107.

de que el Jesús real y el judaísmo real eran alternativa. Si vivía Jesús, perecía el judaísmo; y si el judaísmo quería perdurar, tenía que perecer Jesús.

Además del aspecto religioso estricto, otro problema es si este temor de los dirigentes del pueblo por la persistencia del judaísmo como hecho religioso y del pueblo, resultaba de la dimensión y repercusión políticas del movimiento de Jesús. ¿Se convirtió su figura en símbolo de una esperanza nacional, que podía llevar a un levantamiento popular frente a los romanos? Dada la difícil relación entre Judea, provincia sometida, y Roma, es pensable que las autoridades judías temieran que los representantes del poder romano reaccionaran limitando más las libertades del pueblo e incluso que amenazasen con su destrucción. Jesús entonces se les convertía en un problema político y se prefirió que muera uno a que la nación entera corriese peligro (Jn.18,14). Este último aspecto, ¿fue un peligro real o, por el contrario, el pretexto que los judíos presentan para eliminarlo, dándole a Pilatos la fórmula política de un rechazo que estaba decidido de antemano por razones sociales religiosas? Llegamos así a la cuestión del proceso sumarísimo que se siguió contra Jesús.

No es históricamente demostrable si la presentación ante Anás, Caifás y el Sanedrín, constituye realmente un proceso en sentido jurídico estricto y si se llegó a una sentencia de muerte fundada en motivos religiosos. Si esto hubiera sido así y si los judíos hubieran tenido el *ius gladii*, Cristo habría muerto por lapidación. Las acusaciones que se ponen en juego son su actitud contra el templo, la blasfemia, la magia, el haber seducido al pueblo y desorientado a Israel (falso profeta). Esto lo deducimos de los evangelios y sobre todo de la posterior tradición rabínica, en la cual se asume plenamente la responsabilidad y se mantiene la legitimidad de esa muerte. Los evangelios se preocupan más de mostrar quién es el que es procesado y muerto, que de averiguar quienes fueron sus jueces y las causas de la condenación.

«Un tema esencial, por no decir el tema central de la pasión, es la cuestión de saber quién es Jesús. Es el objeto de todos los interrogatorios; es la cantinela de todos los ultrajes y de todos los insultos; es el motivo escrito en tres lenguas sobre la tablilla fijada en la cruz; es la respuesta dada por el oficial romano. Es imposible dar un sentido a estos relatos, si se desentiende este eje. Para los evangelistas ésta es la respuesta: Jesús es el Hijo de Dios y por haber mantenido esta pretensión fue conducido a la muerte»<sup>20</sup>.

Si la magia, seducción y descarrío de Israel eran fundamento suficiente para la acusación ante el tribunal judío, el motivo de la acusación ante el tribunal romano es el de agitación y sublevación política: Jesús pretende ser rey de los judíos. Ahora bien, esto es religiosamente ilegítimo (Yahvé es el único rey de Israel) y políticamente subversivo (es ese momento no hay otro rey que el César). Por eso se pide la pena de muerte y Pilatos la otorga. Mientras Marcos (14,53-65; 15,1-15) mantiene dos procesos con la sentencia correspondiente, Juan (18,19) no menciona la reunión del Sanedrín – sólo la presentación a Anás y ante Anás y Caifás - y a continuación el juicio y condenación por Pilatos. Sin embargo, no por eso descarga a los judíos de responsabilidad, más aún, la intensifica, ya que ante la renuncia de Pilatos a crucificarle, por no encontrar crimen

---

<sup>20</sup> Cf. GUILLET, J. *Jésus devant sa vie et sa morte*, pág.231-232, citado en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, pág.106.



alguno, ellos reclaman que use el derecho romano para solucionarles un problema judío interno: 'Nosotros tenemos una ley y según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios' (19,7). Tanto la pretensión religiosa real (ser Hijo de Dios) como la pretensión política, fingida por los dirigentes judíos (ser rey de Israel), ambas cosas, por razones distintas cada una de ellas, amenazaban al judaísmo y a Roma. Por eso fue eliminado. Y estas son las causas desde la pasión que se pueden señalar desde la metodología de la ciencia histórica.

#### **IV.CAUSAS DE LA PASIÓN EN EL ENTRAMADO DEL MODO DE HACERSE PRESENTE EL REINO DE DIOS EN JESÚS. LA «CAUSA TRASCENDENTAL»**

El anuncio, el actuar y el ser de Jesús se realizan en la historia desde la lógica del Reinado de Dios<sup>21</sup>. El Reino llega a la historia con la presencia, palabra y persona de Jesús, por ello en esta lógica entra el que Jesús confronte a ese Reino con el supremo poder de la historia humana: la muerte misma. Y esta es tanto que realidad fruto del pecado. La confrontación radical de Jesús en el entramado histórico es con el pecado de la humanidad. Este no es la causa última pero sí la material que se manifiesta con poder y violencia. Es verdad que Jesús pudo pensar que Dios podría por sí mismo eliminar la muerte, ¿pero no era igualmente pensable que Dios le pidiera transitar por sus dominios, enfrentarse con ella y vencerla? Desde el punto de vista de la acreditación del Reino de Dios, como victoria de su amor y gracia sobre el mal en el mundo a la vez que recreación de la historia y realidad a imagen de su momento creatural, la lógica de la vida de Jesús reclama que anuncie el Reino ante la muerte, el pecado y el mal, que actúe con su persona frente a estas realidades<sup>22</sup>. El mensaje de Jesús no propone una nueva realidad, más bien presupone la creación de Dios, a la que quiere devolver su santidad originaria a la vez que anticiparle su plenitud escatológica. Por ello en la lógica de Jesús no encaja la anulación de la muerte física sino su interna superación. Esto supone que él tenía que pasar por ella. El dolor y la muerte pertenecen a las condiciones de finitud propias del ser creado<sup>23</sup>.

El proyecto de su vida, lo que constituía la razón de su destino: anunciar, acreditar y realizar el Reino de Dios victorioso sobre el mal en la historia, reclamaba para su realización suprema y para su última credibilidad el que afrontase esa realidad negativa, que alumbraba y oscurece todas las demás: La pasión que lleva a la muerte. Para un mensaje como el de Jesús que sostenía la pretensión de responder de manera radical a las cuestiones radicales, la muerte se convierte en el lugar de la verdad o de la mentira,

---

<sup>21</sup> Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *La entraña del Cristianismo*. Ed. Secretariado Trinitario. Salamanca. 1997, pág.562 ss. El autor también ha abordado esta cuestión en la obra *Fundamentos de Cristología*. Tomo II. BAC.Madrid. 2006. Pág. 359ss. Sigo muy estrechamente y transcribo su presentación.

<sup>22</sup> «Para el Nuevo Testamento y la tradición cristiana la muerte de Jesús tiene otra dimensión más profunda. No basta con el mero malentendido y la dimensión política de esta muerte, o con ver en Jesús al hombre libre, al violador de la ley y al inconformista incómodo, liquidado por sus enemigos. Todo esto jugó indudablemente su papel. Pero para el Nuevo Testamento la muerte de Jesús no es solamente acción de Judíos y romanos, sino obra salvadora de Dios y libre autoentrega de Jesús» (cf. KASPER W. *Jesús el Cristo*. o.c. pág.140).

<sup>23</sup> Cf, FALQUE, E. *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*. Ed. Sígueme. Salamanca 2013, especialmente el capítulo titulado, Cristo ante la angustia de la muerte.

en el punto de su fortaleza ofreciendo una solución definitiva a las cuestiones últimas o en el talón de su debilidad, si no tiene respuesta teórica y solución real para ellas. Jesús no vino a sustituir esta realidad por otra sino a hacer nueva ésta, a compartir la trayectoria de vida y de muerte de los hombres, a los que consideró hermanos. Compartir hasta el extremo el destino de aquellos a los que había sido enviado estaba en la lógica de su propia autocomprensión. Si en vida fue compartiendo la marginación de los marginados, la pobreza de los pobres, la exclusión de los excluidos, la mala fama de los malfamados y los efectos del pecado sufridos por los pecadores, una secreta lógica nos hace saltar al límite y, trascendiendo las necesidades de los hombres contemporáneos suyos, pensar en las necesidades de todos los hombres a los que tras aquellos se sentía enviado. Compartir el destino de los muertos aparecía así como la última y en un sentido la primera necesidad de su misión. Sin esa solidaridad de destino todo lo anterior hubiera quedado vaciado de verdad última, y hubiera aparecido como una grotesca esperanza inicial a la que luego seguiría la más agria y violenta desesperanza final. Si el evangelio tenía que llegar a ser oferta definitiva de vida y no una mueca definitiva de muerte, Jesús tenía que afrontar el reto supremo de la finitud, de la violencia y del pecado, que desembocan en la anulación del hombre. Porque si la muerte mantiene su lugar, no quedan destinatarios para el mensaje del Reino, Dios no es el soberano de la historia y la predicación de Jesús habría sido una ominosa utopía.

Pero la muerte no sólo fue apareciendo a Jesús desde dentro como inherente a la lógica del Reino de Dios victorioso que él anunciaba, sino que le fue apareciendo desde fuera como una posible respuesta de aquellos hombres, fuerzas, ideas e instituciones ante las cuales proponía la realidad del Reino que llega inmutando todo lo anterior, remitiéndolo a su propia autoridad de mensajero, haciendo de su persona el lugar mismo de la revelación y presencia de Dios, estableciendo entre Dios y él una reciprocidad de conocimiento, de amor y de autoridad, que al final se convertiría, o reclamaría como presupuesto ontológico una reciprocidad de naturaleza. En este orden hay un hilo lógico que va desde los textos de Mateo y Lucas hasta la declaración del Concilio de Nicea, sobre la consubstancialidad entre el Padre y el Hijo.

A un hombre que es consciente de lo que esa propuesta teórica y ese comportamiento personal suponen para la legitimidad o deslegitimación teórica del judaísmo, ¿se le iba a escapar el peligro mortal en que se ponía al actuar así? En su conciencia alumbrada no sólo por el resplandor de la iluminación profética y de la vocación mesiánica sino también de la filiación divina, ¿no se iba a percatar de que su propia realidad desbordaba absolutamente lo recibibile dentro del marco del judaísmo y que consiguientemente para muchos su muerte era la condición necesaria para la preservación del judaísmo? Y esto era una reflexión nacida de la más pura fidelidad religiosa, del ateniimiento a lo que se consideraba don divino y legado salvífico para toda la humanidad. Es esta absoluta novedad de gracia la que choca con el rechazo del hombre cerrado sobre sí mismo que asiente al pecado.

El que propuso a sus seguidores las bienaventuranzas tuvo que contar con la posibilidad externa de su muerte, a la vez que poder integrarla como la normal realización de su misión: confrontar a Dios con el pecado y la muerte, y como la más auténtica acreditación del mensajero fiel y del pastor bueno que cuando viene el lobo, no aban-

dona ninguna de las ovejas del rebaño que le ha sido confiado.

La muerte no aparece por tanto como un elemento ajeno, heterogéneo o distorsionador del mensaje del Reino sino como el exponente de su lógica más profunda<sup>24</sup>. Si el mensaje de Jesús quería merecer alguna adhesión de los hombres que con lucidez y realismo sabían lo que era Dios y lo que era muerte, tenía que confrontar a Dios con la muerte. Si Él reclamaba que en sí mismo Dios mostraba la victoria sobre los poderes del mal en el mundo, tenía que mostrar si Él escapaba al poder de la muerte y si ésta era ya sometida bajo el poder de Dios. En su cuerpo, por tanto, se decidía la verdad del Reino: quedar a merced de la muerte como la fuerte de la historia, o ser rescatado por Dios como el más fuerte. De ahí que si el mensaje de Jesús tiene su centro en la idea de Reino de Dios, si la esencia de éste es su llegada victoriosa sobre los poderes del mal y si este mal tiene su expresión cumbre en la muerte, entonces el mensaje del Reino tenía que confrontarse con la muerte y acreditar ante ella tal potencia venedora. La persona, el «cuerpo» de Jesús será el lugar donde Dios, pecado y muerte mostrarán su poder a la vez que acreditarán de qué lado cae Jesús: si del lado de este mundo, y por tanto de la muerte, o si por el contrario, venía de Dios y así caería del lado de la vida.

## **V.CAUSA DE DIOS Y CAUSAS DE LOS HOMBRES QUE PROVOCAN Y SE EXPRESAN EN LA PASIÓN DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO.**

Las causas de la pasión se insertan en el proyecto de Dios. Su amor todopoderoso no retrocedió e incluso fue capaz de hacer que entrara ese mal en su propio designio, a fin de recuperarlo en un bien infinitamente mayor. La causa radical es el amor de Dios que se expone a la condición humana atravesada por el pecado y la finitud. Santo Tomás sintetiza en estos tres aspectos la entrega que el Padre hace del Hijo: (1) Preordenando la liberación del género humano mediante la Pasión de Cristo; (2) infundiéndole un amor capaz de hacerle aceptar la cruz; (3) no protegiéndole de sus perseguidores (cf. STh.III, q.47, a.3. in c)<sup>25</sup>. El pecado que da muerte provoca la muerte de Jesús y las causas que conducen a ella. Es el rechazo a la oferta de una mayor comunión y del establecimiento en una plenitud mayor del Reinado de Dios en la historia humana. En tanto que «pasión del Hijo de Dios» no está en cuestión la responsabilidad explícita y el grado de culpabilidad de los directamente implicados históricamente. Su actuar ha de

<sup>24</sup> Cf. SCHURMANN.H, capítulos 6 al 9 de su obra *El destino de Jesús: Su vida y su muerte*. Ed. Sígueme. Salamanca 2003 págs.131 ss.

<sup>25</sup> «Cristo padeció voluntariamente por obediencia al Padre. De donde Dios Padre entregó a Cristo a la pasión de tres modos: Primero, en cuanto que, por su eterna voluntad, dispuso de antemano la pasión de Cristo para liberación del género humano, conforme a lo que se dice en Is.53,6: El Señor cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros; y de nuevo (v.10): El Señor quiso quebrantarlo con la flaqueza. Segundo, en cuanto que le inspiró la voluntad de padecer por nosotros, infundiéndole la caridad. Por lo que, en el mismo lugar, se añade (v.7): Se ofreció porque quiso. Tercero, no poniéndole a cubierto de la pasión, sino exponiéndole a los perseguidores. Por eso, como se lee en Mt.27,46, Cristo, colgado en la cruz, decía: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Porque efectivamente lo abandonó en poder de sus perseguidores, como dice San Agustín» (SUMA TEOLÓGICA. V. BAC.maior. 46. Madrid. 1994, pág.417). «Los tres aspectos están concatenados y, en cierto sentido, son inseparables. El aspecto segundo es de gran importancia: Incluso el amor y la libertad con que Cristo acepta la cruz son don de Dios a la humanidad de Cristo, proceden de la caridad infundida en su corazón por el Espíritu Santo: Es la caridad la que mueve a la obediencia.»(cf. AA.VV. *El Misterio de Jesucristo*. 4ª Ed. Ed. Euns. Pamplona 2010.pág.414)

ser leído y reconocido como paradigmático y exponencial del constitutivo humano que rechaza la oferta de Dios personalizada en el ser y actuar de Jesús. En este entramado las causas de la pasión atraviesan toda la historia humana y continúan actuando y la causa radical de ella, la oferta del amor incondicional de Dios salvando y redimiendo se prolonga en el ser de la Iglesia, sacramento universal de salvación.

En el caso de la redención hay dos polos, uno positivo y otro negativo. El polo positivo es el amor misericordioso del Padre que da a su Hijo a los hombres; es el amor y la obediencia incondicional del Hijo que cumple su misión de reconciliación de los hombres con Dios y entre ellos mismos, realizando el «sacrificio», es decir, el paso a Dios de sí mismo en nombre y provecho de toda la humanidad. El polo negativo es la situación pecadora de la humanidad que se debate en unos males tan complejos en los que están implicados el pecado y las consecuencias del pecado. Por su pecado los hombres viven en una separación mortífera de Dios; se ven igualmente afectados por un rechazo de la justicia y del amor de Dios y por una violencia que destruye su fraternidad.

La redención consistirá en poner en contacto esos dos polos en un designio de reconciliación a través de la vida, de la acción y de la muerte de Cristo, y adquirirá toda su visibilidad en lo que Ignacio de Antioquia llamaba de forma atrevida «la máquina de la cruz» (Ig. de Antioquia, Ad Ephes.IX,1). La cruz es el lugar del «duelo admirable», evocado por la secuencia pascual, entre la vida y la muerte, entre el amor y el odio. En la victoria aparente de la muerte y del pecado, se revela y realiza la victoria definitiva de la vida y del amor, así como la liberación y la conversión de los hombres que vuelven a ser capaces en Cristo de realizar su vocación de pasar a Dios.

«La cruz es el lugar de una misteriosa *coincidentia oppositorum*, un donde una ejecución sangrienta, que es todo lo contrario a la buena nueva de la salvación, se convierte en la manifestación última de un amor más fuerte que la muerte. Ante esta realidad se ha de afirmar que la pasión de Cristo es salvífica porque convierte esta obra de muerte en obra de vida, en el combate que emprende contra ella, con las armas absolutas del amor, del don de sí mismo y de la obediencia»<sup>26</sup>.

Las causas que provocan la muerte suceden en el espacio del amor que se hace salvación y redención, recapitulación y reconciliación. La pasión se hace la «gramática» en la que Dios expresa su ser de amor para con la humanidad. La «causa de Dios» que provoca la pasión es el amor a una humanidad libre a la que se hace una oferta de libertad y comunión, desde la kénosis que solicita la libertad. Aquel que era enviado a perfeccionar el culto, a romper el muro de separación, a instaurar el reinado de Dios contaba que el amoroso designio del Padre se debía expresar en su vivir y en su morir (cf. Heb.10, 5-10; 12,1-3). En Él debían ser vencidos el pecado y la muerte y esto no sucede sin asumir las consecuencias del pecado y sufrir la misma muerte anulando su poder y su realidad en el amor que se entrega, en la existencia ofrecida en «pasión de amor».

---

<sup>26</sup> SESBOUE. *Jesucristo, el Único Mediador*. T.I. Secretariado Trinitario. Salamanca 1990. cf. pág.73.

# DOCUMENTACIÓN

## XI ENCUENTRO FORMACIÓN PERMANENTE PASIONISTA (JULIO 2012)

### LOS RELATOS EVANGÉLICOS DE LA PASIÓN DEL SEÑOR

---

**Coordinador J.A.Badiola.  
Facultad de Teología de Vitoria**

#### OBSERVACIONES PRELIMINARES

Con el título del presente trabajo celebramos en la comunidad pasionista de Las Presas (Cantabria), del 24 al 30 de junio de 2012, el XI Encuentro de Formación Permanente Pasionista. Fue un encuentro gozoso en el que tuvimos oportunidad de entrar con profundidad en los entresijos de los relatos evangélicos de la Pasión, para destacar de ellos sus implicaciones teológicas, espirituales y pastorales. Días de reflexión, de oración y de encuentro, centrados en esa Pasión de Jesús que, pese a todo, mantiene su punto de misterio, de desafío y reto para nuestra fe y nuestro discipulado, y que alimenta de manera incesante el carisma de la comunidad pasionista.

Los materiales con los que trabajamos (o que nos «trabajaron»), que son el contenido de este trabajo, no son propiamente originales, sino que dependen, en grandísima medida, de los libros y comentarios exegéticos que indicamos a continuación. Para la introducción general, nos servimos de la magna obra de R.E. Brown, *La muerte del Mesías*, en sus dos volúmenes monumentales: *La muerte del Mesías: Desde Getsemaní hasta el sepulcro I* (Ed. Verbo Divino 2005) y *La muerte del Mesías: Desde Getsemaní hasta el sepulcro II* (Ed. Verbo Divino 2006). Para los relatos de cada evangelio, utilizamos los siguientes comentarios: para el evangelio de Marcos, el volumen segundo del comentario de J. Marcus, *El evangelio según Marcos* (Mc 8-16) (Ed. Sígueme 2011); para el evangelio de Mateo, el volumen cuarto del comentario de U. Luz, *El evangelio según san Mateo* (Mt 26-28) (Ed. Sígueme 2005); para el evangelio de Lucas, el volumen cuarto del comentario de F. Bovon, *El evangelio según San Lucas* (Lc 19,28-24,53) (Ed. Sígueme 2010); y para el evangelio de Juan, el segundo volumen del comentario de R.E. Brown, *El evangelio según Juan, XIII-XXI* (Ed. Cristiandad 1999). La *originalidad*

estribó en la manera de presentar los contenidos y la entrega de tres tipos de materiales: un escrito continuado, ininterrumpido, de cada relato de la Pasión; la presentación de éstos, divididos en perícopas debidamente marcadas en sus elementos destacados; y los esquemas de los relatos, facilitando un recorrido comprensible y ofreciendo las particularidades de cada evangelista.

## I.- LA PASIÓN DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS: CONSIDERACIONES GENERALES

### 1.- Relatos e historia

El tema que nos ocupa es la pasión de Jesús. Pero ni él ni los testigos presenciales de su pasión y muerte escribieron un relato. Sin embargo, disponemos de cuatro relatos diferentes, escritos entre treinta y setenta años después, que dependían de la **tradición recibida**. Comparando los cuatro relatos se advierte enseguida un parecido entre todos ellos en el orden de la narración, pero también una considerable diferencia en el contenido. Cada evangelista organizó los materiales al servicio de su propio objetivo de evangelización.

Estamos ante **unos relatos** verdaderamente dramáticos. La Pasión es la acción seguida más extensa contada acerca de Jesús, muy diferente de la serie de viñetas que constituyen el ministerio. Y, por otra parte, la muerte de Jesús en la cruz es el dato mejor garantizado por la crítica histórica. Muchas veces se califica al cristianismo de religión histórica, en el sentido de que no está basada en mitos sobre dioses que nunca existieron, sino en la historia de alguien que vivió en un tiempo y un lugar determinados. Se puede considerar como sólida base histórica que Jesús de Nazaret fue crucificado en Jerusalén al final del primer tercio del siglo I, siendo gobernador Poncio Pilato. Esta verdad ha inducido a pensar que es histórico todo lo relacionado con Jesús. Pero los evangelios están constituidos por extractos de anteriores predicaciones y enseñanzas acerca de Jesús. Cada evangelista organizó lo que había tomado de la tradición, con objeto de comunicar a sus oyentes/lectores una interpretación de Jesús capaz de nutrir la fe y, con ella, la vida (como Jn 20,31 pone de manifiesto explícitamente). No se puede pensar que los recuerdos de los testigos directos llegaran a los evangelistas sin haber sido considerablemente reelaborados y desarrollados por el camino. Sin embargo, cuando nos remontamos desde los relatos evangélicos al mismo Jesús, acaban apareciendo testigos presenciales. Jesús estuvo acompañado en su ministerio por un grupo de discípulos, y no hay ninguna razón para dudar de que el prendimiento fuese la causa por la que Jesús se separó de ellos. Resulta impensable que no mostrasen preocupación por lo que hubiera podido suceder a su maestro después del arresto.

Con todo, cuando tratamos de descubrir datos sobre cómo sucedió realmente la muerte de Jesús, surgen dificultades. Respecto a esto, se han ideado ciertos criterios para discernir lo que procede del ministerio histórico de Jesús, que pueden utilizarse para los relatos de la Pasión. Cada uno de ellos tiene sus propias dificultades de aplicación, pero en conjunto tienen la virtualidad de ponderar bastante bien la plausibilidad histórica de los diversos episodios que encontramos en los relatos. Entre ellos destacan el criterio del **testimonio múltiple**, el criterio de la **coherencia**, el criterio de la **dificultad**

y el criterio de la **discontinuidad** o **disimilitud**. Cualquier monografía sobre el Jesús histórico, y en particular el primer volumen de J.P. Meier, *Jesús, un judío marginal*, explica las características de estos criterios, sus dificultades y las posibilidades que ofrecen.

Por otra parte, hay que contar con las limitaciones en los conocimientos sobre los usos y costumbres de la época en que murió Jesús. Al estudiar la pasión encontramos una serie de problemas en tres áreas clave: las **leyes romanas**, la **Ley judía** y la **importancia del contexto social y político**.

## 2.- El papel de la teología

Los evangelios de **Marcos y Mateo** presentan un Jesús que es abandonado por sus seguidores y tiene que afrontar su hora solo, soportando así la cruz de un modo particularmente doloroso. Ambos están muy próximos a la teología de Hb 5,8: «Y aunque era Hijo, aprendió sufriendo lo que cuesta obedecer». Ambos presentan un proceso judío y un proceso romano de Jesús. Valiéndose de un falso testimonio, las autoridades tratan de condenar a Jesús por planear la destrucción del Templo. Y cuando él responde reconociendo que es el Mesías, el Hijo de Dios (Marcos: del Bendito), lo acusan de blasfemo, para luego maltratarlo y ridiculizarlo como un falso profeta. El proceso romano gira en torno a Jesús como rey de los judíos. Pilato sabe que el hombre que comparece ante él le ha sido entregado por envidia (y, en Mateo, que se trata de un justo); pero deja en libertad a un criminal y entrega a Jesús para que sea crucificado, permitiendo que soldados romanos lo azoten y luego lo sometan a diversos malos tratos y burlas como rey de los judíos. Así pues, ninguna autoridad, ni judía ni romana, hace justicia a Jesús, quien de ambas partes sufre maltrato físico. Ningún amigo o seguidor se encuentra junto a la cruz; al contrario, los tres grupos que aparecen cerca de Jesús lo escarnecen en relación con las acusaciones del proceso judío (pretensión de destruir el Templo y de ser el Mesías [el Hijo de Dios]) y también con una del proceso romano, ésta en forma de inscripción: «El rey de los judíos».

Este trance doloroso de Jesús cobra especial dramatismo gracias a dos oraciones con las que Marcos/Mateo han flanqueado la pasión. Al comienzo, en Getsemaní, Jesús ruega a su Padre que haga pasar de él ese cáliz, plegaria que no obtiene respuesta perceptible. Más tarde, ya en el Gólgota, ruega otra vez, pero ahora diciendo «Dios mío» (caso único en los evangelios), seguido de la pregunta «¿Por qué me has abandonado?». Finalmente, lanzando un grito similar a aquellos con los que obligaba a los demonios a salir de los posesos, Jesús expira, aparentemente vencido por sus enemigos. Pero es entonces cuando actúa el Padre de Jesús, el Dios que parecía no escuchar sus plegarias; es entonces cuando comprendemos que Dios no había estado ausente. Dios hace que prevalezca el Hijo muerto en la cruz, dando cumplimiento a las palabras por las que las autoridades judías lo habían escarnecido como falso profeta.

Marcos y Mateo ponen de relieve lo difícil que resulta a Jesús soportar la crucifixión y lo claramente que él es relacionado con Dios después de haber apurado el cáliz del sufrimiento. Con ello, ambos evangelistas hacen una advertencia gráfica a sus lectores, a la par que les envían un mensaje de consuelo. Si el maestro encontró difícil pasar por ese trance, si los discípulos más cercanos no fueron capaces de seguir a Jesús cargando como él con la cruz, también los lectores de Marcos y Mateo lo encontrarán difícil

y huirán. Pero el Dios que hizo prevalecer a Jesús, aunque a veces parezca haberlos abandonado, igualmente les dará a ellos el triunfo final cuando, llegada su última hora, vean ante sí su propio Gólgota.

Marcos y Mateo se asemejan mucho y su significado teológico es también bastante similar. Pero hay entre ellos disparidades notables, tienen sus propios **rasgos distintivos**. En el relato de Marcos, desde la salida del lugar de la cena hasta el momento de la muerte, Jesús está aparentemente desasistido. Es el evangelio que describe más gráficamente la angustia de Jesús en Getsemaní y el fallo de los discípulos. Al final, las mujeres que solían seguirlo en Galilea fallan también (cf. Mc 16,8). Entre el público de Marcos debían de figurar cristianos que habían sufrido y fallado: una comunidad a la que este evangelio ofrece esperanza señalando que el mismo Jesús no quería beber el cáliz y que ni siquiera los discípulos más allegados mantuvieron la fidelidad debida. Este relato debió tener un significado especial para quienes trataban de seguir a Cristo pero encontraban insoportable la cruz con que les pedía que cargasen en la vida.

La mayor diferencia entre los dos es la obsesiva presencia en Mateo del tema de **la responsabilidad**, gráficamente descrito con el lenguaje de la culpabilidad respecto a la sangre del inocente injustamente condenado a muerte. En escenas específicas de Mateo, Judas trata de evitar la responsabilidad devolviendo las treinta monedas de plata; los jefes de los sacerdotes no quieren mancharse con el dinero pagado por la sangre; la mujer de Pilato aconseja a su marido que no haga nada contra el justo que comparece ante él y, por eso, lavándose las manos, Pilato declara su inocencia de la sangre de ese hombre. Mateo deja clara la idea de que el castigo divino cae principalmente sobre «todo el pueblo», el único que, por paradoja, no rehúye la responsabilidad: «Su sangre, sobre nosotros y nuestros hijos». Escribiendo después del 70, Mateo se hace eco de un juicio surgido entre los judíos creyentes en Jesús, esto es, que el factor que contribuyó decisivamente a la catástrofe fue la entrega del Hijo de Dios, siendo inocente, para su crucifixión por los romanos. El relato de Mateo responde a preocupaciones teológicas posteriores a Marcos. Un ulterior elemento que caracteriza la teología de la pasión de Mateo es cierta correspondencia con su relato de la infancia.

En **Lucas**, los principales episodios de la pasión tienen paralelo en Marcos, pero con estas notables excepciones: Jesús ante Herodes, las mujeres de camino hacia el lugar de la crucifixión, y el «buen ladrón». Sin embargo, tanto en la estructura como en el tono, Lucas diverge mucho más de Marcos que de Mateo. La soledad de Jesús y el fallo de los discípulos no están tan manifiestos en Lucas. En su episodio del monte de los Olivos Jesús no es presentado, como en el Getsemaní marcano, con una congoja y una tristeza de muerte; de hecho, su oración al Padre obtiene una respuesta angélica y confortadora. Y las últimas palabras del crucificado no son el angustiado grito dirigido a su Dios por alguien que se siente abandonado, sino un tranquilo «Padre, en tus manos pongo mi espíritu». En cuanto a sus seguidores, Jesús asegura a Pedro que ha rogado por él para que su fe no decaiga; y cuando Pedro niega a Jesús, el maestro se vuelve para recordárselo con una mirada. Los discípulos, en conjunto, son elogiados y premiados por haber permanecido con Jesús en sus pruebas (Lc 22,28-30); sólo un discreto silencio acerca de ellos después del prendimiento indica que Lucas sabe que huyeron.



Estas diferencias indican que la presentación lucana de la Pasión tiene menos aspectos negativos. En Lucas el poder divino de sanar y perdonar está activo antes de la muerte de Jesús. El Jesús que realizó curaciones en su ministerio, ahora cura la oreja herida de uno de los que han ido a prenderlo, y cura también el antagonismo entre Pilato y Herodes. El Jesús que perdonó a lo largo de su ministerio, ahora perdona a los que lo crucifican sin saber lo que hacen y recompensa con la promesa del paraíso a un malhechor compañero de crucifixión. Además, la pasión lucana ve de un modo menos negativo a los judíos. En Lucas, una multitud sigue a Jesús al lugar de la ejecución, no toma parte en ninguna burla y vuelve golpeándose el pecho. Las mujeres de Jerusalén también se golpean y se lamentan por él. Así pues, al final del evangelio hay judíos bien dispuestos hacia Jesús, en correspondencia con los que al principio mostraron simpatía por Jesús niño. Nada se dice en Lc sobre la destrucción del Templo judío, porque este evangelio, que empezó con alabanzas a Dios en el Templo de Jerusalén, concluirá en el mismo versículo final (Lc 24,53) también con alabanzas a Dios.

El mensaje que Lucas intenta transmitir a su público enseña que los cristianos serán perseguidos como Jesús fue perseguido; y si son verdaderos seguidores suyos deben manifestar capacidad de perdón y un sentimiento de unión inquebrantable con Dios y con el mismo Jesús. Su sufrimiento y muerte resultan, por tanto, beneficiosos (para ellos mismos y para otros) como lo fueron los de Jesús.

El relato de **Juan**, en cuanto a su contenido, difiere notablemente del marciano: alrededor del cincuenta por ciento del material del primero no es equiparable al del segundo. La teología del relato joánico debe ser interpretada en relación con anteriores episodios de hostilidad hacia Jesús. Frente a tal hostilidad, el Jesús del cuarto evangelio adopta la actitud soberana que influirá en el intento definitivo de llevarlo a la muerte: «Yo doy mi vida... nadie tiene poder para quitármela; soy yo quien la doy por mi propia voluntad» (Jn 10,17-18). Después de la resurrección de Lázaro hay una reunión del sanedrín, donde, a instancias del sumo sacerdote, se llega a la decisión de matar a Jesús (11,47-53): Jesús ha dado vida; sus enemigos responderán dándole muerte. Él y el Padre son uno, por lo cual no puede, como en los sinópticos, pedir que pase de él la hora del cáliz de la pasión; al contrario, su deseo es que llegue esa hora, para que el nombre de Dios sea glorificado y se cumplan las Escrituras (12,27; 18,11). Con **pleno control** de todo lo que va a suceder, Jesús ordena a Judas que lo que va a hacer lo haga cuanto antes, y luego estará esperando la llegada de este discípulo con el grupo encargado del prendimiento (13,27; 18,4). En el huerto, al otro lado del Cedrón, el Jesús joánico no se arrodilla ni se postra rostro en tierra como el Jesús sinóptico; al contrario, cuando Jesús dice «yo soy», los que caen por tierra son los que han ido a prenderlo.

Mientras que en Marcos/Mateo vemos un Jesús escarnecido en la cruz, y en Lucas un Jesús que perdona, el de Juan es un **Jesús triunfante**. De hecho, ésta es la muerte prevista por él: el Hijo del hombre elevado de regreso al Padre. Y Jesús no muere solo: reunidos junto a la cruz hay seguidores suyos, incluidos su madre y el discípulo amado. Incluso después de su muerte permanece activo: la petición de sus enemigos judíos de que le quebrasen las piernas lleva a un soldado romano a darle una lanzada en el costado, del que sale sangre y agua; esto cumple el anuncio de Jesús de que de su costado saldrían ríos de agua viva. Jesús había dicho también que cuando el Hijo del hombre

fuera levantado, empezaría a atraer a todos hacia sí; y ahora adeptos anteriormente tímidos, como José de Arimatea y Nicodemo salen a la luz y dan al crucificado una magnífica sepultura. El Jesús sinóptico es sepultado apresuradamente; el Jesús joánico, en cambio, de manera digna de un rey que ha reinado desde la cruz. Éste es el relato para todos los que, en el curso de la historia, han sufrido persecución por parte de los poderosos, pero cuyo sentimiento de tener a Dios de su lado les ha permitido comprender cuán escaso es realmente el poder de cualquier autoridad humana. Los que creen en Jesús alcanzan vida eterna y pueden decir como él: «Nadie tiene poder para quitármela». Se trata de una pasión vista tan absolutamente con los ojos de la fe que la víctima ha pasado a ser el vencedor. Una elocuente frase de 1Jn 5,4 ha recogido el mensaje teológico que el cuarto evangelista quería enviar a sus lectores mediante la elevación del Hijo de Dios en la cruz: «Todo el que ha nacido de Dios vence al mundo, y la fuerza misteriosa que ha vencido al mundo es nuestra fe».

### 3.- Extensión de los relatos de la pasión

**Juan** es el que anda más cerca de presentar como una unidad distinta la secuencia comprendida entre el arresto y la sepultura. La mayor parte de los autores reconocen que la segunda parte de este evangelio empieza en 13,1 y termina en 20,31, es decir, la parte donde se narra la larga hora en que Jesús mostró su amor por los suyos mientras pasaba de este mundo al Padre. Dentro de 13,1-20,31 hay tres subdivisiones: a) los capítulos 13-17 describen la cena de Jesús con el círculo íntimo de sus seguidores mientras él pronuncia los discursos de despedida; b) los capítulos 18-19 se inician con el prendimiento de Jesús y finalizan con su sepultura; c) el capítulo 20 recoge diferentes reacciones de fe en Jesús resucitado por parte de quienes encuentran el sepulcro vacío y por los que reciben su visita en la habitación cerrada. Así pues, están relativamente claras las líneas de demarcación de la pasión (capítulos 18-19), distinguiéndola de la última cena y de la resurrección. Una claridad que no se da en los evangelios sinópticos.

Respecto a **Marcos**, la mayoría de autores empieza la pasión en Mc 14,1, un versículo donde se refiere que, cercana la Pascua, los jefes de los sacerdotes y los escribas buscaban la manera de prender a Jesús y darle muerte. Al hacer retroceder el relato de la Pasión hasta ese punto, la última cena (14,17-25) queda incluida en la pasión; ciertamente hay continuidad entre la última cena y el episodio de Getsemaní. En cuanto al final del relato marcano, se sitúa en 15,47.

En cuanto a la delimitación del relato de la Pasión de **Mateo**, la fijamos en 26,1-27,61. Puesto que Mt 26,1-2 es un paralelo de Mc 14,1, al situar ahí el inicio se incluye también la última cena. Más difícil es discernir dónde está en Mateo la línea divisoria entre la pasión y la resurrección.

El relato de la Pasión de **Lucas** abarca Lc 22,1-23,56. La mayor parte de los autores consideran que el relato lucano propiamente dicho está constituido por los capítulos 22-23; se considera 22,1-2 como paralelo de Mc 14,1, y concierne a la cercanía de la Pascua y al deseo de los jefes de los sacerdotes y escribas de acabar con Jesús. Así, una vez más, la última cena queda incluida en la pasión, aunque la división entre la cena y el episodio del monte de los Olivos es en Lucas más claro que en Marcos/Mateo.

#### 4.- 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, 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: el día de la semana, el día del mes y el año.

##### 1) El día de la semana

Mc 15,42 identifica el día en que murió Jesús como «ante-sábado» (*prosabbaton*). Mt 27,62 indica claramente que es sábado el día siguiente al de la muerte de Jesús. Lc 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 (Jn 19,31-37). A la vista de todo ello, la gran mayoría de los estudiosos comparte la idea de que Jesús murió en viernes, muerte que a veces es situada más específicamente en la tarde. Pensamos en una hora diurna del viernes como momento de la crucifixión.

##### 2) El día del mes

Los evangelios no señalan ningún día determinado del mes. Pero todo hace referencia a la Pascua, y los sinópticos mencionan además los Ázimos. 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, 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 la cena pascual (no la «última cena») tuvo lugar a última hora del viernes, pero no la pudo tomar Jesús porque antes había muerto en la cruz. Antes de entrar en esta aparente contradicción, consideraremos unas cuantas cuestiones preliminares

#### Aclaración de cinco cuestiones preliminares

a.- Se debate sobre cómo fueron contadas en los relatos de la Pasión las horas tercia, sexta y nona, relacionadas con la sentencia y la crucifixión. ¿Los evangelistas que mencionan una o todas ellas 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 lo hacían desde medianoche (tercia, 3.00 h; sexta, 6.00 h; nona, 9.00 h)? La mayoría de estudiosos aceptan las 6.00 h como punto de partida y debemos aceptar ese cómputo, 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.

- b.- Se debate también en torno al comienzo del día. El asunto que nos ocupa entraña una fiesta religiosa, y 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 iba a comenzar sin tardanza.
- 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.
- d.- El hebreo *pesah* y el griego *pascha* son términos ambiguos, que pueden hacer referencia a la fiesta de la Pascua en sí, o al sacrificio del cordero pascual y a la cena subsiguiente. En cinco casos *marcanos* de *pascha* correspondientes a los últimos días de Jesús se percibe variación en el uso: Mc 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: el cordero 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 esa práctica la realizaban los sacerdotes en el recinto del Templo de Jerusalén, hubo necesidad de más tiempo para matar miles de 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 siglo I las dos fiestas se habían fundido de tal modo que con frecuencia, en el habla corriente, ya no se distinguía entre ellas. 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. 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. Es inobjetable que, según Juan, la muerte de Jesús ocurrió la tarde del día en que los corderos eran sacrificados en el recinto del Tem-

plo 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).

## Intentos de solventar las discrepancias

Todos los evangelios sitúan la muerte de Jesús en **víspera de sábado**, es decir, en un jueves-noche/viernes-día. Y con sus indicaciones de que la cena celebrada por Jesús con sus discípulos tenía **carácter pascual**, los evangelistas sinópticos dan a entender que ese jueves-noche/viernes-día era el 15 de nisán. Ahora bien, los pasajes joánicos que refieren los sucesos del jueves-noche y del viernes-día indican que 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 verdaderas, hasta sostener que ninguna lo es. Lo más fácil sería aceptar una de las dos presentaciones como más probable.

Antes de que fueran escritos los evangelios, en 1Co 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: «Esto 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 a purificarse de la vieja levadura para ser masa nueva, «porque Cristo, nuestra pascua [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 y los Ázimos. Puesto que una fiesta de peregrinación es la explicación más verosímil de la presencia de Jesús y sus discípulos galileos en Jerusalén, habría que considerar 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, 1Pe 1,19 habla de «la preciosa sangre de Cristo como cordero sin defecto ni mancha», haciéndose eco de Ex 12,5. 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 Lc 22,15 interpreta correctamente a Marcos al presentar a Jesús al comienzo de la cena diciendo que deseaba comer esa pascua con sus discípulos. Claramente, 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 pre-evangélica de Jesús como el cordero pascual. Dado que Marcos ha expresado esto en forma narrativa, ¿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» (1Co 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. 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. Así 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. 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. También Juan ha trasladado a su narración la visión pre-evangélica 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. 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. 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 o el 13, formaba parte de la fiesta de Pascua ni era asociado con la muerte del cordero pascual. Hay, pues, sólidas razones para **considerar histórico que Jesús murió el jueves-noche/viernes-día, el 14 de nisán**, día en que eran sacrificados los corderos pascuales, y víspera del 15 de nisán, en que se tomaba la cena de Pascua.

### 3) El año

En general se acepta el testimonio evangélico de que murió durante la prefectura de Poncio Pilato, la cual suele datarse entre el 26 y el 36. Los relatos de la infancia de Mateo y Lucas (si bien no modelos de objetividad histórica) dejan claro que Jesús nació en vida de Herodes el Grande, la fecha de cuya muerte es situada por la mayor parte de los investigadores en el año 4 a.C. 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»; si contamos a partir del año de nacimiento sugerido en Mateo y Lucas, encontramos que Jesús estaba públicamente activo antes del 44. Vemos luego Lc 3,23, donde se dice que al inicio de su ministerio tenía Jesús como treinta años (¿era, por tanto, hacia el 24?). 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: la mayor parte de los especialistas optan por agosto o septiembre del 28/29. En ocasiones, los cálculos cronológicos lucanos son errados (como el del censo en tiempos de Quirino). 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 del 28; 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 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. 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, datando en al año 28 el comienzo del ministerio.

Si Jesús inició su actividad pública por entonces, ¿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). 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. Aunque estos cálculos son cuando menos discutibles, han ejercido una considerable influencia.

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 jueves-noche/viernes-día? 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. Según los académicos oxonienses Humphreys y Waddington, el 14 de nisán en el año 27 cayó en miércoles-noche/jueves-día o, con alguna probabilidad, en jueves-noche/viernes-día; en el 28 cayó en jueves-noche/viernes-día o, con menos probabilidad, en miércoles-noche/jueves-día; en el 33 cayó en jueves-noche/viernes-día. 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 jueves-noche/viernes-día (trasladado al calendario juliano): 7 de abril del 30 ó 3 de abril del 33. 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 frisando en los cuarenta y habría tenido una actividad pública de casi cuatro años. Si Jesús murió en el 30, 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 del 31) explicaría mejor la vulnerabilidad de Pilato a las presiones del pueblo; pero este argumento es demasiado dudoso para crear una preferencia. No hay posibilidad de llegar a una decisión y elegir entre uno de los dos años.

## II.- EL RELATO DE LA PASIÓN EN MARCOS (Mc 14,1-15,47)

Hay buena parte de verdad en la famosa exageración de M. Kähler, que los evangelios son «narraciones de la pasión con amplias introducciones». En Mc, el evangelista ha estado preparando el relato de la pasión de Jesús desde 2,20, donde Jesús hablaba de sí mismo como un novio destinado a ser arrebatado (= asesinado), y desde 3,6, que describía un complot de fariseos y herodianos para acabar con él. Nada en lo que sigue del evangelio disminuye esa **enemistad mortal**, y en 12,12a los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos manifiestan un objetivo similar al de los fariseos y herodianos, aunque el apoyo popular había frustrado el complot contra Jesús. Pero, al fin, la conspiración se pone en marcha, y Marcos narra con desgarradora fuerza la historia de la pasión y muerte de Jesús.

### 1.- ESTRUCTURA

El relato de la Pasión aparece **cuidadosamente construido**. Está dividido en dos secciones principales con seis subdivisiones. Estas subsecciones se alternan según un modelo regular: un «emparedado» de tres escenas seguido de dos subdivisiones de dos escenas cada una. En la primera sección principal, que concluye con el prendimiento de Jesús, los personajes más importantes son **Jesús y sus discípulos**. En la segunda sección principal, que termina con su sepultura, los personajes importantes son **Jesús y sus enemigos**. Esta división no es rígida y absoluta; los oponentes de Jesús, entre los que se encuentra ya Judas, enmarcan la historia de la unción al principio de la parte primera; el relato de la negación por un discípulo, Pedro, enmarca la historia del proceso judío al principio de la parte segunda.

### Parte I: Jesús en libertad

1.- Prólogo: Complot y unción (14,1-11) *Emparedado de tres escenas*

A.- Complot contra Jesús (14,1-2)

B.- Unción de Jesús (14,3-9)

A'.- Complot contra Jesús (14,10-11)

2.- Última Cena (14,12-31) Dos escenas



A.- Preparación para la Cena (14,12-16)

B.- Última Cena (14,17-31)

3.- Acontecimientos en Getsemaní (14,32-52) Dos escenas

A.- Agonía (14,32-42)

B.- Prendimiento (14,43-52)

## Parte II: Jesús en cautividad

1.- Proceso judío (14,53-72) *Emparedado de tres escenas*

A.- Pedro como espectador (14,53-54)

B.- Interrogatorio ante el Sanedrín (14,55-65)

A.- La negación de Pedro (14,66-72)

2.- Proceso romano (15,1-32) Dos escenas

A.- Interrogatorio ante Pilato (15,1-15)

B.- Burlas (15,16-32)

3.- Muerte y sepultura (15,33-47) Dos escenas

A.- Muerte (15,33-41)

B.- Sepultura (15,42-47)

El relato marciano de la pasión, como el evangelio de Marcos en general, es una **mezcla de recuerdos y de perspectiva teológica**, un «drama en dos niveles». Por un lado, contiene rasgos que resultaban embarazosos para los cristianos posteriores, como la desesperanza de Jesús en Getsemaní, su negación por Pedro, el abandono por otros miembros de los Doce y el grito de abandono en la cruz. Es improbable que estos rasgos problemáticos hayan sido inventados por narradores cristianos primitivos; es probable, pues, que el relato marciano conserve **acontecimientos recordados**. Por otra parte, es también probable que Marcos haya desarrollado el relato de la pasión para poner de manifiesto su importancia para los lectores: muchos rasgos del relato se hacen eco de famosos pasajes del AT; la cantidad de alusiones al AT hace que nos preguntemos si estamos tratando con una **historia recordada** o con una **profecía historificada**: más bien nos encontramos con una «**historia escriturizada**».

El **antijudaísmo** es el aspecto **más turbador** del relato: la descripción de la culpabilidad de los judíos en la muerte de Jesús ha contribuido a expandir el odio a los judíos. Según algunos estudiosos, fueron el gobernador romano Poncio Pilato y sus cómplices, y no las autoridades judías, los únicos responsables de la muerte de Jesús. Mateo y Juan muestran una tendencia clara a aumentar la culpabilidad judía de una manera no histórica y sesgada (por ejemplo, Mt 27,24-25 y Jn 19,12-16), lo que alimenta la sospecha

de que el retrato marciano de la función de los judíos puede ser también el resultado de la polémica más que de la memoria histórica. Pero la presentación evangélica básica de que fueron los judíos los iniciadores y los romanos los ejecutores de la muerte de Jesús concuerda con el famoso testimonio del historiador judío Flavio Josefo.

Además, otro factor ha influido en la narración de Marcos: **la convicción** de que los acontecimientos de la pasión y resurrección eran el **acto decisivo** de un **drama escatológico** que habría de completarse pronto con su vuelta gloriosa. Estos tres factores, ciertamente, van juntos. Las experiencias horribles de la época de Marcos, la guerra judía contra los romanos, la consiguiente guerra civil dentro de Israel, y la persecución de los cristianos relacionada con estos dos hechos, ayudaron a convencer al evangelista de que vivía en los **últimos días**.

## 2.- LA TRAMA CONTRA JESÚS Y LA UNCIÓN EN BETANIA (14,1-11)

### 1) Mc 14,1-2: La maquinación de los dirigentes religiosos

Jesús acababa de advertir a sus discípulos que debían permanecer despiertos, pues no conocían la llegada del Hijo del Hombre (Mc 13,33-37). «Y dos días después eran la Pascua y los Ázimos» (14,1a): este nexo es significativo porque la Pascua se denomina «**noche de guardia**» o «**noche de vigilancia**» en Ex 12,42; algunos judíos esperaban que la redención final habría de ocurrir durante la festividad de la Pascua. A su vez, «y dos días después» recuerda a Os 6,1-2, que es una profecía del socorro escatológico del Señor. Así pues, mediante estas alusiones, Marcos da a entender que el momento de crisis apocalíptica, la noche de guardia escatológica, se está acercando a medida que la trama contra Jesús comienza a tomar forma. Los sumos sacerdotes y los escribas se **lanzan a la acción**, decididos a quitar de en medio a Jesús antes de que llegara la Pascua, no fuera que hubiera una rebelión del pueblo (14,1b-2), **un miedo razonable** (fama de Jesús, población multiplicada de Jerusalén, fiesta con ecos de libertad).

«La Pascua» tiene una variada gama de significados: a) la celebración de la Pascua durante la noche del 15 de Nisán, en la cual se comía festivamente un cordero y se rememoraba el éxodo de Egipto (Mc 14,16); b) el cordero de Pascua (Mc 14,12; 1Co 5,7); c) la festividad de siete días de duración que comenzaba durante la noche de la cena pascual (significado habitual del NT); d) en círculos cristianos, la Pascua de los judíos. La cercanía fonética de **pascha** a la palabra griega **paschein** (= «**sufrir**») ayudó a la adopción cristiana de este término y a relacionar a Jesús con el cordero de Pascua. Originalmente la fiesta de Pascua duraba sólo una noche, y los siete días festivos posteriores eran la fiesta de los panes Ázimos; dos festividades distintas celebradas en la primavera, pero que, ya en tiempos del AT, los siete días se llamaban simplemente «la Pascua».

El relato de la pasión comienza con un ejemplo eficaz de la estructura marciana del «emparedado» (técnica del sandwich), que contraponen las maquinaciones mortales de los enemigos de Jesús a la clarividencia profética de su propia muerte. El pasaje se divide en tres partes: a) la breve mención de la trama de los dirigentes judíos (14,1-2); b) una amplia narración de la mujer que unge a Jesús (14,3-9); c) una breve mención del acuerdo entre Judas y los cabecillas judíos (14,10-11). La historia sobre la mujer se subdivide en su acción (14,3), la objeción de los espectadores (14,4-5) y la respuesta

de Jesús (14,6-9): la **amplitud** de esta última subsección indica la importancia a ella concedida.

## 2) Mc 14,3-9: La mujer que ungió a Jesús

Ahora la escena cambia a la intimidad de la esfera privada: Jesús está en Betania, en la casa de Simón. Destaca la **pródiga generosidad** de una mujer anónima. Su acción resulta **inquietante** en varios sentidos: la presencia misma de una mujer libre y el acto de la unción a Jesús con un perfume caro apunta al escándalo, ya que en los documentos antiguos el perfume, la unción y el estar recostado a la mesa se relacionan generalmente con el lujo y el sexo. La mujer unge su cabeza, no sus pies (contrástese con Lc 7,38), y no tiene, como la mujer en Lc 7,36-50, el sobrenombre de «pecadora». La objeción explícita contra la acción de la mujer por parte de los presentes (probablemente discípulos) es que ha malgastado gran cantidad de un perfume caro (Mc 14,4), cuya venta podría haber supuesto más de trescientos denarios para los pobres (el salario de aproximadamente un año). La **respuesta indignada** crea un **paralelo** con la de los enemigos de Jesús en 14,1-2. La respuesta de Jesús a la objeción emocional de los discípulos comienza también en el nivel emocional (14,6a). Jesús presenta sus motivos para defender a la mujer, comenzando con la afirmación de que, lejos de descuidar sus deberes caritativos, ha realizado también una buena acción ungiéndolo (14,6b). Como revelará Jesús en este momento (14,8), la unción de su cuerpo con ese costoso perfume lo está preparando para su sepultura, con lo que esa acción entra dentro del modelo clásico judío de las obras de caridad. Los dos ejemplos de humilde y desinteresado servicio por parte de mujeres (cf. 12,44, otra donante anónima) constituyen un **duro contraste** con las acciones avaras y destructivas de los varones en cada uno de los contextos (12,38-40; 14,1-2.10-11). Encontramos un **contraste** implícito entre la mujer y Judas Iscariote, mencionado en el versículo siguiente. Mientras que la mujer da libremente de sus bienes para hacer el bien a Jesús, Judas recibe dinero por traicionarlo; mientras que la mujer será recordada para su bien en el Juicio Final, sería mejor para Judas no haber nacido (cf. 14,21).

## 3) Mc 14,10-11: Judas se une a los sumos sacerdotes

El paralelismo entre 14,1 y 14,11 acentúa el grado de corrupción de Judas: su voluntad se une a los enemigos de Jesús; pero también sugiere que está operando **otra voluntad**, sobrehumana, que moldea los acontecimientos para sus propios fines. Jesús había profetizado tres veces que iba a ser entregado en manos de sus enemigos, pero que esta traición, que cumple un plan divino, acabará en su resurrección (8,31; 9,31; 10,33-34). Así que, cuando leemos que Judas anda buscando «el momento oportuno» para entregar a Jesús (14,11b), debemos reflexionar sobre el solapamiento y la tensión entre «el momento oportuno» desde el punto de vista de los adversarios de Jesús (cf. 14,2) y desde el punto de vista de Dios. Al principio del siguiente pasaje tendremos otra insinuación sobre cuál de estos dos puntos de vista va a ganar en última instancia: a pesar de los deseos de los sumos sacerdotes y escribas («no durante la fiesta»: 14,2), Jesús es entregado «en el primer día de los Ázimos» (14,12).

### 3.- LA PREPARACIÓN PARA LA CENA PASCUAL (14,12-16)

Esta escena está enmarcada por la combinación «discípulos... preparación... de la Pascua» (Mc 14,12.16), repetición que acentúa que las cosas se desarrollan como Jesús había predicho, tal como se declara explícitamente en 14,16 («y encontraron [todo] como les había dicho»). En medio se hallan las instrucciones detalladas sobre cómo encontrar un sitio para el séder (cena pascual) (14,13-15), que implica **un movimiento cada vez más hacia el interior**: a la ciudad (14,13), a la casa (14,14), y al aposento superior (14,15). La atmósfera de misterio que este movimiento provoca se intensifica por la aparición de dos personajes enigmáticos, anónimos: el hombre que lleva un jarro de agua (14,13) y el dueño de la casa (14,14). Esta escena es sorprendentemente paralela a la del encuentro del asno en 11,1-6: hay once palabras consecutivas en 11,1-2 y 14,13 que son idénticas. El pasaje está compuesto de tres partes desiguales: a) la pregunta de los discípulos (14,12); b) la respuesta de Jesús (14,13-15); c) el cumplimiento por parte de los discípulos de sus directrices (14,16). Las secciones primera y tercera son sumamente breves; lo importante son **las instrucciones** cuidadosamente detalladas de Jesús; casi no hay que decir que los discípulos le prestan atención y que se cumplen las profecías de Jesús.

#### 1) Mc 14,12-16: La preparación para el «séder»

La historia de dos días ha pasado a toda velocidad en el espacio de once versículos (cf. 14,1-2), pero Marcos echa ahora el freno al relato y dedica ciento ocho versículos a describir las veinticuatro horas siguientes, que serán el escenario de la Última Cena, el prendimiento, los juicios, la crucifixión, muerte y sepultura de Jesús (14,12-15,47). Esta sección crucial comienza con la escena de la preparación para la Última Cena, sorprendentemente paralela a la escena de la preparación de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (11,1-6). Una y otra acentúan tanto la **omnisciencia sobrenatural** como la **soberanía de Jesús**. No es accidental que estas brillantes demostraciones de clarividencia aparezcan precisamente en relación con los acontecimientos de la Semana Santa: ésta era la que ponía más seriamente en duda la soberanía de Jesús; si él era el mesías de Dios, ¿por qué terminó clavado en una cruz romana? La respuesta de Marcos es que **la voluntad divina estaba detrás de este ultraje evidente** (cf. 8,31; 9,12.31; 10,33-34). La intriga de Judas y los dirigentes judíos contra Jesús (14,10-11) tuvo éxito sólo porque Dios había planeado las cosas así desde el principio (cf. 14,21, que entreteteje la responsabilidad de Judas y la providencia divina). El paralelo con 11,1-6 subraya también el **argumento marcano** de que Jesús, aunque sea el mesías davídico, manifestará precisamente este mesianismo en los sufrimientos de su muerte. Así pues, sufrimiento y autoridad real coinciden en la persona de Cristo.

Los discípulos preguntan a Jesús dónde quiere que se hagan los preparativos de modo que «puedas comer la Pascua» (14,12b). El empleo de la segunda persona de singular («puedas comer»), cuando lo normal sería la primera persona de plural («podamos comer»), acentúa **la posición central** de Jesús y la reverencia de los discípulos para con él. La soberanía de Jesús se manifiesta claramente en todas sus órdenes («**Maestro, mi aposento, pueda comer**»). La asistencia divina se demuestra en las palabras culminantes de la perícopa: los discípulos «encontraron [todo] como les había dicho» (14,16a). El

evangelista no registra asombro alguno por parte de los discípulos; hay algo hermoso en la economía de nuestro relato: en vez de proferir exclamaciones acerca de la clarividencia de Jesús, sus fieles discípulos se van sencillamente a trabajar y a prepararle la cena (14,16b); no hay tiempo alguno para exclamaciones superfluas; el momento de la crisis se acerca, y Marcos quiere dar a entender que **la respuesta sencilla y fiel de los discípulos debe ser un paradigma** para los cristianos de su comunidad. Pero ésta será la última respuesta loable por parte de los discípulos; de hecho, el siguiente pasaje se centrará en la profecía de Jesús de que uno de ellos lo traicionará.

#### 4.- JESÚS PROFETIZA LA TRAICIÓN (14,17-21)

Después del relato que describe los preparativos de la Última Cena, la cena en sí se divide en dos secciones: la presente, en la que Jesús predice la traición y Mc 14,22-25, en la cual dramatiza anticipadamente su muerte en pro de «muchos» por la fracción del pan y por la copa que todos comparten. Así, el tema que domina todo el relato de la cena es la «marcha» de Jesús (cf. 14,21). La **repetición de términos** domina el pasaje: «los Doce», «el Hijo del Hombre», «el hombre» y especialmente «*entregar* = traicionar». El relato se divide en tres partes: a) primera profecía de la traición + reacción de los discípulos (14,17-19); b) segunda profecía de la traición (14,20); c) profecía de su muerte + lamento sobre el traidor (14,21). Las partes primera y tercera son bipartitas y tienen casi exactamente el mismo número de palabras, mientras que la segunda contiene más o menos la mitad. Las dos primeras partes son también estructuralmente paralelas entre sí. La tercera tiene una estructura interna que alterna «el Hijo del Hombre» con «el hombre»: el *Hijo del Hombre* se va... ¡ay de ese *hombre*! por medio del cual el *Hijo del Hombre* es entregado, mejor sería para ese *hombre* no haber nacido.

##### 1) Mc 14,17-21: Profecía de la traición

La hora de la tarde significa que comienza la festividad de la Pascua. La cercanía de la noche puede no sólo tener importancia cronológica, sino también simbólica (cf. «y era de noche» en Jn 13,30): está surgiendo la **oscuridad cósmica** del tiempo de prueba escatológico. Otro detalle aparentemente simple es de especial importancia: Jesús y los Doce **se recuestan** y comienzan a comer (Mc 14,18a). La postura recostada tiene relevancia, porque en el contexto pascual es un deber ritual reclinarse como conviene a una persona libre. Marcos yuxtapone una imagen de libertad pascual (estar recostados) y la solemne declaración de Jesús de que uno de los Doce lo entregará. *Entregar* se utiliza con frecuencia en los **salmos del justo sufriente**. Jesús, aquí, se hace eco de uno de esos salmos cuando especifica que el traidor es uno «que come conmigo»: una alusión al Sal 41,9 [40,10 LXX]. Como respuesta, cada discípulo comienza a preguntar si será culpable (Mc 14,19). La palabra griega que introduce la pregunta, *metí*, sugiere que cada uno se considera a sí mismo inocente, o al menos desea que los demás así lo piensen. En su respuesta, Jesús reitera su profecía, hablando esta vez del culpable como «el que moja conmigo en un plato» (14,20). Tras profetizar dos veces la traición, Jesús concluye bosquejando sus consecuencias. Primero, lacónicamente, para sí mismo; luego, más ampliamente, para su traidor (14,21). El resultado para él es que tendrá que «irse»: un **eufemismo de la muerte**. La «marcha» de Jesús es querida por Dios, ya que ocurrirá «como está escrito» en pasajes del AT. La traición de Judas es, pues, una **acción predestinada**; a pesar de ello, Judas sigue siendo **personalmente culpable**, como indica

Jesús en 14,21bc, donde se refiere al castigo que merecerán sus acciones. Nuestro texto es una expresión clásica de la **misteriosa compenetración entre la soberanía divina y la responsabilidad humana**, un tema espinoso y difícil que fascinó por igual a judíos y cristianos en la Antigüedad. Para Marcos no se trata sólo de un problema de Judas, puesto que todo ser humano se encuentra enredado en ese pegajoso nexo entre el libre albedrío y el determinismo. En Marcos, Jesús mismo se lamenta en vez de regodearse en el castigo que prevé para ese discípulo que lo niega. Por tanto, el texto marca suaviza, aunque no la erradique, la característica nota apocalíptica de **venganza**. Esta tendencia marcana a acentuar el aspecto positivo del mesianismo de Jesús continuará en el siguiente pasaje, donde Jesús hablará no de matar a sus enemigos, sino de sufrir una muerte redentora en pro de «muchos» (14,24).

## 5.- JESÚS INTERPRETA EL PAN Y EL VINO DE LA ÚLTIMA CENA (14,22-25)

Jesús ejecuta una impactante acción ritual que presenta su muerte inminente como un sacrificio expiatorio. Tenemos un testimonio independiente de esta tradición, el relato de Pablo en 1Co 11,23-25, similar a la mayor parte de los manuscritos de Lc 22,15-20. El pasaje se divide en tres partes: a) bendición, distribución e interpretación del pan (14,22); b) bendición, distribución e interpretación del vino (14,23-24); c) el voto de no beber vino de nuevo hasta la llegada del reinado de Dios (14,25).

### 1) Mc 14,22: Las acciones sobre el pan

El pasaje comienza con la bendición de Jesús, la división y la distribución del pan (14,22a). La atmósfera cambia ahora **de la tragedia a la redención**. La atmósfera de redención va unida totalmente al simbolismo del pan: Jesús relaciona su cuerpo con el pan, que no sólo es consumido y «destruido» (alusión a su muerte próxima), sino que también alimenta a los que lo comen. Jesús bendice el pan a mitad de la cena, un emplazamiento insólito que puede explicarse por el orden del *séder* de Pascua. Si este dato es histórico, la bendición habría sido probablemente la que los judíos todavía pronuncian sobre el pan: «Bendito seas, oh Señor, Dios nuestro, rey del universo, que produces el pan de la tierra». El pan consumido en la Pascua (y quizás en la última cena de Jesús, aunque no fuera un *séder*) no era el normal -pan con levadura pero plano-, sino el pan ázimo, relacionado en la *haggadah* (narración popular de la historia del éxodo) tanto con la aflicción como con la redención, vínculos muy apropiados en el contexto de la última cena de Jesús. El vínculo con la aflicción proviene del hecho de que ese pan no era un artículo de lujo, sino el alimento vulgar comido por esclavos y pobres: según Dt 16,3 se trata de «un pan de aflicción». El pan de Jesús es también «un pan de aflicción» porque simboliza la muerte que está a punto de sufrir. Al mismo tiempo, el pan ázimo, como el cuerpo de Jesús, está relacionado con la redención, ya que sirve como recordatorio del día de la liberación de la esclavitud egipcia. Así pues, el dicho sobre el pan sugiere no sólo la muerte de Jesús, sino también sus **resultados redentores**.

### 2) Mc 14,23-24: Las acciones sobre el vino

Jesús trata la copa de modo similar al pan, tomándola (14,23a), bendiciéndola (14,23b) y luego interpretándola (14,24). Esta estudiada repetición refuerza la im-

presión de que estas acciones rituales se propusieron también para ser recordadas y repetidas. El vino era una parte natural del *séder* pascual, pero la interpretación de Jesús de este vino compartido como «mi sangre de la Alianza» ofrece una **expectativa escatológica**. Este vínculo se apoya en una red de alusiones al AT. Las palabras sobre la copa comienzan haciéndose eco de la escena en la que Moisés asperjaba la sangre expiatoria sobre los israelitas en el Sinaí y les declaraba: «Esta es la sangre de la alianza que el Señor hace ahora con nosotros» (Ex 24,8). Además, la inserción de la palabra «mi» ayuda a cambiar este **recuerdo** de la expiación pasada en una expectativa de **redención futura**, ya que se hace eco de la profecía escatológica de Zac 9,11 (único texto bíblico donde aparecen juntas las palabras *sangre, mi* y *alianza*). Y «derramada por muchos» especifica el medio de liberación escatológica evocando a Is 53,12: el siervo sufriente del Señor salvará a su pueblo «vertiendo» su alma hasta la muerte por ellos. Este nexo entre el triunfo escatológico y la muerte expiatoria no es una innovación total del NT, puesto que ya en el Deuterocanónico el sufrimiento expiatorio del Siervo del Señor se convierte en el medio para la victoria final.

### 3) Mc 14,25: Voto de no beber vino de nuevo

En duro contraste con las palabras sobre la copa, la declaración que concluye el pasaje comienza con una referencia al coste de ese acto que recae sobre Jesús mismo (14,25a). Esta profecía de una futura abstinencia es otra predicción de la Pasión; al decir que no beberá vino de nuevo, Jesús da a entender que nunca más comerá o beberá nada hasta «aquel día», cuando lo haga de nuevo en el reino de Dios. El voto conclusivo de Jesús dirige la atención al **futuro escatológico**. Esta idea se halla de acuerdo con el espíritu de la Pascua, que no sólo conmemora la redención ocurrida en tiempos de Moisés, sino que mira también hacia delante, hacia la redención mesiánica en el futuro. **Contra toda esperanza**, y según una necesidad divina, el mesías debe sufrir y morir; pero **contra toda expectativa** también, esta muerte señalará no la derrota, sino la victoria.

## 6.- JESÚS PROFETIZA LA DESERCIÓN DE LOS DOCE (14,26-31)

Este texto es «como un bosquejo del resto del evangelio», ya que profetiza el abandono de Jesús por parte de los discípulos, la negación de Pedro y la muerte y resurrección de Jesús. Es particularmente importante que Jesús pronuncie esta detallada profecía directamente antes de la escena de Getsemaní: al margen de cuán profundo sea allí su sufrimiento, su destino es el que **él ha previsto y escogido**. La perícopa consiste en una transición que habla de un traslado (14,26); la profecía de Jesús del abandono por parte de los discípulos (14,27-28); la exención de Pedro de esa profecía hecha por sí mismo (14,29); la predicción de Jesús de la negación de Pedro (14,30); y la renovada protesta de éste de que permanecerá fiel, repetida por los Once (14,31). El foco cambia de los discípulos en general a **Pedro en particular** y vuelve atrás de nuevo, haciendo de Pedro, aquí como en otros lugares, **una figura paradigmática** (cf. 8,29; 9,5-6; 14,37-38), unida con el resto de los discípulos por la palabra «todos» (*pántes*), que se repite regularmente: 14,27.29.31.

## 1) Mc 14,26-28: La profecía de Jesús de la deserción de los discípulos

Jesús y sus discípulos entonan un himno cuando salen de la sala superior hacia el monte de los Olivos (Mc 14,26). Esta práctica era conforme con las costumbres de Pascua, puesto que el *séder* finaliza con la recitación del *Hallel* (Salmos 113-118). Estos salmos son **especialmente apropiados** en el contexto presente, ya que hablan del justo que siente cómo va a arrastrarlo el mundo subterráneo, que cae en la angustia y el dolor, y apela a Dios para que salve su vida (116,3-4; cf. Mc 14,32-42). También aseguran que la muerte de los fieles al Señor es preciosa a sus ojos, que son los vivos y no los muertos los que lo alabarán (Sal 115,17-18), que Dios levantará del polvo al humilde (113,7) y lo librárá de la muerte (116,8). Cerca de su conclusión, el salmo final del *Hallel* proclama: «No moriré, sino que viviré y declararé las obras del Señor», porque «el Señor... no me ha entregado a la muerte» y «la piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra angular» (118,17-18.22-23). Así pues, los salmos que concluyen el *séder* de Pascua prefiguran la **historia de sufrimiento y de triunfo** que está a punto de revelarse. Otra referencia del AT al monte de los Olivos, Zac 14,4, proporciona también un trasfondo relevante para nuestro pasaje. El sentido, tanto en los LXX como en Marcos, es que **Dios es el responsable de la herida del pastor**, pero Marcos acentúa esta conclusión cambiando el imperativo por un futuro indicativo en primera persona, que refleja quizás la influencia de Is 53,4.6.10. Aunque parezca cruel el hincapié en la responsabilidad directa de Dios en la muerte de Jesús, el contexto del pasaje de Isaías habla de la **naturaleza redentora** de ese sufrimiento. Por todas partes en Zac 9-14 se utilizan las imágenes del pastor y las ovejas para hablar no sólo de la destrucción sufrida por Israel a consecuencia de sus inicuos pastores (Zac 11,4-17), sino también del cuidado que el Señor, su pastor verdadero, tiene para con ellas (Zac 9,16; 10,3). En Zac 10,6-12 se dice que el Señor, que ha dispersado al pueblo en su cólera, los reunirá de nuevo en su compasión. Por tanto, la dispersión de Zac 13,7 será seguida por una restauración, sorprendentemente comparable a la profecía de Mc 14,28, en la que Jesús pastorea de nuevo a su grey de discípulos. Este pasaje implica una nueva reunión de los discípulos en Galilea después de la resurrección, **un nuevo principio** en el que Jesús volverá al lugar donde comenzó su vida pública, y mostrará la misma compasión por las ovejas perdidas que marcó allí su ministerio (cf. 6,34). ¿Por qué **esta cantidad de alusiones** a Zacarías 9-14 en estos pocos versículos? Es posible que Jesús mismo recordara esta sección de Zacarías que trata del **clímax escatológico**, cuando pasó de estar en el aposento superior a su crisis en el monte de los Olivos. Pero también puede ser un ejemplo de la **reflexión cristiana** sobre una sección del AT que aporta su contribución a un relato evangélico. Cuando Mateo cuenta de nuevo el relato de la pasión, amplía las alusiones a Zacarías 9-14 introduciendo la narración de las treinta monedas de plata (Mt 27,3-10; cf. Zac 11,12-13) y el terremoto tras la muerte de Jesús (Mt 27,51-53; cf. Zac 14,4-5).

## 2) Mc 14,29-31: Protesta de Pedro. Respuesta del Señor

Pedro no parece prestar atención a esta profecía de resurrección y restauración (cf. Mc 8,32, donde tampoco hace caso de una profecía de resurrección); la respuesta de Pedro es que, aunque todos desaparezcan, él ciertamente no (14,29). Es peligroso hacer este tipo de profecías, en especial si uno utiliza la palabra «nunca», como hace



Pedro a continuación (14,31). La respuesta de Jesús es una profecía detallada de la negación de Pedro: se hacen **tres precisiones** y el número de palabras aumenta cada vez, elevando así ingeniosamente la tensión: Hoy (1 palabra), esta noche (3 palabras en griego), antes de que el gallo cante dos veces (5 palabras en griego). Luego viene el apabullante desenlace en tres palabras, que profetiza una negación triple y que deja para el último lugar lo que interesa enfatizar: «Tres veces me negarás» (así en el griego). La palabra «negarás» hiere el corazón de Pedro, quien responde que jamás negará a Jesús, incluso aunque tenga que morir con él (14,31a). Pedro no es el único, sino que está unido a los Once por la palabra «todos», que aparece en otra progresión significativa al principio, en medio y al final del pasaje: v. 27 Jesús: «Os escandalizaréis **todos**»; v. 29 Pedro: «Aunque **todos** se escandalizaran, yo no»; v. 31 Narrador: «Y **todos** ellos hablaban de la misma manera». El pasaje concluye así con una nota sombría e irónica, con Pedro y los otros discípulos compitiendo por el título de «Soy más fiel que tú».

## 7.- JESÚS SUFRE Y REZA EN GETSEMANÍ (14,32-42)

Ahora, en la famosa escena de Getsemaní, tanto la resolución de Jesús como la de sus discípulos parecen derrumbarse. El pasaje se ha estructurado cuidadosamente para recalcar sus temas distintivos. Está lleno de vocabulario en torno a la fuerza, la capacidad y la debilidad: «Si fuera posible» (Mc 14,35); «todo te es posible» (14,36); «¿no tenías la fuerza...?» (14,37); «la carne es débil» (14,38). Consta de **dos triplete**s: tres movimientos de Jesús hacia delante, hacia la oración (14,32 / 33-34 / 35-36), y tres movimientos hacia atrás, hacia los discípulos (14,37-38 / 39-40 / 41-42); ambos acentúan el **aislamiento siempre mayor** de Jesús: éste se mueve cada vez más lejos de la compañía humana, y sus esfuerzos para asegurarse el acompañamiento de sus seguidores fallan repetidamente. El discurso de Jesús se destaca más aún que sus movimientos; aparece «hablando» cinco veces (14,32.34.36.37.41) y «orando» dos veces (14,35.39). Las plegarias de Jesús son cada vez más concisas: 14,35-36 ofrece todo el contenido de la primera oración; 14,39 es sólo una nota sobre Jesús que «repite las mismas palabras», y el tercer momento de oración no se describe, sino que debe deducirse del contexto en 14,41. El **centro de gravedad** recae, pues, en la **primera plegaria**, junto con la angustia que lo precipita. El pasaje se divide en dos mitades aproximadamente iguales: a) la primera plegaria (14,32-36); b) la segunda y la tercera junto con los respectivos retornos hacia donde están los discípulos (14,37-42).

### 1) Mc 14,32-36: La primera plegaria

Tras su llegada a Getsemaní, Jesús deja al grupo principal de sus discípulos cerca de la entrada (Mc 14,32) y se encamina al interior con sus tres íntimos seguidores (14,33a). El **interior**, el lugar privado, es a menudo en Marcos el **lugar de la revelación** divina o de otras manifestaciones del poder milagroso (cf. 4,10.34; 7,33; 9,2.28; 13,3). Los tres compañeros de Jesús, Pedro, Santiago y Juan, son los primeros discípulos mencionados en la lista de 3,16-19, y en la resurrección de la hija de Jairo (5,37) y la transfiguración (9,2). La **transfiguración** proporciona un paralelo particularmente estrecho con nuestro relato; en ambos pasajes, Jesús «toma» consigo a los tres (9,2; 14,33) y se muestra ante ellos como el Hijo de Dios (9,7; 14,36), y en ambos casos los discípulos «no saben qué responderle» (9,6; 14,40). Los tres fueron así testigos del poder vivificante de Jesús y de su gloria transcendente; mas ahora se convierten en los observadores de su fragilidad

humana: en Marcos aparece la relación más estrecha posible entre estos dos aspectos de Jesús. Las primeras palabras de Jesús en la escena, «Triste está mi alma hasta la muerte» (14,34a), expresan, por un lado, el dolor desesperado; pero por otro, evocan dos de los salmos del justo sufriente, Sal 6 y 42/43. Esta alusión es parte de un **esquema persistente**: en estos salmos, el orante se queja del dolor y de la persecución que sufre, da testimonio de su inocencia y afirma su confianza en la bondad de Dios que finalmente lo defenderá, lo vindicará. La queja de Jesús sobre su lamentable estado se sitúa así en un contexto bíblico de **confianza absoluta** en los designios de Dios. Jesús, pues, está implicado no sólo en una confrontación personal con su propia muerte, sino en la guerra escatológica contra las fuerzas cósmicas del mal, y su angustia es parte de una batalla en curso por la salvación del mundo.

Jesús impulsa a sus seguidores más cercanos a mantenerse despiertos (velad, 14,34b), como hará él mismo en la primera de las tres apariciones de este verbo en nuestro perícopa (cf. 14,37.38). Velar se ha empleado ya tres veces al final del capítulo 13 (Discurso Escatológico), y ésta es sólo la primera de una serie de **conexiones temáticas** y de **vocabulario** entre aquella sección y la presente, lo que sugiere que el matiz de tiempo final del capítulo 13 se conserva hasta aquí a propósito. La orden de mantenerse despiertos tiene un significado tanto literal como metafórico; el primero será violado por los discípulos al quedarse dormidos; el segundo, al no estar preparados cuando llega el desastre. Jesús cae a tierra (14,35b), gesto que evoca la trágica historia del rey de Israel, ungido pero rechazado, Saúl. A diferencia de Saúl, Jesús permanece activo haciendo lo único que le queda: **rezar**. La oración se repite por motivos de **énfasis literario**: Jesús pregunta (en estilo indirecto) si se pudiera alejar de él esa «hora» (14,35c), y luego (en estilo directo) pide a Dios que aparte de él «esta copa» (14,36a); la petición indirecta va calificada por la frase «si fuera posible», mientras que la directa va modificada por «pero no sea lo que yo quiero, sino lo que tú quieres». Tanto la «hora» como la «copa» son metáforas comunes para la muerte, pero también tienen una dimensión escatológica: «la hora» es el tiempo designado para las pruebas escatológicas, para la tribulación y la redención divina, como ya en 13,32; y la «copa» es la ira divina que ha de verterse en el tiempo final sobre una tierra recalcitrante. Ya desde el principio, tanto los evangelistas como los autores cristianos primitivos **trataron de limitar**, o explicar con otras claves, estas ásperas aristas de la tradición de Getsemaní. Pero hay otra cara de la cuestión, y es probablemente el aspecto que Marcos quiere acentuar: cuando los cristianos se sienten débiles y temerosos ante la perspectiva de una muerte inminente y otros sufrimientos, como les ocurrió a muchos en la comunidad marcana perseguida, pueden **sentirse fortalecidos** al recordar que su Señor también luchó con la tribulación, pero venció así al mundo (cf. Jn 16,33). Jesús, al aparecer compartiendo la debilidad humana, es también un modelo para los cristianos débiles y dubitantes que pueden así sentirse reforzados por la gracia de Dios (cf. Hb 5,7; 4,15-16: «Lleguémonos confiadamente al trono de su gracia, para alcanzar misericordia y hallar gracia oportuna en tiempo de necesidad»). «Gracia oportuna en tiempo de necesidad»: éste es el mensaje oculto de la punzante imagen de Jesús en Getsemaní.

## 2) Mc 14,37-42: Jesús ora y retorna hacia sus discípulos por segunda y tercera vez

La segunda mitad de la perícopa se centra en los intentos infructuosos de Jesús de despertar a los discípulos para que le ofrezcan compañía. Pero «la única respuesta que recibe la oración de Jesús es la dura respuesta de los acontecimientos»; así, esta sección del relato de Getsemaní ha sido titulada con acierto «El silencio de Dios». El sustancial anuncio conclusivo tiene varios aspectos importantes. Primero, proclama el advenimiento escatológico: «¡Ha llegado la hora!» (Mc 14,41b). Segundo, vincula este advenimiento con la «entrega» del Hijo del Hombre a los «pecadores» para ser asesinado (14,41c). **El rompecabezas teológico central** del pasaje es lo que se dice del Hijo del Hombre, a saber, que va a ser «entregado en manos de los pecadores» (14,41c). La expresión «entregado en manos de» es frecuente en el AT. El sujeto explícito o implícito es generalmente Dios, que entrega a sus enemigos en manos de Israel en la guerra santa o que entrega a Israel a sus enemigos cuando ha pecado y merece el castigo. Es, pues, lo contrario a la salvación. Por esta razón, lo que Jesús profetiza es **lo contrario de lo que el fiel espera**; constituye una llamativa inversión de Dn 7,13-14, donde se entrega a «un como hijo de hombre el reino, la gloria y la realeza; y todos los pueblos, naciones y lenguas lo servirán». Pero Jesús, obrará una **salvación diferente**: para cumplir este acto de salvación, debe morir; y para que esto ocurra, debe ser entregado a las autoridades por alguien de su círculo íntimo.

## 8.- EL PRENDIMIENTO DE JESÚS (14,43-52)

Con el prendimiento de Jesús, cambia el carácter del relato: Jesús comienza a desempeñar una **función más pasiva**, que asumirá en el resto del evangelio. Mientras que antes de Mc 14,43 ha sido el sujeto de la mayoría de los verbos principales, en adelante será el objeto gramatical de la mayor parte de la acción o el foco pasivo alrededor del cual gira ésta. En este pasaje y en el siguiente tal pasividad queda interrumpida por sendas **impactantes declaraciones de Jesús**. En el episodio del prendimiento de Jesús, la designación de Judas como «uno de los Doce» incrementa el patetismo del incidente y pone de relieve el cumplimiento de la profecía de Jesús sobre la traición por parte de uno de su círculo íntimo (14,18.20). En pasajes anteriores no se dice que Judas se había apartado de Jesús y de los Once (cf. Jn 13,30), de modo que su vuelta resulta una sorpresa. En su forma presente, el pasaje está estructurado en tres partes: a) el prendimiento en sí (14,43-47); b) la declaración de Jesús (14,48-49); c) la huida de los discípulos (14,50-52). El prendimiento recibe la mayor parte de la atención, pero la declaración de Jesús, debido a su posición central, ilumina las otras dos partes.

### 1) Mc 14,43-47: Prendimiento de Jesús

La gente no parece conocer a Jesús directamente, ya que necesitan que Judas lo identifique, lo cual indica que Jesús no era tan conocido como da a entender a veces el evangelio (cf. Mc 1,5; 3,7-8; 11,1-10). Deben «llevarlo con cuidado», es decir, bien custodiado (14,44), lo que demuestra la ansiedad del traidor de que Jesús pueda tratar de escapar o que sus seguidores intenten liberarlo. Judas propina el beso de la traición (14,45). Es posible que el beso fuera un gesto usual de salutación en el judaísmo del siglo I, pero su utilización como saludo parece haberse expandido en las comunidades

cristianas primitivas como signo de participación en la nueva familia escatológica. El gesto del beso está relacionado con el afecto y con la donación de la vida (sobre esto último, cf. Gn 2,7; Jn 20,22). Ahora, este **gesto de vida** se hace vehículo de la **entrega a la muerte** (como en 2Sm 20,9-10). Un mensaje similar aparece en el modo como Judas llama a Jesús «Rabbi», ya que éste es un título honorífico que significa literalmente «Mi grande», que implicaba una adhesión personal. Ambas inversiones, sin embargo, encajan bien en un **evangelio irónico y paradójico**, en el que el rey ungido de Dios triunfa y surge en última instancia para la vida muriendo ignominiosamente en una cruz. «El beso de Judas» logra su objetivo: los miembros del grupo que prende a Jesús ponen sus manos sobre él y lo detienen (14,46). La frase supone el cumplimiento de otra profecía de Jesús, puesto que en 9,31 había predicho que el Hijo del Hombre sería entregado «en manos de seres humanos»: Marcos refuerza la impresión de que un misterioso designio divino está operando a través del prendimiento de Jesús.

## 2) Mc 14,48-49: La respuesta de Jesús

La violenta respuesta de la persona presente en el prendimiento de Jesús (¿discípulo? ¿algún 'arrepentido?') podría ser interpretada como un acto revolucionario. Jesús se aparta inmediatamente de una acción así, negando que él sea un bandido y criticando implícitamente al espadachín (14,48). El Jesús marcano da a entender que «bandido» es un término inadecuado para designarlo; él es un maestro, que no se había escondido en la oscuridad, como era costumbre de los bandoleros («durante el día»), sino que había enseñado abiertamente en el Templo, de día, sin que lo detuvieran. En este contexto es significativa la **amplitud del discurso de Jesús**, que subraya su dominio sobre la escena del prendimiento. Da a entender que sólo se rinde porque su entrega a la muerte es la voluntad de Dios y el cumplimiento de las profecías bíblicas. Es la **cuarta vez** que nuestro pasaje invoca el tema del cumplimiento de las profecías (cf. 14,43.44.46).

## 3) Mc 14,50-52: Huida de los discípulos

El abandono se describe, primero de un modo general (14,50), luego con un ejemplo concreto (14,51-52). Ambas partes usan el verbo «huir», que aparece también en la referencia a la huida escatológica en 13,14. Este solapamiento con el capítulo 13 refleja la convicción marcana de que el prendimiento de Jesús inaugura los días finales. El abandono general incrementa el **patetismo** de la escena y subraya la soledad de Jesús.

## 9.- EL SANEDRÍN CONDENA A JESÚS POR BLASFEMO (14,53-65)

El proceso ante las autoridades judías es, seguramente, uno de los **momentos trascendentales** del evangelio y uno de los más ricos teológicamente. El pasaje se divide en tres partes: a) puesta en escena (14,53-54); b) acusación por las palabras contra el Templo (14,55-61a); c) pregunta sobre la identidad mesiánica de Jesús (14,61b-65). En cada caso Jesús es el **objeto pasivo** de las acciones de otros, pero rompe esa pasividad para hacer una llamativa declaración (14,62): es el **punto culminante** del pasaje y una de las declaraciones más cargadas cristológicamente del evangelio.

## 1) Mc 14,53-54: Puesta en escena

Los dos primeros versículos disponen la escena para la acción que seguirá: Mc 14,53 para el proceso de Jesús ante las autoridades judías (14,55-65); y 14,54, para la negación de Pedro (14,66-72). A pesar de la agrupación de **fuerzas hostiles**, Jesús no ha sido abandonado totalmente por sus seguidores: Pedro está todavía allí, pues lo había seguido «a distancia» (14,54a), la misma expresión que se utilizará más tarde para las mujeres que ven morir a Jesús (15,40). Esta expresión (a *distancia*) implica una crítica, que queda reforzada por el eco del Sal 38,11 [37,12 LXX], donde el orante se queja de que sus amigos más cercanos se mantienen a *distancia* de sus dolores. El salmista continúa diciendo que no abre su boca para quejarse (38,14 [37,14 LXX]), rasgo que aparece posteriormente en el relato (Mc 14,61a). Visto en este contexto bíblico, Pedro es una **figura oscura**, que coquetea con la defección tratando aún de seguir a «la luz», tema sugerido por la opción insólita de «luz» (*phos*) para designar la hoguera donde intenta calentarse el apóstol. Pero está siendo gradualmente arrastrado hacia el ámbito oscuro de los enemigos de su Maestro, tal como acentúa la doble expresión, típicamente marcana, «hasta el interior, el patio del sumo sacerdote».

## 2) Mc 14,55-61a: La acusación por el dicho contra el Templo

La escena cambia del patio a las zonas interiores de la casa del sumo sacerdote. Jesús comparece en un proceso cuyo veredicto está ya decidido: «Y los sumos sacerdotes y el sanedrín entero buscaban un testimonio contra Jesús para matarlo...» (Mc 14,55a). Esta frase parece ser un eco de otro salmo del justo sufriente, Sal 37,32 [36,32 LXX]: «Acecha el pecador al justo, y procura matarlo». El contexto del salmo parece contradecir al principio el relato de la pasión, ya que el siguiente versículo del salmo dice que el Señor no abandonará al justo en las manos del malvado «ni permitirá que lo condenen cuando sea juzgado» (37,33 [36,33 LXX]). En Marcos, por el contrario, Jesús permanece en manos de sus enemigos (cf. Mc 14,41), y es condenado en el juicio (cf. 14,64). Pero ésta es **la paradoja** de la teología marcana: Jesús será vindicado por Dios en última instancia, y sus enemigos lo verán triunfar (cf. 14,62), pero esta procesión triunfal debe pasar por el camino de la cruz. El testimonio concreto que aportan los testigos es la famosa acusación «por lo que ha dicho contra el Templo» (14,58). Marcos afirma que es un testimonio falso (14,57), pero el silencio de Jesús en 14,61 y otras referencias siguientes a las supuestas palabras de Jesús (14,65; 15,16-19.26) parecen suponer que no era así. ¿En qué sentido es verdadero, y en qué falso? Marcos y su comunidad probablemente conocen ya la destrucción del Templo de Jerusalén en 70 d.C. y, probablemente también, consideran la comunidad cristiana como el Templo escatológico que sustituye a la vieja estructura (cf. 1Co 3,16-17; 2Co 6,16; Ef 2,18-22; 1Pe 2,5). La acusación de haber hablado contra el Templo es así verdadera en cuanto que el Templo será destruido y sustituido por uno nuevo. Pero también es falsa, porque la destrucción y la reconstrucción del Templo no serán un acto autónomo de Jesús (contrástese el ego enfático en «Yo destruiré»), sino un milagro que «del Señor vino y es maravilloso a nuestros ojos» (Mc 12,11). Enfrentado a la pregunta del sumo sacerdote sobre lo que se le acusa acerca del Templo, Jesús **permanece en silencio**, en cumplimiento en parte de su papel de justo sufriente de los Salmos y de Isaías 53, pero en parte quizás porque la acusación es verdadera de algún modo: Dios, dentro

de una generación, destruirá el Templo actual, destrucción relacionada con el destino de Jesús.

### 3) Mc 14,61b-65: El conflicto sobre la identidad mesiánica de Jesús

El sumo sacerdote afila más la pregunta: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (Mc 14,61b). La pregunta va introducida por las palabras «y el sumo sacerdote le preguntó de nuevo y le dijo». Son significativas porque sugieren una pregunta y una declaración: éste es, pues, uno de los varios casos irónicos en el relato marcano de la Pasión, en los que los enemigos de Jesús proclaman involuntariamente auténticas verdades cristológicas que ellos mismos aborrecen (cf. 14,2.65; 15,2.18.26.29-32). Jesús da una respuesta indirectamente afirmativa: «Tú has dicho que yo lo soy». El **secreto mesiánico** se conserva de este modo: Jesús no proclama su filiación mesiánica divina, sino que deja a sus enemigos que la anuncien por él. Y que lo hagan así es uno de los signos sutiles en el relato marcano de la Pasión de que **Dios sigue todavía controlando todo**. Jesús concluye sus palabras con la profecía de que en el *tiempo final* (*eschaton*) verán a Jesús entronizado a la diestra de Dios y viniendo «entre las nubes» para ejecutar el juicio (14,62b). No es sorprendente que el sumo sacerdote responda a la profecía de Jesús rasgando sus vestiduras (14,63a), una acción prescrita por la Misná para uno que oye una blasfemia (pero prohibida por Lv 21,10 para el Sumo Sacerdote). Esta «automutilación simbólica» es un **signo bíblico de tristeza** (cf. Gn 37,34; 2Sm 1,11-12; Hch 14,14-15). Los restantes miembros del Sanedrín se hacen cómplices de esta justicia burlesca, manifestándose de acuerdo unánimemente con la pena de muerte (Mc 14,64c). El pasaje concluye con una descripción de los insultos y abusos físicos (14,65), que pudo haber recordado a algunos lectores de Marcos el texto de Is 50,6 LXX. Que Jesús es en verdad un profeta quedará inmediatamente confirmado en contra del sarcasmo de los burlones, cuando Pedro lo niegue tres veces (Mc 14,66-72), tal como Jesús había predicho (14,30). Entonces, la orden insultante dirigida a Jesús para que profetice es así otro ejemplo de cómo sus enemigos, sin ser conscientes de ello, proclaman la verdad sobre él. Así pues, en contra de todas las apariencias, el siervo sufriente está ahora realizando su marcha victoriosa.

## 10.- PEDRO NIEGA A JESÚS TRES VECES (14,66-72)

La descripción del juicio a Jesús (14,53-65) va seguida inmediatamente por el «proceso» informal a Pedro, que es lo contrario al de Jesús de varios modos. Parece que las dos escenas van revelando simultáneamente un tipo de guión que se desarrolla arriba y abajo: mientras que arriba unos testigos falsos acusan a Jesús, que confiesa valientemente la verdad y paga con su vida por ello, abajo unos testigos dignos de confianza acusan a Pedro de ser un seguidor de Jesús, cargo que niega con vehemencia. El pasaje puede dividirse en dos secciones de longitud casi igual (60-65 palabras): a) las dos identificaciones por parte de la esclava + las dos primeras negaciones de Pedro (14,66-70a); b) la identificación por las personas presentes + la tercera negación de Pedro, el recuerdo de las palabras de Jesús y su arrepentimiento (14,70b-72).

### 1) Mc 14,66-70a: Las dos primeras negaciones

Lo que se dice de Pedro es verdadero, como lo da a entender el uso marcano del

verbo *mirar con atención*, que en sus empleos anteriores en el evangelio ha tenido un matiz de revelación (cf. Mc 8,25; 10,21.27). Los dos usos del capítulo 10 aparecen en un contexto de **discipulado**, y el segundo va seguido inmediatamente por la afirmación de Pedro de que él y los otros miembros de los Doce han dejado todo para seguir a Jesús (10,28); esta afirmación está a punto de convertirse en profundamente irónica cuando Pedro niega a Jesús tres veces. Sin embargo, los ecos del capítulo 10 dan un indicativo de esperanza, ya que Jesús responde a la desesperación de los discípulos afirmando que lo humanamente imposible puede hacerse realidad por la gracia de Dios (10,27). El tema del discipulado se muestra también por el modo como la sirvienta identifica a Pedro como alguien que ha estado con Jesús (14,67b). Los oyentes/lectores de Marcos recordarían probablemente la llamada de Jesús a los Doce «para que estuvieran con él», una relación que era la base para su actividad misionera (3,14-15).

Pedro responde una frase (14,68a) que evoca el vocabulario de 4,11-12 sobre el misterio del reinado de Dios que aflige «a los de fuera» (hoi exo): «Pueden mirar, pero no ven; oír, pero no entienden». Por eso, no es ningún accidente que Pedro, después de su primera negación, salga fuera (exo), al patio delantero. Pedro se ve enfrentado de nuevo con la sirvienta, que lo sigue hasta el patio delantero y luego lo acusa de nuevo de ser un seguidor de Jesús (14,69). Esta vez la acusación es pública, y Pedro niega a Jesús por segunda vez, pero no abandona la mansión; continúa siendo un hombre indeciso (14,70a).

## 2) Mc 14,70b-72: Tercera negación y arrepentimiento

El pasaje discurre rápidamente hacia su clímax, pues tanto la acusación como la negación aumentan su gravedad. Hasta este momento Pedro se ha visto enfrentado a un solo testigo de bajo estatus social (mujer y sierva-esclava), que lo ha acusado en privado y luego públicamente. Ahora, sin embargo, el coro de la acusación suena más potente y va acompañado de una prueba corroborativa, cuando un grupo de personas allí presentes reafirma que Pedro es «uno de ellos» (es decir, un seguidor de Jesús) y que su identidad galilea, revelada quizás por su acento, lo demuestra. En verdad, **ha llegado el momento** para Pedro; no puede continuar pretendiendo ser un espectador inocente, sino que debe declarar su lealtad a Jesús o romper sus lazos con él. Escoge la última posibilidad, no sólo negando a Jesús una tercera vez, sino también maldiciéndolo (Mc 14,71). Esta negación tercera y final se requería a los cristianos sospechosos que maldijeran a Jesús para demostrar que no eran discípulos suyos, un acto, dice Plinio, que los cristianos verdaderos no podían realizar. Pedro, sin embargo, obra realmente así y con presteza; las palabras de su negación suponen una **escalada** respecto a las anteriores, ya que ahora niega no sólo la acusación, sino a Jesús mismo. La ambigüedad queda atrás: son acciones y palabras de un apóstata. Pero no es ésta la historia completa, porque ahora, en el punto culminante del pasaje, sólo cuando las cosas parecen estar absolutamente negras, el canto de un gallo anuncia la llegada del alba (14,72a), y este anuncio puede insinuar que viene una inversión de la condición espiritual de Pedro. **Las puertas del arrepentimiento están siempre abiertas.** Los cristianos, en opinión de Marcos, no son superhombres, sino «seguidores falibles», tambaleantes y a menudo exasperantemente incoherentes. Sin embargo, como sugiere Pablo, tal falibilidad, y no la corrección espiritual, es el material humano con el que Dios prefiere operar, de modo

que la «superabundancia de poder proceda de Dios y no de nosotros» (2Co 4,7).

## 11.- PILATO CONDENA A MUERTE A JESÚS (15,1-15)

El proceso ante el gobernador romano Poncio Pilato es **increíblemente similar** al primero, tenido ante el Sanedrín judío (Mc 14,53-65). Hay una **razón teológica** para este paralelismo: el mismo poder hostil que había dirigido la condena de Jesús por las autoridades judías está ahora llevando a cabo su condena por los gentiles. El pasaje está dividido en dos partes de desigual amplitud: a) la breve escena del interrogatorio de Jesús por Pilato (15,1-5); b) la escena más amplia de sus negociaciones con la muchedumbre sobre Jesús y Barrabás (15,6-15). La longitud desigual es significativa: el relato se interesa por Pilato sólo algunos momentos para concluir que Jesús es inocente, pero el gobernador queda tan impresionado por este breve encuentro que realiza un esfuerzo prolongado para liberarlo. No tiene éxito, sin embargo, y de ello se forma una **triste inclusión**: en 15,1 el Sanedrín **entrega** a Jesús a Pilato, y en 15,15 Pilato **entrega** a Jesús a los soldados para que sea crucificado.

### 1) Mc 15,1-5: Pilato interroga a Jesús

El centro de la atención retorna a Jesús, a quien los dirigentes judíos encadenan y entregan a Poncio Pilato, el gobernador romano (Mc 15,1). La imagen de un Jesús encadenado prepara el sarcasmo de la pregunta de Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (Mc 15,2a). «**Rey de los judíos**» no aparece en Mc hasta este punto del relato, en el que Jesús se topa con las autoridades romanas; entonces se utiliza **cinco veces** (15,2.9.12.18.26) y se convierte en el tema principal de la sección. A pesar de su aspecto de impotencia, el Jesús marcado parece cualquier otra cosa menos impotente, puesto que contesta irónicamente a la pregunta irónica de Pilato sobre su realeza, mostrando la misma suerte de gallardía que tenía ante el sumo sacerdote en 14,62: «Tú lo dices» (15,2b): Jesús no tiene ninguna necesidad de afirmar su realeza, porque Pilato ya lo ha hecho por él. Los sumos sacerdotes acusan entonces a Jesús «de muchas cosas» (15,3). Marcos no las especifica, ni tampoco describe la reacción de Jesús ante estos cargos; sabemos por la pregunta de Pilato (15,4) y por el narrador (15,5a) que su respuesta fue **el silencio**, que provoca el asombro de Pilato (15,5b). El eco en el relato señala la famosa profecía bíblica sobre el siervo sufriente, que guarda silencio ante sus acusadores (Is 53,7), pero ante quien las naciones sienten asombro y los reyes mantienen cerradas sus bocas (Is 52,15 LXX). El eco de Isaías profundiza la imagen marcada de una **inversión paradójica de las apariencias**: en vez de ser derrotado por las autoridades mundanas, Jesús, encadenado e impotente en apariencia, avanza en realidad hacia la victoria final.

### 2) Mc 15,6-15: ¿Jesús o Barrabás?

Esa victoria se conseguirá por la muerte del siervo sufriente, muerte que, según Isaías 52,13-53,12, es voluntad de Dios, a la que ningún poder humano, ni siquiera el de un gobernador comprensivo, puede oponerse. Los esfuerzos de Pilato resultan inútiles. Por tanto, aunque el verbo «liberar» domine esta segunda parte, más extensa, de la perícopa, que siempre tiene a Pilato como sujeto (Mc 15,6.9.11.15), es justamente lo que Pilato **no es capaz** de hacer. Pilato, para salvar a Jesús, utiliza una supuesta costumbre romana



de liberar por la Pascua un preso escogido por la población judía (15,6), aunque no hay constancia de tal costumbre fuera de Marcos. Pero lo crucial para Marcos no es la amnistía pascual, sino **la comparación y el contraste** entre Jesús y Barrabás, el líder revolucionario que termina siendo liberado. Tanto Jesús como Barrabás están atados (15,1.7), y la connotación militar del título «Rey de los judíos» sugiere que Jesús, como Barrabás, están siendo presentados por sus enemigos como figuras revolucionarias. La comparación se hace aún más estrecha si los lectores caen en la cuenta de que el nombre de Barrabás, que contiene la palabra «Abba», significa «el hijo del padre» y si recuerdan que en un pasaje anterior Jesús oraba a su Padre, llamándolo «Abba». Así pues, uno de los «hijos del padre» ha tratado en vano de instaurar el reinado del *Abba* divino por la violencia revolucionaria contra los romanos; el otro tendrá éxito en esta empresa al morir en una cruz romana. Pilato propone liberar a quien llama «Rey de los judíos» (15,9). Su motivación para querer la liberación de Jesús es que «sabía que los sumos sacerdotes lo habían entregado por envidia» (15,10). Es desconcertante que la muchedumbre sea tan fácilmente manipulable como para abandonar a Jesús y exigir la libertad de Barrabás (15,11). En esta inversión radical puede detectarse **el influjo de los espíritus malignos**, que han aparecido en otras partes del evangelio, que han surgido de no se sabe dónde, que agitan a la gente (cf. 1,26; 9,26) y hacen que se oponga a Jesús (cf. 1,23-24; 5,6-7; 8,33). Aparece de nuevo la espantosa respuesta: «Crucifícalo» (15,13). La descripción de la muchedumbre «gritando de nuevo» lleva la memoria hacia atrás, hacia la última vez que se usó esta palabra, cuando la plebe jerosolimitana desgranaba bendiciones sobre Jesús como «el que viene en nombre del Señor», el sucesor del rey David (11,9). Ahora, en cambio, la misma plebe de Jerusalén pide que «el rey de los judíos» sea crucificado, la primera vez que se usa el verbo *crucificar* en el relato. Así que el odio demostrado por la muchedumbre es un signo de que **la oscuridad de los últimos días** está descendiendo ya en esta mañana de primavera en Jerusalén. Pilato formula la pregunta lógica: «¿Qué mal ha hecho?» (15,14a). Es significativo que esta pregunta no reciba respuesta alguna. No puede haber ninguna, ya que Jesús no ha hecho más que el bien; sin embargo, en un mundo sumido en la ignorancia, moralmente al revés, es ésta precisamente la razón por la que hay que oponerse a él, difamarlo y finalmente matarlo. La muchedumbre ignora la pregunta de Pilato y grita de nuevo: «Crucifícalo» (15,14b). Confrontado a este odio intenso, ilógico y persistente, Pilato entrega a Jesús para que sea crucificado (15,15).

## 12.- BURLAS Y CRUCIFIXIÓN DEL «REY DE LOS JUDÍOS» (15,16-32)

El pasaje contiene un buen número de **dobletes**. Las burlas al concluir el proceso romano, por ejemplo (15,16-20a), son similares a las de la conclusión del juicio judío (14,65); las burlas en 15,29-30 y 15,31-32 son similares a las de los dos procesos en tema y vocabulario. Mencionar la crucifixión en 15,25 parece repetitivo después de decirlo en 15,24, y la bebida en nuestro pasaje (15,23) va pareja con la bebida de la siguiente perícopa (15,36), que contiene un doble grito (15,34.37). Nuestro pasaje se suele dividir en dos o tres perícopas diferentes (15,16-20a y 15,20b-32, o 15,16-20a; 15,20b-27 y 15,29-32), probablemente por un deseo de dar a la escena de la crucifixión la independencia que merece teológicamente. Para Marcos, sin embargo, el punto principal del pasaje son las burlas a Jesús, que preceden y siguen a la crucifixión en sí, y en donde la gente desprecia las pretensiones reales que tiene Jesús.

## 1) Mc 15,16-20a: Los soldados se burlan de Jesús

Las burlas comienzan cuando llevan a Jesús al patio del pretorio (Mc 15,16a), donde el grupo de soldados convoca a «la cohorte entera». La movilización de toda una cohorte por este motivo resulta inverosímil; probablemente la frase es una **generalización de la culpabilidad**, como «el Sanedrín entero» en 14,55 o 15,15. Sin embargo, hay un nivel más profundo: aunque no pensaban que Jesús era un rey, su burla apunta de modo inconsciente hacia esta propiedad de Jesús. El hecho de que sean **soldados** los que vistan, coronen y aclamen a Jesús tiene un significado en sí mismo, puesto que, como indica Cirilo de Jerusalén: «Todo rey es proclamado por los soldados». Los detalles de las burlas son aún más importantes. Reflejan **los triunfos romanos**, en los que los generales victoriosos eran a veces coronados, vestidos de púrpura y aclamados por sus soldados; nuestro pasaje, pues, representa una especie de **«antitriunfo»**. La parodia comienza con un traje y una coronación burlescos, seguidos de una aclamación real (15,17-18). A Jesús lo visten con un ropaje purpúreo, un color que estaba especialmente relacionado con la realeza, como lo estaban también las coronas; a los lectores del siglo I, la corona de espinas les podría recordar las coronas reales, de las que emanaban rayos luminosos, que portaban los monarcas en las monedas ptolemaicas, seléucidas y romanas. El único elemento que parece no encajar son los golpes en la cabeza a Jesús con una caña (*kálamo*), insertado aquí como alusión a Is 42,1-4, un pasaje que habla «de una caña quebrada» y que presenta varias conexiones temáticas con esta sección del evangelio. Un pasaje posterior de Isaías sobre el siervo del Señor, Is 50,6 LXX, presenta también notables paralelos con el contexto marcano: «Ofrecí mi espalda a los latigazos (cf. Mc 15,15), y mis mejillas a las bofetadas (cf. Mc 14,65); y no volví mi cara ante la vergüenza de los escupitajos» (cf. Mc 14,65; 15,19). Por tanto, como en otros lugares de Marcos, la imagen del poderoso mesías real se funde extrañamente con el atormentado «varón de dolores» de Isaías.

## 2) Mc 15,20b-27: La crucifixión

Los soldados obligan a llevar la cruz a un forastero que pasaba por allí, un judío llamado Simón, de la ciudad norteafricana de Cirene (Mc 15,21). Marcos lo entiende probablemente como un acto **paradigmático**: el discípulo cristiano debe tomar su cruz y seguir a su Señor en el camino de la crucifixión (cf. 8,34; 10,52). Jesús está perdiendo terreno ante el poder de la muerte que avanza; no sólo no puede llevar su cruz, sino que es también incapaz de llevarse a sí mismo y debe ser llevado, o arrastrado, por los soldados («y lo llevaron», 15,22). El sitio es el «Lugar de la Calavera» por su forma o por los huesos de los allí ejecutados; la vinculación judía entre huesos e impureza le habría prestado una atmósfera de **ausencia de pureza ritual**. Jesús realiza un acto de resistencia, rechazando beber el vino con mirra que le ofrecen los soldados (15,23); se daba a los condenados este tipo de bebida para reducir el dolor de esos momentos. El rechazo de Jesús pudo haberse debido a que creyó que tal comportamiento perjudicaría la causa por la que sacrificaba su vida; otra dimensión del rechazo puede ser soteriológica: el Jesús marcano da su vida «como rescate por muchos» (10,45), y cualquier intento de disminuir el dolor de su muerte podía ser sospechoso de traición para su misión de padecer «un sufrimiento de muerte, de modo que por la gracia de Dios pudiera probar la muerte por todos» (Hb 2,9); otra posible dimensión es la es-

catológica: en la Última Cena, Jesús hizo el voto de que no bebería más «del fruto de la vid» hasta que lo bebiera de nuevo en el reinado de Dios; finalmente, el rechazo puede tener también una dimensión mesiánica: en Proverbios se advierte que «no es propio de reyes beber vino, o de gobernantes desear la bebida fuerte» (Pro 31,4), un texto que Jesús o sus seguidores pudieron haber interpretado mesiánicamente. Tras este rechazo, Jesús es crucificado. Marcos describe este **acontecimiento trascendental** con una **simplicidad extrema**: «Y lo crucificaron» (15,24a). Marcos evita los detalles sangrientos de la crucifixión, relatando simplemente lo que ocurrió. Sin embargo, a pesar de la carencia de detalles, la crucifixión está fuertemente acentuada; de hecho, el verbo *stauroo* («crucificar») y su compuesto *systauroo* («crucificar con») aparecen cinco veces en 15,20b-32 (15,20.24.25.27.32), y el sustantivo *stauros* («cruz») aparece tres veces (15,21.30.32). Tras mencionar la crucifixión de Jesús, Marcos se apresura a describir el reparto de sus vestiduras (15,24b), un procedimiento al que dedica cuatro veces más palabras que a la crucifixión en sí. Esta distribución tenía cierta importancia para los verdugos, ya que la ropa era (y es) cara en las sociedades preindustriales, y en el mundo grecorromano se trataba a menudo de la pertenencia más valiosa que una persona poseía. Marcos destaca el oportunismo de los soldados romanos y la insensible indiferencia al destino de su víctima, añadiendo las palabras «para ver quién conseguiría qué» (*tís ti are*), un eco del Sal 22,18. Es ésta sólo la primera de las **varias alusiones al Salmo 22** en las escenas de la crucifixión y muerte en el evangelio. Marcos, a la vez que destaca la vergüenza de la experiencia de la crucifixión de Jesús, también da a entender que ha sido profetizado en las Escrituras y es parte del plan divino. Esta idea se refuerza por la referencia al momento de la crucifixión como la hora tercia, es decir, las nueve de la mañana (15,25): la primera de tres noticias temporales; las otras dos son la alusión a la oscuridad cósmica que desciende a la hora sexta (15,33), y el grito de abandono de Jesús en la hora nona (15,34). Las tres son acontecimientos «negativos» que podrían dejar la impresión de que una catástrofe cósmica está en camino; pero la progresión ordenada de las horas da a entender que esta época oscura está bajo **el firme control de un Dios omnipotente**. La sección concluye con dos detalles que acentúan el tema real: la inscripción en la cruz de Jesús (15,26) y la descripción de su crucifixión entre dos bandidos «uno a su derecha y otro a su izquierda» (15,27): la burlona inscripción expresa inconscientemente la verdad; la colocación de Jesús entre dos bandidos podría verse como el séquito de un rey (cf. 10,35-40).

### 3) Mc 15,29-32: Burlas a Jesús crucificado

Jesús está clavado en la cruz. La inmovilidad de la víctima era uno de los aspectos más temidos de la muerte por crucifixión: la víctima no podía evitar a los perros y las aves rapaces que llegaban para cebarse con su carne. Los transeúntes se burlan de la inmovilidad de Jesús (Mc 15,29-30), al igual que los sumos sacerdotes (15,31-32), y todos le desafiaban a bajar de la cruz. El primer grupo de burlones proporciona **el contraste**: ellos son los que pasan por delante y menean sus cabezas mientras lo hacen (15,29a). Estas frases evocan el Sal 22,7-8 [21,7-8 LXX]. Este eco ayuda a asegurar a los lectores bíblicamente instruidos que las indignidades que Jesús sufre están dentro del plan divino. A diferencia de los burladores del salmo, que remiten a Dios para que salve a la víctima inocente, los de Marcos exhortan a Jesús a que se salve **a sí mismo**. Esto tiene su importancia teológica: los burlones no comprenden que Jesús y Dios

están tan imbricados que el poder salvífico de Jesús es el poder de Dios y que la realeza de Jesús participa de la de Dios. Marcos acusa a estos burladores de «blasfemar». La blasfemia de los transeúntes es llamar a Jesús destructor y nuevo constructor del Templo, y «del mismo modo» los sumos sacerdotes y escribas lo ridiculizan como «el Cristo, el rey de Israel» (Mc 15,29-32a). Los sumos sacerdotes y los escribas dicen que Jesús debería descender de la cruz «para que veamos y creamos» (15,32a). Ese «mirar» de los sacerdotes y escribas es una forma de miopía, una suerte de ceguera que no percibe **ese modo inverso** según el cual los designios de Dios operan al revés, en un mundo donde una cruz puede convertirse realmente en un trono. Y la demanda de los dirigentes que se realice un milagro para que ellos puedan «creer» da la vuelta a la dinámica marcana y del NT, en la cual la fe en el reinado de Dios **precede** al milagro que trae a la luz (cf. 2,5; 5,34.36; 9,23-24; 10,52; 11,22-24). Las burlas en 15,31-32a expresan irónicamente el más profundo **secreto soteriológico** de Marcos: el liberador compasivo de su pueblo, «el Cristo, el rey de Israel», debe salvar a otros por su muerte expiatoria, y por tanto no puede salvarse a sí mismo descendiendo de la cruz. Al final del pasaje, Jesús termina siendo objeto de burla por parte de los bandidos que comparten con él la crucifixión y de quienes, por tanto, podría esperar alguna compasión. Estos, en cambio, lo injurian (15,32b), lo que sugiere que Jesús no es uno de ellos, no es un bandido, sino una clase diferente de «rey de los judíos», diversa de los dirigentes revolucionarios quienes más tarde, en tiempos de Marcos, condujeron al pueblo a una desastrosa confrontación militar con Roma.

### 13.- LA MUERTE DE JESÚS (15,33-41)

El relato marciano de las últimas horas de Jesús alterna las descripciones de maravillas cósmicas y terrenales (Mc 15,33.38), de su gran voz a la hora de morir y el fallecimiento de Jesús (15,34.37), con las reacciones de los presentes en su agonía y muerte (15,35-36.39-41). El tercero de estos tres elementos ocupa la mayor parte del espacio. Antes de la muerte de Jesús, las burlas dominan las reacciones; después, la compasión y el temor. El pasaje se divide en dos partes principales: a) los acontecimientos que conducen hasta la muerte de Jesús, ésta incluida (15,33-37); b) los eventos posteriores a ella (15,38-41). Cada una de estas secciones puede subdividirse: la primera, en el grito de abandono (15,33-34), la poca comprensión de los presentes y la muerte de Jesús (15,35-37); la segunda, en la reacción del centurión (15,38-39) y las mujeres que observan desde lejos (15,40-41).

#### 1) Mc 15,33-34: El grito de abandono

La oscuridad que se cierne sobre el mundo entero no es probablemente una reminiscencia histórica, sino un **rasgo simbólico** con varias dimensiones. Puede ser un signo de la estatura espiritual de Jesús: los eclipses y otros insólitos acontecimientos astronómicos se relacionaban a menudo con la muerte de gente importante, como Julio César. Puede ser un signo de que Dios o la naturaleza se afligían por el difunto, o que éste era en realidad divino o estaba en proceso de convertirse en tal. La oscuridad sugiere que la muerte de Jesús es un **momento decisivo** en la historia de la salvación. Antes de esto, se decía que el oscurecimiento del sol era parte de los infortunios escatológicos (Mc 13,24). Esta interpretación escatológica de la oscuridad en Mc 15,33 se apoya en la observación de que el versículo parece ser eco de un texto del AT, Am

8,9-10, cuyas semejanzas con nuestro pasaje han sido siempre señaladas. El pasaje de Amós describe el día del juicio final: «Y acaecerá en aquel día, dice el Señor Dios, que haré que se ponga el sol al mediodía, y se oscurecerá el día claro. Y tomaré vuestras fiestas en luto, y vuestros cantos en endechas... y los volveré como llanto por hijo único» (TM; LXX «muy amado»). Estos ecos sugieren que, aunque Jesús pueda sentirse abandonado por **Dios, no por eso deja de ser el vástago querido de un padre amante**, y su muerte inocente tiene un objetivo salvífico que se desarrolla en el drama de la redención. Tras describir las circunstancias del grito angustiado de Jesús en Mc 15,33-34a (oscuridad mundial, la hora nona, voz fuerte), Marcos se dispone a citar sus palabras en 15,34b. Son éstas una cita del versículo que abre el Salmo 22, que Marcos ofrece en arameo, y que luego traduce al griego. Algunos exegetas han observado que el Salmo 22 concluye triunfalmente con la proclamación del reinado de Dios hasta los confines de la tierra (22,27-28), por lo que unos procuran atemperar la dificultad de nuestro versículo postulando que cuando Jesús citó el primer versículo, tenía en mente el final triunfante. Pero en el caso de Jesús es una **situación de verdadero abandono**. En un momento tan trascendental parece haber sido abandonado también por Dios. Con su grito y con su muerte Jesús alcanza el objetivo de su misión: la identificación completa con la condición servil y maldita de la humanidad, a la que corresponde una forma de muerte, la «muerte en cruz» (cf. Flp 2,7-8). El grito de abandono, pues, es **la extraña contrapartida marcana** al grito de triunfo joánico: «Todo se ha cumplido» (Jn 19,30).

## 2) Mc 15,35-37: Malentendidos y muerte

Sin embargo, antes de la muerte de Jesús sucede un último caso de incompreensión humana. Algunos de los presentes piensan que Jesús se dirige a Elías, de quien se esperaba que había de preceder al mesías y era considerado una especie de «santa Bárbara», a quien la gente piadosa invocaba en momentos duros. Quizás por los dos motivos, el grito de Jesús suscita la expectativa de que Elías pueda salvarlo de la cruz (Mc 15,35-36). El oyente/lector de Marcos, sin embargo, sabe que estas esperanzas se apoyan también en un malentendido: Elías ha venido ya, en la persona de Juan el Bautista, pero en vez de salvar a Jesús de la cruz, lo ha precedido en el camino del sufrimiento y la muerte, por el que Jesús debe ahora transitar hasta el fin. Sin saber nada de esto, uno de los presentes empapa rápidamente una esponja de vinagre y trata de dársela a Jesús para que beba, fijándola a una caña y levantándola hasta sus labios (15,36a). Este acto aparentemente compasivo parece estar motivado por el escarnio; ese individuo desea prolongar su agonía. Su exhortación, que comienza con las palabras «Dejadme, veamos» es otra ilustración del tema marcana del «mirar sin ver» (cf. 4,12; 8,18), personificada hace un momento por las burlas de los sumos sacerdotes y los escribas. Pero, éste es también un caso en el que un personaje del relato de la pasión dice y hace más de lo que en realidad sabe, ya que el ofrecimiento del vinagre evoca inconscientemente otro salmo del justo sufriente (Sal 69,20-23). El mundo, pues, se ha torcido tanto y la gente está tan ciega, que lo que en un principio parece un acto de socorro resulta estar motivado por el escarnio. Ya es tarde para los actos de bondad; el grito de abandono por parte de Jesús es su grito de muerte y, tras emitirlo, deja escapar su espíritu. El modo como lo hace es insólito, pues un crucificado

suele perecer por asfixia, y en principio no habría tenido aliento suficiente como para expirar con un grito.

### 3) Mc 15,38-39: La rotura del velo del Templo y la reacción del centurión

El grito y la muerte en el desamparo no son la última palabra de la narración; el resto de la perícopa está ocupada por las reacciones sobrenaturales (Mc 15,38) y humanas (15,39-40) a la muerte de Jesús, que transforman el triste paisaje en una escena de revelación. El primer acto es la rotura de la cortina del Templo (15,38), de arriba abajo: viene, pues, «de arriba», es decir, de Dios. La imagen contiene varias dimensiones. Un aspecto del rasgón es el juicio divino: anticipa la demolición del Templo por los romanos aproximadamente cuarenta años después de la muerte de Jesús. Puede ser también un acto de tristeza divina. Pero los aspectos negativos de la rotura del velo del Templo no representan la historia completa: los pensadores apocalípticos deseaban la llegada de los momentos escatológicos que habrían de traer no sólo el luto y el juicio (al impío), sino también la revelación y la alegría (al justo). En este caso, el velo se rasga y la gloria de Dios oculta tras él comienza a irradiarse hacia fuera, hacia el mundo y, como reflejo inicial de esta revelación, un ser humano, un gentil por demás, proclama la filiación divina de Jesús por vez primera en el evangelio. Esta interpretación revelatoria de la rotura de la cortina de Templo también está de acuerdo con otro empleo marcado del verbo «rasgar», que aparece en el bautismo de Jesús, donde los cielos se rasgan, el Espíritu descendiende sobre Jesús como una paloma, y una voz divina declara que él es el Hijo de Dios (1,10-11). Por tanto, el resplandor de Dios, que anteriormente estaba limitado a la envoltura protectora del interior del Templo, surge como manifestación pública en el amanecer de la nueva edad, de modo que no sólo los judíos sino también las naciones, personificadas en el centurión pagano, puedan caminar en su luz. Por la muerte de Jesús en la cruz, se produce una bendita paradoja apocalíptica: gracias a ella surge el resplandor de la nueva edad desde las profundidades de la debilidad y el dolor, y un hombre sufriente se revela como el Hijo de Dios.

### 4) Mc 15,40-41: Las mujeres observan desde lejos

El foco cambia ahora a otros testigos de la muerte de Jesús, un grupo de reverentes mujeres (Mc 15,40-41). Aunque éstas sean seguidoras de Jesús, como sus acciones siguientes confirman (15,42-47; 16,1-8), su mención como gentes que observan «desde lejos» (15,40a) introduce una nota de **reserva editorial**, ya que las retrata como incapaces o poco dispuestas a correr en ayuda de Jesús en sus horas de angustia, quizás por el miedo de verse relacionadas con un criminal condenado. La mención de las mujeres prepara así el terreno para el final del evangelio, en el que huirán llenas de terror del lugar de la resurrección de Jesús (16,8). Pero la pintura de las mujeres no es negativa en principio. Reaparecerán en los dos pasajes restantes del evangelio, donde darán testimonio no sólo de la sepultura de Jesús (15,42-47), sino también de la tumba vacía, que proclamará su resurrección (16,1-8). Marcos cataloga cuidadosamente sus nombres, y procede a ofrecer una amplia visión retrospectiva sobre la experiencia anterior de estas mujeres con Jesús, que mejora considerablemente la impresión negativa causada por su imagen como mujeres lejanas a su sufrimiento: habían seguido a Jesús cuando estaba en Galilea (15,41a), lo habían servido allí (15,41b), y habían

subido con él a Jerusalén (15,41c). Estos detalles son paralelos a las menciones de los discípulos varones en varios aspectos: ambos grupos siguen a Jesús (cf. 1,16-20; 6,1; 10,28.32), ambos están relacionados con su ministerio en Galilea (cf. 1,16.2829; 9,30; 14,28; 16,7), y ambos suben con él a Jerusalén (cf. 10,32-33). Además, como los doce varones, las tres mujeres son el núcleo de un grupo más amplio de muchos seguidores (cf. 3,7.13-14; 4,10). Pero a diferencia de los hombres, que escaparon cuando Jesús fue detenido (14,50-52), estas mujeres aparecen vinculadas con el último acto de servicio de Jesús, su muerte. Así pues, el **servicio de las mujeres** a Jesús **enmarca** así **el evangelio entero** (cf. 1,31).

#### 14.- SEPULTURA DE JESÚS (15,42-47)

La figura dominante es aquí José de Arimatea, presentado de repente en Mc 15,42-43. El pasaje está completamente tomado por sus enérgicas acciones. Pero dos de las tres mujeres que habían sido mencionadas al final del pasaje anterior reaparecen al final de éste, y desempeñan aquí la función de **testigos**. La primera sección del pasaje (15,42-45) concierne a la petición de José a Pilato del cuerpo de Jesús; la sección segunda, más breve (15,46-47), se refiere a la sepultura de Jesús por José.

##### 1) Mc 15,42-45: Petición a Pilato

Con la muerte de Jesús a las tres de la tarde (cf. 15,34), se presenta en el relato la presión del tiempo: si Jesús debe ser enterrado antes de que comience el sábado, en el que está prohibido trabajar, hay que hacerlo antes del ocaso. Esta tarea cae sobre un personaje presentado bruscamente, llamado José. El único trasfondo que se nos da sobre esta figura es el nombre de su ciudad natal, que él es «un miembro destacado del Consejo» y que «estaba esperando el reinado de Dios». A diferencia de Mt 27,57 y de Jn 19,38, Marcos no dice que José es un discípulo de Jesús. Además, está retratado como miembro del Sanedrín, que había condenado a Jesús por una acusación capital y Marcos, a diferencia de Lc 23,51, no menciona ninguna frase excluyente en el caso de José, acentuando en pasajes anteriores que «el Sanedrín entero» colaboró en la condenación (cf. 14,55; 15,1). Esta teoría de la **hostilidad de José** se apoya en Hch 13,27-29, que parece suponer que Jesús fue enterrado por sus enemigos. Para algunos exegetas, las acciones de José no fueron inspiradas por un compromiso hacia Jesús, sino por un deseo de evitar la vergüenza de que un connacional judío, aunque fuera pecador, permaneciera en la cruz durante todo el sábado (cf. Dt 21,22-23). En esta línea de interpretación, la sepultura de Jesús fue deshonrosa. Apoyando la tesis de una sepultura deshonrosa, el relato marcano omite dos rasgos indispensables del entierro honorable, a saber, los ritos del luto y la colocación en un sepulcro familiar; además, el evangelio presenta sólo una mínima preparación del cuerpo del difunto. Pero los datos pueden ser también interpretados como indicación de que José respetaba a Jesús. Los romanos permitían a veces el entierro honorable de los que habían sido ejecutados, incluso de los crucificados, como se demuestra por los testimonios literarios y por los restos arqueológicos del crucificado de *Giv'at ha-Mivtar*, enterrado en una tumba familiar. La proximidad del sábado, en vez del deseo de deshonrar a Jesús, puede explicar la naturaleza abreviada de los ritos sepulcrales por parte de José. La falta de enterramiento de Jesús en una tumba familiar no indica necesariamente una sepultura deshonrosa; Jesús no era natural de Jerusalén, sino del lejano Nazaret,

y los que morían lejos de la casa familiar eran generalmente enterrados donde habían fallecido. Parece improbable, por tanto, que la sepultura de Jesús fuera vergonzosa; y aumenta la posibilidad de que el hombre responsable de ello fuera un simpatizante, aunque fuera incluso miembro de un cuerpo judicial que había sido abrumadoramente hostil a Jesús. La buena voluntad de José de correr riesgos por enterrar a Jesús (cf. «Armándose de valor» en 15,43c) es más plausible en el caso de un partidario, y el hecho de que enterrara a Jesús en un sepulcro costoso, de piedra, individual, en vez de en una tumba común para criminales ejecutados sugiere que no lo consideraba un infractor. Además, el acto caritativo de José no incluyó a los tres judíos crucificados, sino sólo a Jesús, y probablemente indica una solicitud especial por Jesús. Fuera o no realmente el José de Arimatea histórico un simpatizante de Jesús, es prácticamente seguro que Marcos lo presenta como tal. Por su buena voluntad de asumir un riesgo en relación con Jesús ejecutado, se sitúa dentro de las promesas de 8,34-9,1 y 10,23-31, que vinculan el riesgo y la pérdida a causa de Jesús con la entrada en el reinado de Dios. Armándose de valor y solicitando audazmente el cuerpo de Jesús ante Pilato (15,43c), José demuestra su lealtad a Jesús. Tal petición requería audacia, ya que Jesús había sido crucificado como enemigo del estado, y cualquier acto caritativo hacia él podría identificar al benefactor como miembro de un grupo subversivo. El Pilato marcano, instruido quizás por sus propios sentimientos positivos hacia Jesús, no lo toma con resentimiento, sino que expresa su asombro de que Jesús haya muerto ya (15,44a). La causa concreta de la admiración de Pilato en este caso es que Jesús hubiera muerto tan rápidamente, una noticia que Mt 27,58 y Lc 23,52 omiten. El verbo «morir» aparece dos veces en 15,44, y luego el centurión confirma el fallecimiento de Jesús en 15,45. Este **hincapié en la realidad de la muerte** de Jesús puede responder al deseo de Marcos de refutar el rumor de que fue bajado vivo de la cruz; Marcos reconoce implícitamente la existencia de este rumor al mismo tiempo que trata de ponerle coto acentuando que el centurión confirma el fallecimiento de Jesús. Pilato concede el cuerpo de Jesús a José (15,45) y abandona silenciosamente, igual que el centurión, el relato. Los representantes del poder imperial, por tanto, se difuminan en la tramoya de una manera sorprendentemente discreta, quizás como ilustración de la opinión marcana de que ellos sólo gobiernan en apariencia (cf. 10,42). Otro tipo de imperio está a punto de afirmar su dominio sobre el mundo (16,1-8).

## 2) Mc 15,46-47: La sepultura

El vocabulario utilizado para el cuerpo de Jesús es distinto aquí del empleado en Mc 15,43-45: José **solicitó** el cuerpo de Jesús, y Pilato le **concedió** el cadáver, pero ahora José **lo** baja, **lo** envuelve en un sudario y lo coloca en la tumba (los tres «lo» son en griego pronombre personal **masculino**). Es posible que este cambio (*ptoma*, cadáver, es neutro en griego) tenga una **importancia más profunda**: mientras José y Pilato consideran que Jesús ha sido reducido al estado de cadáver, el narrador lo ve aún como ser animado, en línea con el pensamiento común del AT «se reunió con su pueblo / con sus padres» (Gn 25,8.17; 49,29; Jue 2,10, etc.). Por tanto, el pronombre personal masculino repetido tres veces puede presagiar la resurrección de Jesús. Marcos describe lo que podríamos denominar **una sepultura «básica»**: los ritos acostumbrados de preparación del cadáver, lavado y unción con perfumes, no se mencionan (contrástese con Jn 19,39-40). Algunos han considerado esta omisión como un signo de la falta de



respeto hacia Jesús por parte de José. Sin embargo, la necesidad de haber enterrado a Jesús antes del ocaso pudo haber impedido las exequias habituales; sencillamente, no hubo tiempo el viernes por la tarde para un lavado y unción apropiados del cuerpo de Jesús. En la historia marcana, sin embargo, este déficit se compensa de dos modos. Primero, el cuerpo de Jesús ha sido ya ungido por una mujer en Betania, que había vertido un ungüento precioso sobre su cabeza dos días antes de su muerte (cf. 14,8). Segundo, las mujeres que son testigos de las acciones de José intentarán compensar su omisión yendo al sepulcro para ungir el cadáver de Jesús cuando se termine el sábado, dos días después de su muerte (16,1).

Después de la concisa descripción de la preparación del cuerpo, **la tumba** en sí concentra la atención: Marcos nos informa de que había sido «tallada en la roca» (15,46b). Ésta era la forma normal de la construcción de tumbas en la primitiva Palestina romana; las tumbas se tallaban en la blanda base de roca calcárea tan común en la zona. La gente era enterrada en nichos sepulcrales (loculi), excavados horizontalmente en las paredes de tales tumbas. El cuerpo de Jesús está encerrado triplemente, y al parecer de un modo seguro, por su sudario, el loculus y la tumba, ocluida por una piedra. Y la descripción de las acciones de José tiene un aire de final de la historia. Pero la conclusión del pasaje con la noticia de las dos Marías que ven donde ha sido depositado Jesús (15,47) insinúa que hay algo más que va a venir y mira hacia el pasaje final del evangelio. En tal pasaje, estas mismas mujeres volverán a la tumba el domingo por la mañana para completar la preparación del cadáver que José ha dejado inacabada, pero serán incapaces de hacerlo. En el camino, las mujeres se preocuparán de cómo entrarán en el sepulcro sellado, pero esto no será problema alguno. Y no será tampoco la última sorpresa que les espera en el sepulcro de Jesús.

### III.- EL RELATO DE LA PASIÓN EN MATEO (Mt 26,1-27,61)

#### 1.- ESTRUCTURA

1) Es complicado establecer una **estructura sistemática** en el relato mateano de la Pasión. Ni siquiera es posible distinguir con claridad entre la historia de la pasión y la historia de la pascua (las mujeres en Mt 28,1ss ya estaban en 27,55ss, la predicación de Galilea). La división más obvia es la que se basa en **criterios geográficos y cronológicos**:

.- Mt 26,1-16: introducción, escenario cambiante y sin marco cronológico fijo.

.- Mt 26,17-29: la cena pascual de Jesús, en tres breves escenas: 17-19/20-25/26-29.

.- Mt 26,30-35: transición de escenario; predicción de Jesús sobre el futuro.

.- Mt 26,36-56: contraposición de dos escenas en Getsemaní:

a) oración de Jesús en el huerto, en soledad: 26,36-46;

b) el prendimiento tumultuoso: 26,47-56.

- Mt 26,57-27,2: proceso judío de Jesús en el palacio de Caifás, con 5 escenas de extensión desigual: 57-58/59-66/67-68/69-75/27,1-2.

- Mt 27,3-10: excursus sobre el final de Judas.

- Mt 27,11-31: proceso romano de Jesús en el pretorio de Pilatos, en dos escenas:

a) el proceso: 27,11-26;

b) el escarnio de Jesús: 27,27-31.

- Mt 27,32-61: la crucifixión y muerte de Jesús en el Gólgota, en 6 episodios: 32-38/39-44/45-50/51-54/55-56/57-61.

De modo que se puede dividir el relato de la Pasión en 6 secciones: 26,1-16 / 26,17-29 / 26,30-56 / 26,57-27,10 / 27,11-31 / 27,32-61. Precisamente la **séptima sección**, que le daría **plenitud** de sentido simbólico al número 7, es la correspondiente a la **resurrección de Jesús**. A partir de 27,62 (historia de la Pascua) se da una alternancia de escenas de los guardianes del sepulcro, que son como piezas de ajedrez en el juego de los dirigentes judíos y de Pilatos, enemigos de Jesús, y escenas de las mujeres, que vienen a ser, a la inversa, las piezas de ajedrez en el juego de Dios (27,62-66 / 28,11-15 con 27,61 / 28,9-10). Los cuatro textos rodean al relato del descubrimiento del sepulcro vacío (28,1-8), que es **central** (a todos los niveles) porque entran en juego unos y otras, los soldados y las mujeres.

2) En el relato de la Pasión, varios pasajes dan **especial realce** a determinados temas: a) los tres **anuncios** de Jesús sobre su pasión, que sustentan la narración y revelan a Jesús como protagonista omnisciente: 26,2.24.45; b) los tres testigos a favor de la **inocencia** de Jesús: 27,3-4.19.24; c) Los tres pasajes sobre el **Hijo de Dios**: 27,40.43.54; d) en el bando de los adversarios de Jesús, el **dinero** (argyria) cobra importancia en tres pasajes de la historia de la pasión y de la pascua (26,15; 27,3-10; 28,12.15): es, en todo caso, un **instrumento** en la estrategia de los **enemigos de Jesús**.

3) La historia de la pasión está **estrechamente unida** al resto del evangelio mateano: anuncios de la pasión en 16,21; 17,22-23; 20,18-19; pero ya antes (9,15; 12,14 cf. 12,18-21) el narrador Mateo o Jesús anunciaron la suerte que le esperaba. Hay que recordar también las «señales» que afloran en el relato de infancia. La historia de la Pasión aparece, pues, como la **conclusión**, bien planeada e implícita desde el principio, de la **historia íntegra** de Jesús.

4) Mateo añade a Marcos dos episodios completos: la muerte de Judas en 27,3-10, y los guardias en el sepulcro en 27,62-66. Algunos añadidos más breves son algunos dichos de Jesús (26,52-53, sobre la espada y sobre los ángeles); el sueño de la mujer de Pilatos (27,19); una alusión bíblica en 27,43; los acontecimientos posteriores a la muerte de Jesús (27,51b-53).

5) Mateo omite de Marcos el episodio de la huida del joven desnudo (Mc 14,51-52) y abrevia Mc 14,12-16 (preparativos de la cena pascual) y Mc 15,42-47 (sepultura de

Jesús), siguiendo la tendencia general de Mateo de **ir a lo central**. Y una **curiosidad**: Mateo sabe que Barrabás se llama **Jesús**: isabe más que su fuente!

6) Mateo tiene poca relación con el relato lucano: después de que ambos se separan de su fuente Marcos, siguen caminos muy distintos para narrar la Pascua. Las dos tradiciones sobre la muerte de Judas (Mt 27,3-5 y Hch 1,18-20), diferentes en casi todo, excluyen claramente un contacto directo entre Mateo y Lucas.

7) Mateo tiene, a primera vista, poca relación con Juan: los dos enlazan la aparición de Jesús a todos los discípulos con el **envío misional** (Mt 28,16-20 / Jn 20,19-23), aunque en Mateo sin referencias al Espíritu. También se aproximan en su **visión del judaísmo**: en Mt y Jn son los fariseos los principales representantes de los dirigentes judíos hostiles a Jesús. Los dos evangelios los mencionan pronto como instigadores en el propósito de eliminar a Jesús (Mt 12,14; Jn 11,57); sin embargo, Mateo resta importancia a los fariseos en el relato de la Pasión (como Mc y Lc), aunque los hace intervenir en el último plan siniestro de los dirigentes judíos (Mt 27,62). Hay también contactos en la **crystalogía**: en la historia joánica de la pasión llama la atención la **soberanía del Jesús divino**, que sufre y afronta con plena conciencia su pasión, de modo que ésta no es sino el «triumfo secreto» -al final manifiesto en la pascua- del «Revelador sobre el mundo». Se dan tendencias similares en la pasión de Mateo: el Emmanuel Jesús es aquel que no sólo sabe de antemano lo que sucederá, sino que lo dirige, y cumple el plan de Dios de modo soberano. Con más vigor que en Mc, el Hijo del hombre Jesús es el juez divino del mundo que revela su juicio futuro precisamente cuando está ante sus jueces humanos. Con más vigor que en Mc, se manifiesta en Mateo algo de la acción pascual de Dios, ya inmediatamente después de la crucifixión de Jesús (Mt 27,51-53). Todo se expresa en un lenguaje muy diferente del usado por Jn y, sin embargo, las dos imágenes de Cristo presentan rasgos afines: arraigo en un trasfondo judeocristiano afín y en experiencias históricas afines.

8) Tres modelos básicos de espiritualidad de la pasión

a.- La **espiritualidad pascual** de la Pasión en la Iglesia antigua: la mejor ilustración puede ser el vocablo pascha («pascua»), palabra griega que traduce la fiesta judía de la passah y que evoca fonéticamente el verbo paschein («padecer»).

b.- La espiritualidad de la **compasión**: desde el s. XII la Pasión se convierte en el verdadero centro de espiritualidad. El interés se dirige al hombre Jesús que sufre. De la compasión se evolucionará a la conformidad con el Cristo paciente y después a la imitación, la mística de la pasión que ahonda y radicaliza la idea de compasión.

c.- La espiritualidad **expiatoria** de la pasión: lo decisivo teológicamente es el conocimiento de la obra salvífica que Cristo realiza pro me en la pasión.

## 2.- EL RELATO DE LA PASIÓN EN MATEO: CLAVES PARA LA INTERIORIZACIÓN

### 1) Comienza la pasión (26,1-16)

#### a.- El decreto de muerte (26,1-5)

Observación inicial (v. 1): Jesús ha concluido *todos* sus discursos, de modo que los oyentes/lectores saben que ahora **comienza el fin**. Es Jesús el que toma la palabra y no sus adversarios. Recuerda a los discípulos lo que ya saben (anuncios de la pasión en 16,21; 17,12.22s; 20,18s). *Ser entregado* es un verbo de gran contenido cristológico, que une los destinos de Jesús, de Juan el Precursor (4,12) y de los discípulos (10,17-21). Los lectores saben que Jesús recorre ahora «nuestro» camino. Como Jesús, también ellos están en manos de Dios. En esta **identidad de destino** radica el consuelo que proporciona la historia de la pasión. No es **lo último**: Jesús habló también de la resurrección al tercer día en sus anuncios de la pasión. En el v. 3 aparecen los «actores de segundo orden»: los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo (los letrados, importantes en Marcos, quedan en la penumbra). *Pueblo* aquí traduce *laos*, a diferencia de *gente* (*óchlos*) y significa el pueblo santo, Israel. Su actitud es aún abierta: puede estar aún del lado de Jesús.

El comienzo de la historia mateana de la pasión es **programático**. Jesús es dueño y señor de los acontecimientos que se producen, no la víctima del poder de sus adversarios. Ha llegado su hora, no la de los adversarios. En esto, toma una perspectiva similar al evangelio de Juan.

#### **b.- La unción en Betania (26,6-13)**

No deja de ser importante que al comienzo del relato de la Pasión **una mujer** desempeñe un papel tan destacado, tan positivo en comparación al de los discípulos. Estos protestan la acción de la mujer, pero **no son personajes modélicos**: hombres de poca fe (Mt 8,26; 16,8), llenos de ambición (18,1), de miedo al sufrimiento (16,22s), de dudas (28,17) y en actitud defensiva ante una mujer (15,23). En la Pasión quedarán en muy mal lugar: abandonan a Jesús y la traición de Pedro es lo último que sabemos de ellos antes de la Pascua. Es iluminador este **contraste entre discípulos y mujer/es**. Mateo insinúa en este pasaje, y en toda la historia de la Pasión, que el seguimiento de Jesús no es una determinada praxis ética; significa, ante todo, **fidelidad a la persona de Jesús**. Jesús da una interpretación a la acción de la mujer y le confiere un sentido *nuevo*: una unción fúnebre. ¡Los discípulos se lanzaron a interpretar la acción anticipándose a Jesús! El anonimato de la mujer es realmente llamativo; quizá una señal del carácter patriarcal de la tradición primitiva.

#### **c.- La traición de Judas (26,14-16)**

.- En fuerte **contraste** con la mujer del perfume aparece Judas, uno de los Doce. Mateo lo indica subrayando así lo inconcebible y terrible de la traición. Las treinta monedas de plata, rodeadas por el término «entregar», tienen un lugar central ahora y tendrán importancia más adelante (Mt 27,3-9; 28,12.15). ¡El **dinero** siempre aparece en el mundo de **los enemigos de Jesús**! El verbo «entregar» no significa «traicionar», sino que tiene una connotación religiosa en virtud de los anuncios de Jesús sobre su Pasión (17,22; 20,18; 26,2): el camino de Jesús es **querido por Dios** y atestiguado en la Escritura (Zac 11,12s). La expresión «desde entonces» (v. 16) recuerda los grandes cortes del evangelio en 4,17 y 16,21: el último gran tramo en la historia de Jesús ha comenzado ahora, el tiempo de su Pasión.

## 2) La última Pascua de Jesús (26,17-29)

### a.- Preparativos para la Pascua (26,17-19)

El interés de Mateo es mostrar que **Jesús da las órdenes**. Jesús no es alguien que sabe de antemano, de modo milagroso, las más extrañas circunstancias, sino que ordena, y después sucede lo que él dice. *Mi tiempo* no tiene sobre todo connotaciones escatológicas, sino más bien cristológicas: Jesús habla como quien conoce el tiempo, es dueño de él y colabora con el plan de Dios. Otra vez en Mateo nos hallamos con el lenguaje y la teología del evangelio de Juan. En el relato, Mateo incide en la **obediencia ejemplar** de **todos** los discípulos (no dos, como en Mc). Ser discípulo significa para Mateo pertenecer a la familia de aquellos hermanos de Jesús que hacen la voluntad del Padre celestial (12,50).

### b.- Jesús desenmascara a Judas (26,20-25)

A las indicaciones de tiempo y situación (v. 20) sigue un diálogo construido bellamente: Jesús anuncia *en general* que un discípulo le traicionará. Los discípulos reaccionan consternados. Jesús responde anunciando *con precisión* quién será el traidor. Reacciona ahora Judas con las mismas palabras que antes los otros discípulos, pero no le da el tratamiento de *Señor*, sino de *Rabbí*. Jesús asiente. Jesús tiene, pues, **la primera y la última palabra** en el relato. Su formato muestra claramente cómo es Jesús, y no los discípulos o Judas, el que determina el curso de los acontecimientos. Mientras, los discípulos aparecen inseguros, no conocen su comportamiento futuro, aunque nunca han pensado en traicionar a Jesús, y por eso esperan una respuesta negativa por su parte. Los lectores, que se identifican con los discípulos, se sienten implicados con éstos. También ellos se preguntarán mientras leen: ¿Cómo es mi relación con Jesús? ¿Soy de los que podrían traicionarle?

La referencia bíblica *como está escrito* (v. 24) es más general: más allá de los pasajes bíblicos concretos, lo importante es que la muerte de Jesús aparece atestiguada en la Escritura. Ahora bien, el plan divino no excluye la culpa del hombre, del traidor. Mateo distingue con precisión entre los tratamientos dados a Jesús: *Rabbí* es el tratamiento preferido por los letrados judíos, hostiles a Jesús (23,8). Judas se comporta entonces ante Jesús lo mismo que ante un letrado judío. La comunidad debe evitar este tratamiento (23,8): Judas está «fuera». A la traición se suma la desfachatez: Judas cree que podrá ocultar hipócritamente su traición formulando la misma pregunta que los otros discípulos.

### c.- La cena del Señor (26,26-29)

Es un relato peculiar. No cuenta que los discípulos comieron del pan y bebieron de la copa, ni su reacción a las palabras de Jesús. Esto refiere directamente los mandatos de Jesús a la práctica de la comunidad. El relato, por tanto, puede clasificarse como *etiología cultural* (el origen o causa de una determinada acción). Jesús cumple un **nuevo rito**: nada se dice del cordero Pascual, de las hierbas amargas y de los panes ázimos, sin levadura, nada de la *haggadá* Pascual, nada del primer *hallel*. Los dos acentos más importantes de los vv. 26-29 son la referencia al **perdón de los pecados** y el énfasis

puesto en la **comuni3n de Jes3s con sus disc3pulos**. Jes3s toma pan y una copa: se tiene la impresi3n de que Jes3s utiliz3 el marco de la cena Pascual para hacer algo **totalmente distinto**. La bendici3n va referida sin duda a Dios y la acci3n evoca, antes que nada, las dos multiplicaciones de pan acontecidas en Galilea. El pan, que significa el cuerpo de Jes3s, va asociado al *rito* de partir, distribuir, tomar y comer. Al rito del pan sigue el de la copa: todos beben de ella, porque s3lo es *una* copa la que debe circular; es importante para Jes3s que todos los disc3pulos beban de la misma copa. La *3nica* copa que circula entre los disc3pulos viene a subrayar la referencia a Jes3s: en *su* muerte se funda la alianza; de *su* muerte participan todos los que beben de esta copa; *su* muerte los une a todos. La copa *com3n* es lo espec3fico y constitutivo del rito. El valor expiatorio de la muerte de Jes3s es *por muchos* (cf. Is 53,11s), entendido como «la totalidad» (J. Jeremias). Se debe interpretar *muchos* primariamente desde el contexto inmediato: la copa 3nica pasa de mano en mano entre los muchos disc3pulos que est3n a la mesa; y de ese modo, el valor expiatorio de la muerte sacrificial del 3nico Cristo beneficia a muchos. En los disc3pulos est3 reflejada la comunidad. Por eso el *por muchos* de Mt y Mc no es b3sicamente distinto del *por vosotros* de Lc y Pablo. Es importante la expresi3n «para el perd3n de los pecados». Esto es, para Mateo, el **centro de la misi3n** de Jes3s, desde su mismo nombre (cf. 1,21): la comunidad, al celebrar la cena del Se3or, participa en el valor salv3fico de la muerte de Jes3s. Los pasajes del evangelio de Mateo que invitan al perd3n de los pecados (18,21-22.23-35; cf. 6,12.14-15) alcanzan su profundidad con la cena del Se3or: perdonar a otros su deuda significa compartir la misi3n de Jes3s y corresponder al don recibido de 3l. El vers3culo 29 tiene un **gran peso**: es la 3ltima palabra de Jes3s sobre el **Reino** y remite al comienzo de su proclamaci3n (4,17). Y una segunda evocaci3n: el **con vosotros** recuerda el tema cristol3gico fundamental del evangelio: Jes3s, que salva de los pecados (1,21), es el Emmanuel, el **Dios con nosotros** (1,23). ¡Dos veces consecutivas se evoca Mt 1,18-25!

### 3) En Getseman3 (26,30-56)

#### a.- La inminente defecci3n de los disc3pulos (26,30-35)

Este breve episodio sirve de tr3nsito desde la cena Pascual a las escenas de Getseman3 y ejerce la importante funci3n de ensamblar toda la historia de la Pasidn. Sobresalen los dos anuncios de Jes3s (vv. 31-32 y 34) y las dos protestas de Pedro (vv. 33 y 35ab). Para los lectores que conocen ya la historia de la Pasidn queda m3s acentuado a3n el fracaso de sus personajes de identificaci3n, los disc3pulos. El anuncio central de la aparici3n del Resucitado en Galilea (v. 32) aparece extra3namente aislado: Pedro no hace referencia a ello en su respuesta.

Jes3s hace un anuncio impactante: todos sus disc3pulos van a fallar por su causa. El **contraste** con los vv. 26-29 no pod3a ser mayor: hab3a celebrado la Pascua jud3a «con sus disc3pulos» (vv. 18.20). *Escandalizarse* suele tener en Mateo un significado muy fuerte, porque supone la p3rdida de salvaci3n. El «fallo» de los disc3pulos lo formula con una cita de Zac 13,7: Dios mismo es el que act3a en el pastor: los lectores sab3an ya que Dios estaba al fondo en la historia de la Pasidn; ahora lo dice directamente Jes3s, o Dios mediante la Escritura. En el v. 32, prosigue Jes3s con sus propias palabras, en estricto paralelismo con el v. 31: habla primero de una acci3n de Dios en 3l, y luego de los disc3pulos. El verbo *proago* («ir por delante») se3ala que Jes3s, a pesar

del comportamiento de unos discípulos desquiciantes, **sigue proponiéndoseles como maestro**. Galilea despierta el recuerdo de la actividad inicial de Jesús en su pueblo (4,12-25), pero también el momento de una respuesta discipular generosa (4,18-22). Los discípulos, comenzando por su portavoz Pedro, al oír la primera mitad reaccionan sólo a ella. Pero rompe, sin embargo, la solidaridad de grupo: aunque todos claudiquen a causa de Jesús, él nunca, ¡él será la gran excepción! Jesús le ataja duramente con una solemne frase-Amén: «Esta misma noche» establece un contraste retórico eficaz con el presuntuoso «nunca» de Pedro. Y con la misma solemnidad contradice Pedro a su Señor; nunca renegará de él: «Aunque tenga que morir contigo» les suena sin duda irónico a los lectores: en 16,21-24, un pasaje donde aparecen igualmente las raíces de «escandalizar» y «renegar», Pedro había querido disuadir a Jesús de la idea de la Pasión con un angustioso «¡De ningún modo te sucederá eso!». Jesús sabe lo que va a ocurrir y Mateo lo hace saber. En perspectiva teológica, la presciencia de Jesús es, por tanto, lo decisivo: Jesús va al destino que Dios le depara **con plena conciencia**: no es una víctima abatida, sino consciente, que afirma y asume su pasión deliberadamente. Detrás de él está la acción de Dios, con la que se sabe en sintonía. Por eso cita la Biblia y deja hablar en ella al sujeto «último» de la acción, Dios mismo. En **flagrante contraste** con Jesús están los discípulos: los anuncios de Jesús ponen en evidencia el fracaso de los *discípulos* en la Pasión. El tono del evangelio de Mateo no es precisamente apaciguador y complaciente.

#### **b.- Oración de Jesús en el monte de los Olivos (26,36-46)**

Tras una introducción (vv. 36-38), siguen tres episodios de igual construcción sintáctica y de formulación muy semejante (vv. 39-41 / 41-43 / 44-45a). Aparte de las palabras-guía más importantes, «velar» (3 veces) y «orar» (5 veces), sorprenden las 3 veces de *metá* («con») (vv. 36.38.40). Recuerda al relato de la transfiguración en el monte (17,1ss), cuando Jesús tomó consigo a los mismos tres discípulos; recuerda a la conversación de Jesús con la madre de los Zebedeos, donde se hablaba de beber el cáliz de Jesús (20,22); recuerda sobre todo al **Padrenuestro**, la oración enseñada por Jesús (6,9-15). El episodio de Getsemaní fascina porque **la humanidad de Jesús queda aquí patente** como en ningún otro pasaje de la Biblia: quiso evitar la muerte; ora a su Padre, pero la petición no es escuchada.

Jesús llega con sus discípulos a Getsemaní («trujal» en hebreo). Jesús es el **único sujeto**: ocupa el centro desde el principio. Toma consigo a Pedro y a los Zebedeos. La escena trae a la memoria el relato de la Transfiguración (17,2-8). Aquí, como allí, Jesús les exige algo muy especial, y las dos veces ellos fracasan. *Perilypos* tiene ya de por sí un significado superlativo: «tristeza extrema», reforzada con la expresión «hasta la muerte». En esa situación extrema Jesús pide a los tres discípulos que velen «con él»: no es mucho pedir después de que Pedro acaba de declararse dispuesto a morir «con» Jesús (v. 35). Jesús se adelanta un poco para orar a solas, como él mismo había prescrito (cf. 6,4-6) y practicado (cf. 14,23). Jesús está desesperado y se muestra a la vez piadoso. Pide que si es posible pase la copa. La primera palabra de su oración: Padre; la última, Tú (Padre): **para Jesús todo tiene su inicio y final en Dios Padre**. Desde 20,20-23, la copa es la muerte. La **oración** de Jesús es un acto de religiosidad, obediencia a Dios y confianza, y no un acto de desesperación. La tristeza, la angustia y la desesperación

de Jesús se apoyaron también en Dios, según Mateo. Jesús nunca fue abandonado por Dios, ni estuvo sin Dios. Vuelve donde los tres discípulos y los encuentra dormidos. Se dirige a Pedro en tono de reproche. Que Pedro duerma **muestra lo que la práctica dista de la buena intención**. Todos los discípulos son interpelados: de ahí el plural «vosotros». En el aspecto pragmático de la narración hay algo más. Así lo demuestra el imperativo que viene a continuación: «Velad y **orad**, para que no caigáis en tentación» (los lectores piensan en la petición del Padrenuestro en 6,13). Con «tentación», Mateo piensa en las inducciones diarias al pecado, como en el Padrenuestro. Lo que Jesús mismo soportó al comienzo de su actividad (4,1-12) deben soportarlo una y otra vez los discípulos en su propia vida. La pareja conceptual «velar y orar» transparenta una **actitud fundamental** en la espiritualidad cristiana a la que, en este contexto, se suma la disposición al sufrimiento.

Jesús se aparta a orar por segunda vez. La literalidad de su oración va más allá del v. 39 en dos puntos: 1. Jesús reconoce ahora que no puede eludir la copa de su muerte, sino que debe apurarla. Por eso pide **únicamente** el cumplimiento de la voluntad de Dios. Queda más patente su obediencia. 2. La formulación es idéntica a la presente en el Padrenuestro (hace lo que había mandado hacer), una **inclusión** enormemente significativa. Jesús vuelve y otra vez encuentra dormidos a los discípulos. El verbo *kathēudo* («dormir») deja entrever un trasfondo metafórico: el «dormir» es ese estado de cristianos/as que desentona con el Señor y con su mandato. «Ojos cargados»: cansancio y/o estado de confusión.

Jesús se aparta por tercera vez a orar (= intensidad y fuerza de la oración). Cuando regresa, suelta una frase irónica, a entender como una pregunta, como una constatación o como un imperativo inlocutivo, pero no como imperativo permisivo, porque Jesús les ordena levantarse e irse de inmediato. Los acontecimientos se precipitan. Jesús **habla con pleno dominio** sobre todo lo que sucede. No se observa ya la menor señal de debilidad y temor en él. Igual que al principio, al final Jesús es el **único soberano** de la acción. Su hora ha llegado ya: el doble «he aquí que está cerca» parece más definitivo que en Mc. Los vv. 45b-46 son un puente para lo que sigue y subrayan que el Jesús omnisciente continúa siendo el dueño de los acontecimientos. Da la última orden: «levantaos». El narrador quiere mostrar la *maiestas* de Jesús, que no sucumbirá ante los acontecimientos, sino que les hace frente con gesto soberano.

### c.- El prendimiento de Jesús (26,47-56)

El texto se abre y se cierra con la mención a «las espadas y palos» (vv. 47 y 55), de modo que la sección central (vv. 51-54) es el corazón de la perícopa. La unidad está asegurada por la repetición de palabras-clave: he aquí (47.51), con él/con Jesús (47.51), multitud (47.55), espada (47.55.tres veces en 51-52), arrestar (48.50.55). El escueto apunte sobre la huida de los discípulos (56b) queda en el aire. Viene a ser un puente hacia lo que se narra a continuación, al establecer un fuerte contraste con Pedro, que todavía sigue a Jesús, siquiera de lejos (v. 58).

Aparece Judas, **uno de los Doce**, como repite Mateo (cf. 26,14). El beso de Judas pasó a ser en la historia de la exégesis y de la influencia el símbolo de una traición vil e hipócrita. El beso continúa el tema de los besos traidores en la tradición bíblica (Pro



27,6; Joab a Amasá; Jacob en Gn 33,4; Absalón en 2Sm 15,5s; Pro 7,13; Eclo 29,5). Existía en muchas comunidades la costumbre del beso santo como signo ritual hacia dentro, así que verían el beso traidor de Judas como el colmo de la perfidia y la deslealtad. Judas se dirige a Jesús como *Rabbí* (igual que en v. 25), lo que le delata como alguien que está fuera y no tiene ya nada en común con los discípulos fieles a Jesús. Jesús le trata de *hetairos* (oscila entre «colega» y «amigo»): muy lejos de ser amistoso, ese tratamiento no promete aquí nada bueno; es irónico. Entonces, un discípulo de Jesús (Pedro a tenor de Jn 18,10) ejerce la resistencia violenta: que los hombres portasen una espada en día festivo no era nada extraordinario en la época, porque la espada formaba parte de la indumentaria de un varón judío de entonces. La respuesta de Jesús (v. 52) consta de cuatro partes: **Primero**, Jesús ordena al discípulo **categorícamente** envainar la espada. **Segundo**, justifica esto con una sentencia, al estilo del talión formulado en Gn 9,6, y enuncia el principio judío de «medida por medida». El v. 52 trae a la memoria la quinta antítesis del Sermón de la Montaña: no resistáis al mal (5,39). Jesús **da ejemplo**, con su comportamiento, del sentido de esa antítesis: **un pacifismo radical, sin componendas, que no deja margen a la autodefensa**. **Tercero**, Jesús agrega un argumento complementario, a modo de pregunta retórica, que viene a realzar la majestad de Jesús en medio de su arresto: Jesús es contemplado como omnipotente, que lo puede «todo» a través de su Padre del cielo, algo similar a 26,61 (1 legión: 5600 soldados; ¡70000 a disposición de Jesús!). **Pero no lo hace**, renuncia a exhibir su poder, lo que trae a la memoria la segunda tentación de 4,5-7, cuando Jesús ya renunció una vez al apoyo de los ángeles. **Cuarto**, Jesús alecciona brevemente a los discípulos con una referencia al cumplimiento de las Escrituras.

El evangelista cierra la sección con una nota narrativa. «Todo esto» sucedió para que se cumplieran las Escrituras. La formulación se corresponde literalmente con la frase introductoria de la primera cita de cumplimiento en 1,22, y forma con este pasaje un **marco** para toda la historia de Jesús, pues toda ella es cumplimiento de las Escrituras (cf. 5,17-20). Todos los discípulos huyen.

Sintetizamos algunos rasgos importantes: 1. Jesús es dueño de los acontecimientos de principio a fin. Responde como soberano a Judas (v. 50a), al discípulo vehemente (vv. 52-54) y a la gente armada que lo arresta (v. 55). Manifiesta su poder divino, que no utiliza por su libre decisión de obedecer a su Padre (v. 53). Se exalta, pues, la majestad de Cristo. 2. El evangelista enfoca el relato como una lección sobre la renuncia total a la violencia, enseñada por Jesús en el Sermón de la Montaña (vv. 51-52). Esta renuncia vale sin ninguna reserva, incluidas las situaciones extremas. A ella responde la cristología mateana. 3. Todo lo que sucede en la Pasión de Jesús es cumplimiento del vaticinio de la Escritura.

#### 4) En el palacio del sumo sacerdote (26,57-27,10)

##### a.- Jesús y Pedro llegan al palacio del sumo sacerdote (26,57-58)

Esta breve sección es introductoria: el v. 57 prepara 59-66; el v. 58 prepara 69-75. La cámara del narrador mira primero a Jesús (detener, *krateo*, palabra clave que vincula con lo anterior) y luego gira hacia Pedro. Este sigue a Jesús «de lejos». La distancia se combina aquí de modo insólito con el verbo «seguir», término técnico de discipulado.

## b.- El interrogatorio ante el sumo sacerdote (26,59-66)

El término «muerte» abre y cierra el texto (vv. 59.66), que tiene 4 partes (59-60a; 60b-63a; 63b-64: el momento culminante, cuando habla Jesús; 65-66). Los actores principales son el sumo sacerdote y Jesús. El **dicho central** de Jesús en v. 64 es **un pasaje clave** de todo el evangelio, que viene preparado por Mt 16,13.16.20-21. Los adversarios están predispuestos al falso testimonio contra Jesús. Esto los desacredita a los ojos de los lectores y multiplica su culpa. No les interesa un proceso limpio, sino la muerte de Jesús. «Finalmente» se presentan otros dos testigos. Jesús habla aquí únicamente del templo de Jerusalén. El no lo destruyó, como saben los lectores; fueron los romanos. Él se limitó a anunciar la destrucción (23,38; 24,2; cf. 24,15). Jesús calla, no en virtud de una fuerza anímica, sino porque, como justo, sólo debe rendir cuentas a Dios, no a sus enemigos. El conjuro del sumo sacerdote es probablemente una invitación a pronunciar un juramento. Los lectores pensarán en 5,33-37: jurar es contrario a la voluntad de Dios. La pregunta del sumo sacerdote evoca también la confesión de Pedro en 16,16. ¡Lo que el sumo sacerdote pregunta conjurando es, pues, muy correcto! Jesús enmendará también aquí la idea cristológica de su interlocutor con una declaración sobre su persona como Hijo del hombre: allí, a Pedro, sobre su futura Pasión (16,21); aquí sobre su venida para juzgar al mundo. Dos escenas clave del evangelio que se corresponden. La respuesta de Jesús consta de dos partes: Jesús afirma el contenido de la pregunta formulada. Jesús no accede en modo alguno a la pretensión del juramento, y contesta la pregunta del sumo sacerdote escueta y fríamente. Añade, sin embargo, algo que el sumo sacerdote no había preguntado. Esto es lo **realmente decisivo**. Jesús quiere decir algo decisivo sobre su futuro: es la primera vez que Jesús habla públicamente sobre su venida como Hijo del hombre. Jesús airea por primera vez el «secreto del Hijo del hombre». Ahora, acusado, desvela ante los jueces su futuro como juez universal. La escena es de **verdadera paradoja joánica**: los frentes se invierten porque el Jesús acusado habla a sus jueces humanos como Hijo del hombre, futuro señor del mundo y juez universal. Aunque Jesús, aparezca aún, por poco tiempo, maltratado, condenado y crucificado, «a partir de ahora» queda inequívocamente claro quién es en realidad: el Juez universal, exaltado a la derecha de Dios. El sumo sacerdote acusa de blasfemia a Jesús (cf. Lv 24,16), pero Jesús no blasfemó contra Dios, ya que eludió su nombre, sustituyéndolo por «el Poder». Pero la pretensión de Jesús de sentarse en el trono a la derecha de Dios y de juzgar el mundo como Hijo del hombre, era para los judíos una invasión de las prerrogativas de Dios y un cuestionamiento de su unicidad.

## c.- El primer escarnio (26,67-68)

Escupir a la cara es expresión del más profundo desprecio. A Mateo le recordó el justo doliente de la Biblia (Is 50,6). Por eso omite el detalle de taponarle el rostro a Jesús, que figura en Mc, e imposibilita escupir a la cara. La acción «abofetear» ocupaba un lugar especial en las bromas zafias de la nueva comedia. Otros sanedritas le dan bofetadas. Con «golpear» asoma ya el tercer radical **que evoca el cántico del siervo de Dios** en Is 50,6.

## d.- La negación de Pedro (26,69-75)

Tiene tres partes, las tres negaciones, entre una breve exposición inicial (69a) y un

final importante (74b-75). El escenario es cambiante: **Pedro sale cada vez más hacia fuera**: del patio al vestíbulo, y de allí finalmente al aire libre. Las tres negaciones se desarrollan paralelamente. Pero el paralelismo constituye sólo el trasfondo para la **progresión dramática** desde la primera negación a la tercera: primero se acerca a Pedro una criada que se limita a hablarle (v. 69), luego otra que se dirige a los presentes (v. 73). Pedro comienza diciendo que no sabe nada (v. 70) y luego niega a Jesús directamente *con juramento* (v. 72). La tercera vez *lo maldice y jura* (v. 74). En el macrotexto, este episodio significa un momento culminante y, a la vez, el más bajo dentro de la historia de la Pasión: Judas abandona a su maestro (v. 14), luego lo hacen los otros discípulos (v. 56b) y, al final, en dramáticas circunstancias, lo hace también Pedro, el primer discípulo, la roca de la Iglesia (16,18). **Pedro no aparecerá más en la historia de la Pasión.**

El narrador interrumpe la historia de Jesús y cambia de tema. Pedro ocupa ahora el punto central. «Con Jesús» es una expresión decisiva en todo el capítulo 26, donde se reitera el estar o andar-con-Jesús, referido a sus seguidores. No permite esperar nada bueno: hasta ahora, cada vez que se hablaba de andar-con-Jesús, en referencia a los discípulos, se describía el fracaso de éstos (26,23.38.40.51), mientras que Jesús era fiel «con» sus discípulos (26,18.20.36; cf. 29). Pedro lo niega todo. Se trata de un abandono de la confesión cristiana, con todas las consecuencias para el juicio final. Jesús está en ese momento ante el tribunal judío; él no negó allí, sino que confesó. Los lectores verán a **Pedro como contrafigura de Jesús**. ¿Cómo se comportarán ellos? Pedro niega por segunda vez, sin nombrar a Jesús: elige el despectivo «ese hombre» y refuerza su negación con un juramento; Jesús había prohibido cualquier juramento a sus discípulos (5,33-37). El dialecto traiciona a Pedro; pierde totalmente los nervios: el verbo «maldecir» es transitivo, por lo que es probable que maldiga a Jesús, como se obligaba a hacer en tiempos posteriores de persecución. Canta el gallo y, fuera, Pedro llora amargamente. Mateo no vuelve a mencionar a Pedro nominalmente, ni deja constancia de una rehabilitación expresa a la manera de Jn 21,15-19. Pero Dios le perdonará: Pedro estará de nuevo en el monte de Galilea. Pedro es para Mateo el prototipo del cristiano de «poca fe», tal como es realmente, mezcla de confianza y temor (14,28-31), fe y protesta (16,16-20), caída y arrepentimiento. Es la **fuerza del Enmanuel**, Jesucristo, la que puede con lo más oscuro. Mateo no tomó a la ligera la defección de Pedro; de otro modo no lo habría presentado negando **lo que en la fe es central: «andar con Jesús»** (vv. 69.71). La historia de Pedro es una historia de **esperanza**.

#### e.- La sentencia de muerte (27,1-2)

Texto de transición al proceso de Jesús ante Pilato. Ha amanecido. «Todos» los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo (cf. 26,3s donde acuerdan detener a Jesús) acuerdan dar muerte a Jesús. Jesús está ya detenido. Ahora resta lo segundo: su muerte. El sentido de la reunión es: el sanedrín condena a muerte a Jesús formalmente al final de la sesión, cuando ha amanecido. Esto se confirma con la reacción de Judas al ver que «habían condenado a Jesús» (v. 3). Jesús había anunciado ya detalladamente, en 20,18-19, su «entrega» a los paganos. Mateo menciona aquí a Pilato por primera vez, con su nombre y el cargo que ejerce. El vocablo *hegemon*, traducido por «gobernador», es una designación no técnica que significa «dirigente» en general.

## f.- Las treinta monedas de plata (27,3-10)

El texto consta de tres secciones (vv. 3-5: arrepentimiento y muerte de Judas; vv. 6-8: leyenda etiológica del «Campo de sangre»; vv. 9-10: cita de cumplimiento que repite un gran número de palabras del relato precedente). La palabra guía para todo el texto es «(treinta) monedas» (*triakonta*) *argyria* (vv. 3.5.6.9). Es muy llamativo el puesto que ocupa este pasaje en el contexto: interrumpe la historia del proceso de Jesús. ¿Por qué aquí y ahora este texto? Los lectores pueden comparar a Pedro y a Judas, cuyo arrepentimiento describe Mateo casi en orden sucesivo (26,75; 27,3). ¿Por qué son juzgados tan distintamente? A ambos anunció Jesús que lo abandonarían (26,21.25; 26,33-35). Ambos obraron mal. Ambos se arrepintieron. Pero el uno acompañará a Jesús resucitado en el monte de Galilea y el otro se ahorca y pasa a ser el prototipo del mal por siglos. ¿Dónde radica la diferencia entre ellos?

Judas se arrepiente: devuelve el precio de la traición él, que era ávido de dinero, y reconoce su culpa sin tapujos. «Sangre inocente» es un giro bíblico (Dt 27,25 LXX). Frente a la tendencia minimizadora del arrepentimiento en la exégesis, D. Daube hace notar, incisivo, que el arrepentimiento de uno que devuelve el dinero y luego va a la muerte como Jesús, es probablemente más serio que el arrepentimiento de uno que se limita a llorar (Pedro). Pero Judas y Pedro no se diferencian en la seriedad del arrepentimiento, sino en la gravedad de la culpa, pues Judas causó la muerte de un inocente. Judas se queda solo: «Tú verás». Con la misma expresión se distanciará el 'inocente' Pilato de su corresponsabilidad en 27,24. El proceder de los dirigentes judíos resulta cínico, porque ni siquiera discuten la declaración de Judas sobre la inocencia de Jesús. Nadie contradice su testimonio: ¡Jesús morirá inocente! ¿Qué más puede hacer Judas? Se marcha y se ahorca: Mateo lo cuenta con un mínimo de palabras. Parece tener otros intereses: lo ocurrido con las monedas de plata y el cambio de nombre del campo. El ahorcamiento pudo ser entendido entonces según el precepto de la Torá, que impone el ahorcamiento como pena por esa acción. Judas, cuyo arrepentimiento es profundo y sincero, **se impuso él mismo** la pena que le correspondía. El narrador vuelve inmediatamente a los sumos sacerdotes, que le interesan más que el suicidio. Lo significativo es que el evangelista quiere aludir a la **hipocresía**: las mismas personas que habían tramado sin escrúpulo un asesinato judicial se muestran ahora escrupulosas en nimiedades (cf. 23,23s). Cuelan el mosquito y se tragan el camello. El evangelista quiere desenmascarar el abismo de maldad de los dirigentes judíos: ellos y no Judas son para él los realmente malos! La última **cita de cumplimiento** contenida en el evangelio pone fin a la sección. La cita de cumplimiento hace desfilar de nuevo ante los ojos de los lectores la segunda parte del episodio relatado. Pone en primer plano la acción de los sumos sacerdotes: el mal que hicieron responde también al plan de Dios. «Cantidad en que fue apreciado» suena casi irónico; los lectores saben lo barato que fue vendido Jesús.

¿Por qué este episodio precisamente aquí? Mateo quiso, primero, **desenmascarar** a los sumos sacerdotes y los ancianos que habían condenado a Jesús y presentarlos como los culpables de su muerte. Ellos, y no Judas, son los protagonistas del mal. A eso que ellos hicieron, y no a la traición de Judas, se refiere también la cita de cumplimiento, que volverá a mostrar cómo toda la historia de Jesús, incluida su Pasión, entra en el plan de Dios. Hay que añadir una segunda intención narrativa: Judas, precisamente

Judas, declara sin ambages al comienzo del texto que Jesús es inocente. El testimonio de inocencia a favor de Jesús se repetirá dos veces más a continuación, la primera vez por parte de la esposa de Pilato (27,19), la segunda por el propio Pilato (27,24). Por lo demás, da mucha lástima ver lo poco que asoma en la historia de la exégesis lo que es el centro del evangelio, a saber, eso que K. Barth llama «superpoder» de la gracia de Dios, que «sobrepasa, sobrepuja y reconduce» la condenación del pecador.

### 5) Jesús es condenado por los romanos (27,11-31)

Esta sección consta de dos escenas de extensión muy desigual (vv. 11-26 y 27-31). La primera, el proceso ante Pilato, transcurre en *algún* lugar delante del pretorio de Pilato, y crece en dramatismo hasta el final. La segunda escena, en la que Jesús es objeto de burla y escarnio por parte de los romanos, se produce en el pretorio, como un *decrecendo* sarcástico que lleva al absurdo la confesión de Jesús «Rey de los judíos».

#### a.- El proceso ante Pilato (27,11-26)

El texto consta de tres subsecciones: vv. 11-14; 15-23; 24-26. Jesús está ante el tribunal y es sometido a un breve interrogatorio por Pilato. El silencio de Jesús, como en 26,62, es el silencio del justo acusado, el silencio del siervo de Dios doliente (Is 53,7; Sal 38,14-15; 39,10). Es el silencio tan extraño de alguien que parece no preocuparse lo más mínimo de salvar su vida ante este juez, Pilato. Este se asombra: este verbo no expresa en Mateo la fe, sino una reacción básicamente positiva ante Jesús. Un giro insólito toma ahora el proceso de Jesús: la costumbre de librar un solo preso. Y hay otro preso «famoso, conocido, distinguido» (*episemos*): **Jesús Barrabás. La pregunta que exige tomar partido** queda en el aire, en un escenario grandioso: dos «jesuses» ante la mirada del pueblo; el juez pide elegir a uno para la libertad y a otro para la condena. El pueblo que aclamaba a Jesús cuando entró en la ciudad santa (21,9), y cuya protesta temían los sumos sacerdotes y los ancianos (26,5), puede tener su oportunidad. ¡Bien ideado por Pilato! Y se corrobora con el comentario del v. 18: se lo habían entregado por envidia, el peor de todos los vicios (Sab 2,24). Se hace un *impassé*, y aparece otro personaje: la mujer de Pilato, que ha tenido un sueño. En 1,20; 2,12-13.19.22 Dios avisa por sueños a José y a los magos, y así encauza la historia de Jesús. Como allí, una pagana ve claro, mientras el rey y los dirigentes judíos están ciegos. Sobre el fondo oscuro de la culpa judía, cada vez más evidente, aparece nítido el mensaje de la pagana: sabe que Jesús es un «justo» (como Judas en 27,4). Pero su mensaje no puede alterar ya el curso de las cosas. «Todos» contestan: «Que lo crucifiquen». «Todos» prepara el «todo el pueblo» del v. 25. Pilato intenta objetar de nuevo: ¡Jesús no ha hecho nada malo! Lo cual indica que el gobernador se suma, finalmente, a la opinión de la mujer; pero **no hace uso de su imperium para proteger al inocente**. Pilato ha dejado la decisión en manos del pueblo y él va a hacer ahora lo que el pueblo quiere. Otra paradoja: Pilato, la autoridad decisiva que el evangelista llama intencionadamente *hegemon*, se convierte en mera figura decorativa.

En los vv. 24-26 llegamos a un **texto clave** del evangelio de Mateo cuya historia efectual acarreó un sufrimiento infinito a los judíos. No es una proposición dogmática, sino parte, final y culminación de un relato. Pilato utiliza un rito bíblico (Dt 21,1-9) para exonerar de la culpa de homicidio. Se trata en Dt de eximir de la culpa de homicidio

cuando alguien yace asesinado en el territorio de una ciudad y no se conoce al asesino. Es sorprendente que Pilato ejecute un rito bíblico. ¿Qué pensar de este Pilato? ¿Es inocente? Inocente es, en cualquier caso, Jesús; después de Judas (v. 4) y la mujer de Pilato (v. 19), éste es el tercero que lo atestigua frente a los dirigentes judíos y el pueblo. Difícilmente es inocente, porque Mateo lo alinea con Judas y los sumos sacerdotes. También él es culpable en el destino de Jesús. Todo el pueblo: el narrador pasa de ójlos (gente, muchedumbre) a laos, término que connota claramente al pueblo elegido de Dios, Israel. Mateo quiere señalar que este episodio extravagante, escenificado en forma dramática, viene a perfilar lo que después de Pascua se hará cada vez más claro: el «no» de «todo Israel» a Jesús. Y además, ese pueblo asume su responsabilidad: «caiga su sangre sobre nosotros y nuestros hijos».

Este relato destaca en primer lugar un testimonio sobre Cristo. Cristo, el Mesías de Israel, es condenado injustamente. En segundo lugar, destaca la disputa con Israel. El pueblo de Dios, representado por los jerosolimitanos presentes ante Pilato, se deja convencer por los falaces dirigentes y exige la crucifixión de su Mesías. En tercer lugar destaca que el presunto *hegemon*, Pilato, queda implicado inexorablemente -justo por no actuar, por hacerse mero comparsa- en la culpa por la muerte de Jesús.

#### **b.- Los malos tratos y la burla de los soldados (27,27-31)**

El proceso romano de Jesús termina, lo mismo que el proceso judío, en la burla y los malos tratos. La breve escena está muy cuidadosamente construida: el homenaje grotesco al rey de los judíos figura **exactamente** en el punto central del relato (v. 29b). Los soldados son el único sujeto agente de toda la sección. El tratamiento que dan a Jesús (Rey de los judíos) se corresponde con la acusación de Pilato (27,11), exactamente como el tratamiento de Cristo en la escena grotesca posterior al proceso ante el sanedrín se correspondía con la pregunta del sumo sacerdote (26,68). Las dos escenas de burla están correlacionadas por el tema del *escupir* (26,67; 27,30). Los soldados desnudan a Jesús y lo adornan con remedos de las tres insignias de un rey cliente oriental: una capa en lugar del manto escarlata, la guirnalda de abrojos en lugar de la corona de laurel dorada, y la caña en lugar del cetro de madera o de oro. Mateo da claramente a entender que el atavío es parodia y burla. En el v. 30 la burla deriva en brutalidad: además de escupir, golpean la cabeza de Jesús **continuamente** con una caña (único imperfecto del relato). Toda la escena aparece cubierta por una hiriente ironía: El «rey» Jesús es ataviado con símbolos de loco y puesto en ridículo.

#### **6) Jesús es crucificado (27,32-61)**

##### **a.- El camino hacia la cruz y la crucifixión (27,32-38)**

Los sucesos se narran sin retórica y lacónicamente. iiHasta la crucifixión aparece mencionada sólo con un participio!! (v. 35a). Ya Musculus se sorprendía ante el relato bíblico de la crucifixión: «Es extraño que ningún evangelista describa de qué modo fue crucificado Jesús; todos refieren en cambio el sorteo de sus vestidos, aunque parezca un asunto de menor importancia». El texto *mateano* refiere lo importante con las palabras imprescindibles. Impresiona especialmente el v. 35: Mateo relata la crucifixión en una frase participial que consta de tres palabras: *staurosantes de auton*. No gasta una palabra

en expresar los dolores que Jesús soportó. **Lo procedente** para los lectores de hoy es aparcar las propias imágenes marcadas por la historia de la influencia del texto y los sentimientos personales, y dejarse influir por la parquedad del texto. El narrador nos pone delante la huella de Dios en esta historia. Una historia que responde al plan de Dios: lo atestiguan las referencias a los salmos bíblicos de sufrimiento que la impregnan. No sería bueno que el brillo de la gloria Pascual, de la cruz y la brutalidad de los verdugos de Jesús llegase a borrar la huella de Dios en medio del sufrimiento, huella atestiguada por la Biblia y que el texto sugiere de modo tan sobrio y reservado. El texto bíblico no refiere atrocidad alguna, se limita a señalar como tema principal el sorteo de la ropa de Jesús. Para el narrador sólo es importante el detalle de que este reparto de vestidos es un **eco de las palabras del salmo 21,19 LXX**. Es el primero de los tres pasajes de la historia mateana de la Pasión que evoca claramente el Salmo 22 (21). El v. 35 viene a decir que los enemigos quitan al justo lo último que tiene, pero los lectores saben a la vez que su padecimiento **está en manos de Dios**. El justo no se siente lejos de Dios, pues lo que tiene que soportar aparece en la Escritura y lo certifica la palabra de Dios. El narrador, por tanto, quiere facilitar a sus lectores **una perspectiva desde Dios**. Eso es lo importante para él. No le interesa tanto lo que sucedió exactamente, y menos aún lo que Jesús pudo haber sentido interior y exteriormente. La cruz de Jesús ocupa el centro entre otras dos: esto podría ser una referencia tácita a la majestad de aquel que un día, «en su Reino», se sentará sobre el trono celestial. La imagen paradójica del «rey de Israel» crucificado entre dos bandidos incita a una nueva escena de mofa, que se relata a continuación.

#### **b.- Escarnio al Hijo de Dios (27,39-44)**

Este episodio, más pormenorizado, **contrasta** con la extrema sobriedad del anterior. Los escarnios de la gente y de los sumos sacerdotes y escribas y ancianos tienen la misma estructura: presentación de los sujetos y reproducción de sus comentarios: Jesús es invitado dos veces a bajar de la cruz, dos veces se ridiculiza su filiación divina, dos veces es retado a salvarse a sí mismo. Pero el segundo escarnio, el de los dirigentes judíos, es más distante: no dirigen la palabra a Jesús; y más extenso. El tercero es el de los dos crucificados (no hay «ladrón bueno»). Los escarnios hacen recordar la Biblia: la burla cruel de los enemigos forma parte del destino que aguarda al justo paciente (Sal 22, 7-9 y *passim*).

Primero la burla de los transeúntes. *Blasfemein* puede entenderse como ultrajar y evoca al sanedrín: allí fue condenado Jesús por blasfemo... y ahora blasfeman de él sus enemigos. El «meneo de cabeza» es un gesto de mofa en la Biblia (Sal 21,8 LXX). La evocación que se hacía ya del Salmo 22 en el v. 35, y volverá a hacerse en los vv. 43.46, lleva a creer que **hay una llamada de atención expresa** por parte del autor a sus lectores hacia dicho salmo. Hay una **inclusión** entre el relato del bautismo y de la tentación (3,17; 4,3.6) y 27,40.43.54. «Si eres Hijo de Dios»: al final de su camino, los adversarios judíos de Jesús adoptan por tanto el papel de Satanás; **Jesús sufre la última tentación satánica**. La supera y se manifiesta precisamente así como Hijo de Dios: él es el que cumple la voluntad de Dios, también en su muerte, y **no busca la salvación por su cuenta**, sino que la deja en manos de Dios.

El segundo escarnio es el más extenso y grave. Ahora salen al escenario los dirigentes judíos: es la **última acción directa** contra Jesús antes de su muerte. Como en el primer anuncio de la Pasión (16,21), el narrador nombra a los tres grupos: sumos sacerdotes, ancianos, escribas o letrados, lo cual da un carácter casi oficial a la burla. Los dirigentes judíos llevan más lejos su escarnio y utilizan para ello las palabras de los impíos en Sal 22,9. Suben un escalón más en maldad: si en v. 42 retaban a Jesús a salvarse a sí mismo, ahora apuntan a Dios: que lo salve Él. Se desenmascaran así en su propio ateísmo. «Hijo de Dios» es para Mateo mucho más que un justo bíblico ejemplar: es aquel a quien Dios mismo reconoció como Hijo único (3,17; 17,5), ligado íntimamente al Padre (11,27). Éste es el que recorre el camino de la obediencia al modo del justo bíblico.

El tercer escarnio aparece sólo sugerido sumariamente por Mateo, porque sigue la misma línea de los otros dos. Ahora son los dos bandidos crucificados con Jesús los que hacen mofa de él. Ningún asomo de solidaridad. **Jesús se halla completamente solo en su última tentación**, nadie de su pueblo da la cara por él. El núcleo del texto consiste en llevar a su punto crítico la historia del Hijo de Dios paciente y obediente hasta la muerte: pronto acontecerá el **gran viraje**. Dios va a intervenir y pondrá de manifiesto quién es realmente este crucificado.

### c.- Muerte de Jesús (27,45-50)

Mt 27,45 es un compás de espera dramático para el acontecimiento central, la muerte de Jesús: durante tres horas reina la oscuridad. Sigue en v. 46 el primer clamor de Jesús y en v. 50 el segundo, caracterizados ambos con la expresión *fone megale* («fuerte voz») e inmediatamente después, la muerte. Entre uno y otro clamor, vv. 47-49, se cuenta el malentendido de los presentes y la última burla a Jesús, enmarcada por dos referencias a Elías (vv. 47.49); en medio de ambas, el segundo ofrecimiento de bebida a Jesús (v. 48).

Las tinieblas no son naturales sino cósmicas, sobrevenidas por intervención divina. Desde Alberto Magno se entendieron las tinieblas como el inicio de los portentos del Cristo divino en la cruz. De ser así, formarían parte de las señales posteriores a la muerte de Jesús, como el rasgarse la cortina del templo, el temblor de tierra, las apariciones de difuntos y, para algunos también, el último clamor de Jesús. Esta interpretación es improbable: en v. 51 hay un cambio de estilo y el *kai idou* («he aquí») sugiere que algo nuevo va a empezar. Las tinieblas son señal de duelo en el cielo. El sol oculta su faz por vergüenza, para no ver lo que sucede. Las tinieblas tienen su significado en el plano del relato mismo: a la hora sexta ha oscurecido. No hay explicación para eso. La oscuridad es total, cerrada. Envuelve al mundo entero y lo paraliza todo. Nada más acontece a lo largo de tres horas. El cosmos contiene la respiración; el v. 45 viene a ser un vacío cósmico. Los lectores presienten que se va a producir algo de trascendencia mundial y así será literalmente. El clamar «a voz en grito» –expresión bíblica– no debe evocar la voz justiciera de Dios, ni la voz del Juez universal e Hijo del hombre; es el clamor de un orante, como sugiere el contexto mismo. El contenido de la oración es el pasaje Sal 22,2, el clamor de Jesús en su abandono. Al final su clamor pasa a ser el grito de angustia del hombre dolorido, simplemente. Jesús no obtiene respuesta de Dios, pero sí de algunas personas que lo rodean: el crucificado es objeto de mofa por última vez. El evangelista considera el ofrecimiento de la esponja empapada en vinagre



una tortura, como ya en v. 34. Jesús está completamente solo, abandonado de Dios y de los hombres. A diferencia de Lucas y de Juan, Mateo no conoce una buena persona que le asista en la cruz.

Jesús muere dando un grito por segunda vez. Mateo sólo dice esto: Jesús invoca por última vez (palin) a Dios y muere. El texto no habla de una muerte vicaria o expiatoria de Jesús. Tampoco hace referencia a la compasión con el Crucificado: no es casual que en el relato mateano de la crucifixión sólo haya personas hostiles a Jesús y no aparezca nadie como personaje de identificación para la espiritualidad cristiana de la compasión. El texto se sitúa más bien en un **horizonte teológico**: la muerte de Jesús, el «Enmanuel», tiene que ver con Dios, con su ausencia y su presencia; más exactamente con el **cómo** de su presencia. La muerte de Jesús no se puede domesticar teológica o religiosamente; es oscura y terrible. En este sentido, la doctrina de las dos naturalezas, que en su forma clásica y eclesial tiene a atribuir a Jesús un «sí mismo» divino, inmune al sufrimiento, es también un mal hilo conductor para la interpretación de este texto. Esto ocurre aquí **en contraste** con otros muchos tramos de la historia mateana de la Pasión, que dejaban traslucir veladamente, a la manera casi joánica, la majestad del Hijo de Dios. En este tramo no hay ningún tenue destello; todo es oscuridad. Sólo **inmediatamente** después de la muerte de Jesús acontece el **gran cambio**, y Dios, que parecía estar ausente, se anuncia con signos prodigiosos y catastróficos (vv. 51-53).

#### **d.- Respuesta de Dios a la muerte de Jesús (27,51-54)**

Los vv. 51-52 constituyen una fuerte ruptura estilística respecto a lo anterior. La serie de fenómenos de estos versículos finalizará en el v. 53 con una frase más extensa, donde los enunciados sobre los difuntos son lo más importante. Tiene **estrechas relaciones** con la perícopa pascual de 28,1-10: resucitar/resurrección; sepulcro; seísmo y el tema del miedo.

Ahora se precipitan los acontecimientos. La cortina del templo se rasga en dos, de arriba abajo. El Santísimo, cerrado a todas las miradas, queda ahora al descubierto. El pasivo fue rasgada sugiere una acción de Dios (pasivo divino): la cortina fue destruida irremediablemente por una intervención sobrenatural; también cabe interpretar el suceso como expresión de lamento. Después viene el terremoto: el narrador lo formula de nuevo en pasivo divino: es Dios el que actúa. Son obligadas las connotaciones teológicas a la luz del lenguaje bíblico tradicional: una vez que la cortina del templo, al rasgarse, ha inducido en los lectores la idea de un juicio de Dios, todo alcanza una dimensión trascendental: Dios mismo entra en liza. El espectáculo de las rocas hendiéndose con el terremoto es un detalle narrativo para indicar que no se trata de un temblor de tierra corriente, sino sobrenatural, que trastorna la creación entera. Si las rocas se escinden con un temblor de tierra violento, las tumbas se abrirán y los muertos pueden resurgir. A eso quiere llegar el narrador. Es lo que cuenta en el v. 52, también utilizando el pasivo divino. Son despertados los cuerpos de muchos santos por intervención de Dios. La palabra «santo» es sinónima de «justo». Aquí acontece ya lo que los lectores esperaban para el tiempo final. Los santos van a Jerusalén y allí se aparecen a muchos. Esto es señal de la inminencia del juicio de Dios. No augura nada bueno a los jerosolimitanos.

El v. 54 es una especie de «coro conclusivo». A diferencia de Mc 15,39, la declaración

de los soldados («Verdaderamente éste era Hijo de Dios») no está causada por la muerte de Jesús, sino por lo que ha sucedido después. Para el narrador es significativo que los soldados paganos reaccionen de modo totalmente distinto que los burladores judíos de los vv. 39-44: los soldados paganos, en vista de los que **Dios ha hecho**, reconocen que Jesús era realmente Hijo de Dios.

#### **e.- Las mujeres mirando a la cruz (27,55-56)**

La mención de las mujeres viene a ser **el puente** para el relato de la sepultura y, sobre todo, para los relatos de Pascua, donde son personajes destacados (28,1-10). ¿Qué busca Mateo? ¿Qué interés le mueve a esbozar este breve apunte sobre las mujeres que miran «desde lejos»? Sin duda son **personajes positivos** para el narrador y para los lectores. A diferencia de los discípulos, ellas están presentes en la crucifixión de Jesús. Su relevancia sólo se hace visible en la continuación del relato (27,61; 28,1-10). Ellas representan, ocultas aún en la oscuridad de la cruz, el **comienzo de una historia de la acción de Dios** que en la mañana de Pascua aparecerá a la luz del día. En este sentido son portadoras de la esperanza de Dios.

#### **f.- Sepultura de Jesús (27,57-61)**

Aparece un nuevo personaje: José de Arimatea, hombre rico y discípulo de Jesús. Los datos personales difieren de los de Marcos: José ya no es miembro del sanedrín. El abismo entre los adeptos de Jesús y los dirigentes judíos es tan grande en tiempo de Mateo, que éste no puede imaginar a un miembro del sanedrín simpatizante de Jesús. José es un verdadero discípulo, uno que no claudicó. Cede a Jesús su propio sepulcro, es decir, algo de lo más importante que una persona puede poseer, según la sensibilidad antigua.

Ningún relato habla del lavado del cuerpo de Jesús, como era costumbre, ni tampoco de ungir o aromatizar, después de haberlo anticipado una mujer desconocida en Betania (26,12). Sin embargo es importante para la tradición la **envoltura** del cuerpo de Jesús, quizá para velar, por pudor, la desnudez de Jesús. La losa con la que se cierra el sepulcro será importante para la continuación del relato. José de Arimatea se marcha y desaparece del relato. Atrás quedan dos de las tres mujeres que el evangelista había mencionado ya en los vv. 55-56: María Magdalena y la «otra María», madre de Santiago y de José. ¿Por qué menciona entonces el evangelista a las mujeres? Se limita a decir de ellas que estaban sentadas frente al sepulcro. El narrador enfoca, así, el pensamiento de los lectores que ya conocen la historia a la mañana de Pascua. Sólo entonces se manifestará lo importantes que son estas dos mujeres para la historia que Dios se propone hacer con Jesús. **Una historia que también había comenzado con una mujer.**

### **IV.- EL RELATO DE LA PASIÓN EN LUCAS (Lc 22,1-23,56)**

#### **1.- El complot satánico (22,1-6)**

Los vv. 1-6 describen un encuentro, un diálogo y un acuerdo. Lucas menciona el proyecto de los jefes del pueblo, Judas se aleja del Maestro y se separa del grupo de los Doce, y se pone de acuerdo con sus nuevos interlocutores. Lucas **indica dos veces**

el proyecto y el modo «en que éste debe ser ejecutado» (vv. 2 y 4). El diálogo culmina en un contrato que llena de alegría a una parte, los dirigentes de Israel, y compromete a la otra, Judas. Las partes están de acuerdo en poner las manos sobre «él» (**el nombre de Jesús no aparece**, por pudor del evangelista o porque los conjurados lo mantienen en secreto); queda encontrar la ocasión. El relato progresa: se pasa del «buscaban» (los sumos sacerdotes y los escribas [v. 2]) al «buscaba», de Judas (v. 6): del proyecto general a su ejecución particular. El motor del relato no es la providencia divina ni la voluntad humana. Depende -Lucas lo dice explícitamente- de una intervención de Satanás que invade a Judas (v. 3). Este versículo se halla en **el centro**: una encrucijada diabólica de caminos; entre las intenciones de los jefes (vv. 1-2) y el compromiso del traidor (vv. 4-6).

En los orígenes, la Pascua y la fiesta de los Ázimos eran dos celebraciones anuales distintas. La primera -que se celebraba durante un solo día el 14 de Nisán, en el primer mes del año- era seguida inmediatamente por la segunda, que duraba una semana. La primera, marcada por la comida pascual, recordaba la liberación del poder del Faraón, más particularmente la noche decisiva en la que los primogénitos de Egipto fueron aniquilados y los primogénitos de Israel, perdonados, literalmente «pasados por alto», «ignorados» por el ángel exterminador. La segunda celebraba también el éxodo, más particularmente la falta de pan horneado con levadura durante la travesía del desierto. Ambas recordaban **la iniciativa salvífica de Dios** respecto a su pueblo. Puesto que iban una detrás de otra, fueron a menudo confundidas designándolas con una sola palabra. En todo caso, Lucas las confunde. Que la pasión de Jesús tuviera lugar en tiempo de la Pascua reposa sobre bases históricas sólidas; incluso la tradición judía guardó la memoria de ello (cf. la *baraita* Sanedrín 43a [una *baraita* representa una tradición antigua que se quedó fuera de la Misná, pero fue recogida en el Talmud] que declara que Jesús era un mago que fue colgado en vísperas de la Pascua). Ciertos cristianos, los «cuartodecimanos», exigían incluso que la fiesta cristiana coincidiera con la Pascua judía y que se celebrara el 14 de Nisán.

Lucas escoge el vocabulario de la posesión, lo que otorga más fuerza al acontecimiento: Satanás entra literalmente en la persona de Judas. El destino de Jesús se convierte en objeto de una disputa entre el Diablo y Dios. Al final del enfrentamiento en el desierto, Satanás hubo de abandonar la partida (4,1-13), pero no renunció a sus proyectos. Pero la irrupción del Diablo no parece eliminar la responsabilidad de Judas. Es terrible el «alejarse» del v. 4: Judas se aleja de Jesús y de los Doce. Hay que distinguir entre «entregar» y «traicionar». Aunque el acto de Judas consiste en una traición y el Iscariote ha sido ya designado en 6,16 como un futuro «traidor», el verbo utilizado aquí dos veces (vv. 4 y 6) es *parádomi*, que significa «entregar», «devolver», «transmitir» (*parádomis* es la «tradición»). «Traicionar» se dice *prodídomi* (cuyo primer sentido significa «dar de antemano», «distribuir»). Judas entregaba a Jesús por medio de una traición; Lucas nos lo entrega por medio de una tradición.

## 2.- La preparación de la Pascua (22,7-14)

Mientras las fuerzas hostiles dominaban la escena precedente (22,1-6), ahora (vv. 7-14) los elementos favorables, Jesús y los suyos, están en el centro del cuadro. Aunque no sea nombrado, Jesús es ahora el **maestro** del saber y del poder. Lo que sabe y

organiza tiene relación con la fiesta judía de la Pascua. La obligación mencionada en el v. 7 (*edei*, «se debía», «era preciso») está cumplida en el v. 14 («se sentó a la mesa y los apóstoles con él»). Se distinguen tres niveles. Primero, el de la religión, el de la Escritura o el del Dios, que estableció la celebración litúrgica de Pascua (vv. 7 y 14). Existe luego el nivel de Jesús que permite el ejercicio de la religión (vv. 8 y 10-12). Está finalmente el nivel de la comunidad, la cual, por su pregunta, su escucha y su obediencia, realiza el proyecto del Maestro y responde de este modo a lo que Dios espera (vv. 9 y 13). **Destaca la densidad del vocabulario:** cuatro veces se menciona la Pascua y otras cuatro, el verbo «preparar». Lucas indica los nombres de los enviados: Pedro y Juan, cuya actividad común aparece confirmada por el libro de los Hechos (Hch 3,1.11; 4,13.19; 8,14). Por otro lado, tal como le ocurre algunas veces (cf. 6,13 y 9,10), designa ya a los Doce como los «apóstoles» (v. 14).

Lucas, como los demás evangelistas, habla de comer la Pascua, pero no señala nunca explícitamente el cordero, ni su inmolación. ¿Es para evocar mejor que la Cena es una comida totalmente nueva? Lucas da el nombre de los dos enviados: ¿escoge a Pedro y Juan, futuros portavoces de la iglesia de Jerusalén, para subrayar la importancia de la tarea o, al contrario, para indicar que la autoridad apostólica se ejercita en las labores más modestas? Es difícil decidir. La respuesta de Jesús a los discípulos (vv. 10-12) constituye el corazón del episodio. Menciona sólo realidades humanas, pero lo hace con una precisión tal que prepara el encuentro milagroso, el sincronismo providencial. Los discípulos encuentran todo como había anunciado el Maestro. Este episodio tiene una función particular: mostrar que **Jesús dominaba su destino** y se preocupaba de respetar la religión de su pueblo en el momento en el que otros, los dirigentes judíos, olvidaban los principios con motivo del complot que iniciaban.

### 3.- La cena entre la Pascua y el Reino (22,15-20)

La Pascua no se narra apenas. Lo que cuenta es **lo imprevisto**, que se desarrolla durante la rutina litúrgica. Todo lo inesperado pertenece a Jesús que crea el acontecimiento por la palabra y por el gesto. En el v. 15, el Maestro se dirige a sus discípulos («les dijo»). En los vv. 16 y 18 se lee dos veces «os digo, en efecto». En los vv. 17, 19 y 20 se dirige a ellos otras tres veces («dijo»; «diciendo»). A esta **abundancia verbal** responde una **economía de gestos**: Jesús toma la copa en el v. 17; toma el pan, lo parte y lo distribuye en el v. 19. En estos versículos hay tres ejes que se cruzan: el del tiempo, el de las personas y el de los elementos: a) Jesús está entre esta Pascua y su pasión inminente (v. 15); entre el ahora y el reino de Dios (vv. 16.18); b) Tres versículos tratan de la suerte de Jesús (vv. 15, 16 y 18). Tres, de la suerte de los discípulos (vv. 17, 19 y 20). Tres se refieren al alimento (vv. 15, 16 y 19). Tres, a la bebida (vv. 17, 18 y 20). Un versículo emplea el presente puntual (v. 15); dos, el futuro último (vv. 16 y 18), tres, el tiempo intermedio, un presente duradero (vv. 17, 19 y 20).

Es excepcional en los evangelios que Jesús exprese sus deseos. Aquí lo hace de una manera descubierta y apoyada por medio de una **fórmula semítica** que repite el verbo (*epithymeo*) y un sustantivo de la misma raíz (*epithymia*). Dos veces, en los v. 16 y 18, Jesús subraya su abstinencia que será debida a su ausencia. Estos subjuntivos aoristos con doble negación son **fórmulas fuertes**, son casi juramentos o conjuros. El v. 16 añade una precisión: la Pascua de hoy tiene su valor, pero todavía no ha alcanzado

su plenitud. Aunque querida por Dios desde el tiempo del Éxodo, y respetada por Jesús, la Pascua no deja de ser un rito humano, un signo que señala hacia una realidad esperada, una celebración imperfecta en espera de su cumplimiento. Sin decir a cuál de las cuatro copas de la Pascua judía se refiere, Jesús afirma tanto en el v. 18 como en el 16 que estará ausente a partir de su muerte y hasta la llegada del Reino. Insertado entre estas dos proyecciones hacia el futuro (vv. 16 y 18), el v. 17 menciona un gesto profético de Jesús acompañado por una palabra imperativa. Lo que él hace en este momento, tendrán que hacerlo los discípulos, se sobreentiende que desde ahora hasta la irrupción del reino de Dios: tomar una copa y compartirla. ¿Por qué? Para sentirse **solidarios** (nótese el «entre vosotros»), para paliar la ausencia de Jesús (el «yo» de Jesús desaparece de la frase) y para esperar el futuro animados por la virtud simbólica y festiva del vino. Los vv. 16-18 atestiguan que la eucaristía de los primeros cristianos no fue sólo un memorial de la muerte de Jesús, sino también una **anticipación alegre** del fin. La yuxtaposición de estos dos aspectos en Lc 22,15-20 indica que cohabitaban los dos en tiempos del evangelista.

VV. 19-20: Los lectores del evangelio de Lucas recordarán el relato de la multiplicación de los panes, pero el asombro viene con la frase: «Esto es mi cuerpo que es entregado por vosotros». El vocablo «esto» sólo puede referirse al pan. El pan corresponde al cuerpo, representa el cuerpo, es «mi cuerpo». Ninguna de las comidas judías que conocemos contiene una fórmula análoga a esta. La atmósfera es pascual, pero lo que aquí ocurre es algo diferente a la Pascua. El evangelista estima que en la Cena el pan recuerda el gesto de Jesús y representa la presencia de Cristo. Este cuerpo de Cristo que Lucas imagina resucitado, lo concibe asimismo como crucificado. Aunque el pan, incluso fraccionado, evoca muy poco una muerte violenta, se reparte entre los participantes como el cuerpo de Jesús que «fue entregado por vosotros». La muerte de Jesús puede ser considerada desde diversos ángulos: desde uno, esta muerte corresponde al apogeo de la malicia de los hombres; desde otro, representa la realización del designio redentor de Dios. Lucas se muestra reservado respecto al valor expiatorio de la muerte de Jesús. Teme que desmovilice a los creyentes y los transforme en beneficiarios irresponsables de una gracia barata. No duda, sin embargo, en admitir la tradición bíblica del sufrimiento expiatorio del justo sufriente. En el contexto de la pasión de Jesús lo admite. Mientras que la tradición precedente (vv. 15-18) situaba el presente de los discípulos frente al futuro del Reino, esta tradición (vv. 19-20) les recuerda el pasado de la pasión. La anámnesis es tan necesaria como la prolepsis. «Esto» -de lo que es preciso acordarse (v. 19c), es sin duda más amplio que el «esto» de la frase «esto es mi cuerpo» (v. 19b), pues engloba la cena entera y no únicamente el pan. El recuerdo no es la memoria nostálgica y melancólica de un pasado ya ocurrido, sino -según la concepción judía del recuerdo activo de la historia de la salvación- la actualización de los beneficios divinos. Por el rito, dice Lucas en su relato, la pasión de Jesús se vuelve presente en su componente salvífico. El v. 20, que Lucas separa del 19 por una cena, repite la misma verdad mencionando la copa. ¿Qué cena se interpuso entre los dos? ¿La de Pascua? La presencia de las palabras «después de haber cenado» está dictada por la tradición litúrgica que influye sobre la narración. En tiempos de Lucas, los primeros cristianos son conscientes de ser el pueblo del final de los tiempos e hicieron suya la profecía de Jeremías sobre la nueva alianza. Entendieron la muerte de su Señor como una expiación (v. 19) y como un sacrificio de alianza (v. 20). No

son, pues, solamente los espectadores de un final; son también los participantes de un principio. Gramaticalmente, la construcción del v. 20 se parece a la del v. 19, pero los elementos que la constituyen son más voluminosos: al «esto» del v. 19 responde «esta copa» del v. 20; a «mi cuerpo entregado por vosotros» corresponde «la nueva alianza en mi sangre, vertida por vosotros». Esta última fórmula no sólo resulta pesada, sino también torpe: las palabras «vertida por vosotros», que evocan la sangre, están en género neutro, como la palabra «sangre» es también neutra en griego, pero están en nominativo o en acusativo, mientras que la palabra «sangre» está en dativo («en mi sangre»). La «transgresión» comenzaba por la gramática. Digamos que la novedad cristiana comienza con la **subversión del orden gramatical**. El Jesús lucano, una vez más, practica la comensalidad con sus discípulos. Como ocurre a menudo, propone en el curso de una comida una enseñanza no sin relación con el alimento: aquí es la institución de la Cena insertada en la última comida; el futuro litúrgico está enraizado así en el acontecimiento histórico. El resultado narrativo, que influye en los lectores y en su pensamiento teológico, es de una gran riqueza: concierne al sentido de acontecimientos inesperados como la muerte brutal de Jesús; al vacío dejado por la ausencia del Maestro; a la comunión de los discípulos que hacen bien en apoyarse entre sí; a la demarcación entre los del interior y los del exterior; a la participación en bienes espirituales y escatológicos.

#### **4.- La última conversación (22,21-38)**

La muerte confiere siempre un valor y una autoridad indiscutibles a las últimas palabras de un ser humano. No es posible determinar rigurosamente el género preciso de esta perícopa, ni enumerar los elementos indispensables que la componen. El NT contiene diversos discursos de adiós, cuyos ejemplos más célebres son el de Jesús en el evangelio de Juan (Jn 13-17) y el de Pablo en el libro de los Hechos (Hch 20,18-35). Pero las diferencias con este texto de Hechos son más que notorias: el tono del último discurso de Jesús en Lc 22,14-38 es totalmente diferente. Si hay unos acusados, son los discípulos y no el Maestro: Judas por supuesto (vv. 21-23), todos los discípulos luego (vv. 24-27), Pedro finalmente (vv. 31-34). A diferencia de Hch 20, Lc 22 no contiene ningún recuerdo del ministerio de Jesús, ni especula con la muerte que le amenaza. La mirada se dirige casi exclusivamente a los discípulos. Para Judas se trata de un fracaso culpable, cuya necesidad «económica» está asegurada por la presciencia divina (vv. 21-23). Para los discípulos el futuro se abre hacia un tipo especial de autoridad, a saber hacia lo inverso del poder: el servicio (vv. 24-27). Para Pedro se trata de un trayecto hecho de altos y bajos, de un rodeo y un retorno, finalmente de una conversión y de un consuelo que hay que ofrecer (vv. 31-34). En última instancia, alternando lo particular y lo general, hay una reflexión enigmática -sobre las dos espadas- dirigida a todos (vv. 35-38). Los exegetas hablan con razón de «despedida», pero se equivocan si piensan en un «discurso» de adiós. Se trata más bien de una **última conversación**. Aunque Jesús la conduce con mano maestra, los Doce intervienen repetidas veces (vv. 23.33.35c.38a). Tal presentación corresponde a **un diálogo**. Esta conversación tiene su ritmo y sus temas: aborda en primer lugar el futuro inmediato, la suerte final de Jesús (vv. 21-23); luego descubre el futuro eclesial de los discípulos (vv. 24-27) antes de abrirles un horizonte escatológico (vv. 28-30). Finalmente, la mirada se acerca de nuevo al presente, tiempo de la misión apostólica (vv. 31-34 y 35-38).

Como en los vv. 4.6, en los vv. 21 y 22 se utiliza el verbo «entregar» (*paradidomi*). Esta entrega -llamada a convertirse en «tradición»- cuenta más que la «traición» (*prodidomi*). La «mano» es una metonimia por la persona junto con su voluntad activa. La mano puede salvar, pero también conducir a la muerte. Judas, cuyo nombre se omite, forma parte del grupo; más aún, tiene un lazo personal con su jefe, «conmigo» (v. 21). Para los antiguos, y para los modernos, la comensalidad («en la mesa») expresa lazos sociales y afectivos, establecidos o previstos. El evangelista está de acuerdo con los primeros defensores de Dios en decir que esta suerte del Mesías corresponde al plan divino. Para Lucas, sin que dé cuenta de ello de modo reflexivo, **la mano de Judas y la de Dios están asociadas**. El proyecto de uno se ha encarnado en el complot del otro. Los paralelos de Marcos y Mateo dan cuenta de este carácter haciendo una referencia a la Escritura (Mc 14,21 y Mt 26,24). Lucas por su parte no tardará en citarla (v. 37). Al igual que la crucifixión, la traición tiene dos aspectos: la cara positiva, una bienaventuranza que corresponde al plan de Dios (en razón, sin duda alguna, del fruto salvífico que proporciona esta muerte); y la negativa, la maldición que corresponde al complot humano. A cada cara está pegado un ser humano: el «Hijo del hombre» y el «ser humano», la persona de Judas.

El episodio que sigue (vv. 24-27) corresponde bien a una *filoneikía*, una «disputa», aunque el primer sentido de la palabra era «deseo de victoria». El término está bien escogido. A diferencia del paralelo sinóptico (Mc 10,35-45), nada indica aquí que Santiago y Juan (¡o su madre, Mt 20,20!) estén en el origen de la crisis. La tensión surge entre los discípulos, como dice este texto impreciso. Después de la indicación del peor (vv. 24-25), viene la reivindicación del mejor (vv. 26-27). El comparativo «mayor», «mejor», aparece aquí como superlativo para designar **el mejor de todos**, el «mayor», «más importante», «más fuerte». Muchos han pretendido no ver crítica alguna al poder político en el v. 25, pero es evidente. Lucas no es más preciso cuando redacta la elipse siguiente: ¿se trata de un indicativo: «pero vosotros no sois así», o de un imperativo: «no seáis así»? Hay que mantener **la ambigüedad** del texto que describe una situación e impone una actitud. La comunidad cristiana **no aplica los criterios** de la sociedad política, y no debe aplicarlos. Subvirtiendo el sistema humano de la autoridad y del ejercicio del poder, el Jesús de Lucas exige al que está arriba que **descienda** sin protestar. Jesús no impone ahora lo inverso: sólo será efectivo en el Reino (vv. 28-30). Allí, los más humildes dominarán y juzgarán a Israel. Por el momento, aquí abajo, en la Iglesia, domina el modelo cristológico: «Pero yo, en medio de vosotros, soy como el que sirve» (v. 27b). Y para que esto quede claro, puesto que el marco es el de una comida, se distingue entre el que tiene un sitio en la mesa (el invitado sentado a la mesa) y el servidor activo (Lucas prefiere dos veces *ho diakonon*, «el que sirve», a *ho diakonos*, «el servidor»), porque sabe que hay unos siervos inactivos e incompetentes, Lc 12,45-46). Esta **crisología del siervo** irradia sobre la vida eclesial. Jesús ha recurrido a la imagen del «siervo» repetidas veces, Lc 12,35-40.41-46.47-48; 17,7-10. Hay en Lucas una atención continua a Cristo, que se ofrece como modelo a su Iglesia y, sobre todo, a los responsables de ésta.

En el contexto de la traición de Judas y de la negación de Pedro, **desentona** la afirmación de **la solidaridad de los discípulos** (vv. 28-30). A la Iglesia ahora en servicio (vv. 26-27) promete Jesús un reino y anuncia un banquete (vv. 29-30). A la perseverancia

de los discípulos responde la oferta permanente del Hijo. Como ocurre a menudo, el Reino es concebido como un banquete, anticipado y simbolizado por las comidas de Jesús con sus discípulos o con los pecadores (5,29-32; 7,34-35; 15,2; 19,5-7; 22,14). La expresión «a mi mesa» conecta otra vez este futuro del Reino con el presente de la Cena (v. 21).

Vv. 31-34: Jesús se dirige a uno de los Doce, el que lleva un antiguo nombre semítico, Simón, que el lector conoce desde la pesca milagrosa (5,4.5.8.10) y la llamada de Jesús a los apóstoles (6,14). Desde el principio, Lucas ha indicado a sus lectores que Simón llevaba otro nombre, un nombre nuevo, «Pedro» (5,8), que había recibido de Jesús (6,14). Simón Pedro es interpelado por Jesús, y lo es como responsable o/y representante de los Doce. Los lectores se acordarán de que, en el momento de la transfiguración, Lucas presentó ya a «Pedro y a los que estaban con él» (9,32), y descubrirán también en el libro de los Hechos el papel predominante de Pedro. Satanás vuelve a estar particularmente activo al final del Evangelio. Se ha introducido en Judas (22,3), y aquí reivindicada a los discípulos. Satanás reclama los discípulos, sin duda a Dios, para hacerles sufrir **la prueba de la criba**. Este «cribado» puede ser entendido de dos maneras: la acción de pasar el grano a través de un tamiz que retiene los desechos más gruesos, o, por el contrario, retener el grano y dejar pasar la paja y otras impurezas. Lucas ha utilizado ya una metáfora del mismo tipo en la presentación de Juan Bautista (3,17). El trigo tiene una connotación positiva sobre lo que conviene a los discípulos y amigos de Jesús. Pero, sin ir tan lejos como la metáfora del grano que muere (Jn 12,24), la comparación menciona una prueba en la que uno puede resultar vencido. Puesto que un versículo precedente (v. 28) ha afirmado ya la victoria duradera conseguida por los discípulos durante el ministerio de Jesús, la prueba en cuestión concierne sin duda a la actitud de los allegados de Jesús durante la pasión de su Maestro. Los evangelistas están divididos a este propósito: Marcos y Mateo no tienen inconveniente en describirlos como cobardes y desertores (Mt 26,31//Mc 14,27; Mt 26,56//Mc 14,50). Lucas tiende a tratarlos mejor siendo más discreto. La figura de Pedro representa a la humanidad: la antropología subyacente dibuja la caída y su puesta en pie. Sin fácil consuelo, pinta a hombres y mujeres en una existencia tensa, amenazada por un mal activo, pero liberada por una fe sometida a riesgos. Según Lucas, la operación doble de Satanás y de Cristo no encarrila la vida en un determinismo que sirva de disculpa. Se mantiene la **responsabilidad humana**, pero puede regocijarse con el sostén de Dios y de su Mesías («volviéndose» Jesús hacia Pedro, participio del verbo que está también presente en Pedro, «una vez vuelto» [«convertido»] del v. 22). Pero Simón Pedro no es solamente el representante de los humanos, sino también el principal responsable de la comunidad. La idea del primado queda en precario por el término «hermanos» que rechaza la imagen paternal de la autoridad jerárquica. Para Lucas, la comunidad cristiana no sobrevive sin responsables. Pero estos ministros, que no son anteriores a la comunidad y expresan su autoridad en el servicio (22,26-27), no constituyen un cuerpo distinto al pueblo de la Iglesia. Pedro es aquí el hermano responsable y será en la Iglesia de Jerusalén el dirigente, junto a otros. El término «hermano» y la ausencia de «hermana» se explican por la presencia de los Doce. Corresponden también a las costumbres de la época que, por desgracia, silencian a menudo la presencia de mujeres. Sin embargo, no está prohibido en la interpretación dar un valor inclusivo al término, es decir, «hermanos y hermanas». El verbo «fortalecer», «confirmar», pertenece



al vocabulario característico de la ética eclesial. En un tiempo en el que la vida de la fe está amenazada por la duración y el cansancio que la acompañan, por las amenazas del interior que quebrantan las energías creyentes y por las presiones del exterior que ponen en tela de juicio la identidad cristiana, hay que esforzarse por resistir los golpes. Entonces la responsabilidad de los dirigentes es consolar, animar y fortalecer.

La transición de los vv. 31-32 a 33-34 es brusca, pese a que en los dos párrafos Jesús dialoga sólo con Simón Pedro. Lucas cita en primer lugar una arrogante sentencia de Pedro. El diagnóstico erróneo de Pedro es rectificado enérgicamente por Jesús, que menciona el canto del gallo. Es un programa muy bello, muy cristiano, el dibujado por Pedro: «estar presto» es para Lucas una virtud cristiana (cf. 12,40), más aún cuando va acompañada de un toque cristológico: «contigo». Tribulación y martirio (aquí «prisión» y «muerte») constituyen el lote del apóstol, y luego del evangelista y de los fieles. No habrá que esperar mucho tiempo para asistir al derrumbamiento de los bellos sueños de Pedro. El «hoy», que puede significar en Lucas la actualización de la salvación (4,21), se hace aquí la cifra inexorable que marca la fecha de la caída.

Vv. 35-38: El diálogo continúa y la conversación vuelve a ser general. Lucas sugiere una vez más la virtud de Jesús: en lugar de preocuparse de sí en esta hora que le concierne, el Maestro se interesa por sus discípulos. Es su futuro profesional, podríamos decir, y no personal lo que atrae su atención. Las órdenes terminantes de Jesús dibujan un futuro menos pastoral que misionero, ya que contemplan los viajes de unos predicadores itinerantes y tienen en cuenta los peligros que las grandes caminatas pondrán bajo los pies de los más humildes. En toda circunstancia es importante el equipo. La mejor formación como la mejor intención no bastan. Lucas es el que más se preocupa por los utensilios indispensables para la tarea. El Dios de Lucas necesita de los humanos; no tiene otras manos que las de los suyos. Y los humanos no predicán el Evangelio de manera desencarnada: son carne y hueso, por lo que necesitan alforjas para sus desplazamientos, alimento para sus comidas y hasta espadas para rechazar a los bandoleros. El evangelista, atento al tiempo, distingue los períodos, uno de paz y otro de guerra. Lo que afirman los vv. 35-38 es que, a tiempos diferentes, equipamientos diferentes. Mientras Jesús vivía, los discípulos fueron protegidos por la presencia de su Maestro. El equipamiento que Jesús autorizaba entonces estaba reducido al mínimo. Pero después de Pascua, cuando el Señor sea elevado al cielo, se procederá de otro modo. Entonces comenzarán las cosas serias. Los riesgos serán reales y un equipamiento de rigor se tornará indispensable. Estos cuatro versículos enigmáticos tienen también su claridad. Lucas abre en ellos, por una vez, una ventana a su concepción de la historia. Lo que valía en tiempos del Jesús histórico no podrá aplicarse tal cual en tiempos del Cristo resucitado: los exegetas modernos se equivocan al asombrarse de las diferencias éticas y eclesiales que perciben entre el Evangelio y los Hechos. Lucas no es Marcos, ni Juan: el evangelio lucano es, en primer lugar, referencia; accesoriamente, transparencia. Hay que tomar las disposiciones necesarias para este tiempo duro que es el tiempo de la Iglesia. Si no se carecía de nada durante la presencia de Jesús (v. 35), se corre el peligro de carecer de todo en su ausencia. Hay, pues, que proveerse de lo mínimo indispensable. La espada se vuelve necesaria. Los discípulos presentan entonces dos espadas. ¿Hacen bien? ¿Se equivocan? ¿Qué quiere decir el Jesús de Lucas cuando concluye: «Esto basta»? ¿Quiere sugerir que van por mal camino tomando la palabra «espada» al pie de la letra, o que

efectivamente dos espadas bastarán para el grupo? Una página más abajo, uno de los discípulos corta la oreja de un asaltante al que Jesús cura en seguida. Si el episodio de las dos espadas se refiere al pasado (Lc 10), recibe también alguna iluminación del futuro (22,49-51). En el v. 49, los discípulos plantean a Jesús la cuestión **del recurso a la fuerza**. El discípulo impetuoso no espera la respuesta de Jesús para intervenir manu militari. Que Jesús recomponga la oreja cortada constituye la respuesta, ciertamente no verbal pero muy visible, a la pregunta de los discípulos: en todo caso, para esta hora de la Pasión, no es cuestión de recurrir a la fuerza, ni hablar de desenvainar su espada. Después de la resurrección, será sin duda lo mismo: no se indica que algún misionero cristiano haya portado un arma o sacado su espada de la vaina. El enigma de «esto basta» se disuelve en el milagro de la oreja salvada. Al invitar a sus discípulos a «comprar una espada», el Jesús lucano recurría a una «manera de hablar». Entonces, la frase «esto basta» interrumpe un discurso discipular que descarrila.

### 5.- La última oración de Jesús (22,39-46)

La unidad literaria está hábilmente conectada al texto precedente: he aquí la última noche después de la última comida; he aquí la noche en el exterior después de la tarde pasada en el interior. Los vv. 39-46 se relacionan también con lo que sigue: forman la preparación para la prueba. Como el relato de las tentaciones (4,1-13) precedía al ministerio público, la vida de Jesús, así el relato del Monte de los Olivos precede el martirio, la muerte de Jesús. La escena ha sido construida con arte: una composición quiástica muestra una problemática doble, subsumida en la categoría de la oración, la que toca a los discípulos y la que concierne a Jesús. Los vv. 39-40a aseguran la transición literaria y señalan el cambio de lugar. El v. 40b, así como el 46, contiene la orden terminante de Jesús a sus discípulos: los dos determinan la perícopa y constituyen una inclusión. Los vv. 41-44 se refieren a Jesús en su diálogo con Dios. El primero de estos versículos precisa el movimiento y el gesto de Jesús. El segundo presenta la palabra prudente (cf. las dos restricciones, «si», y «pero»: v. 42) y audaz (una orden dada a Dios, en imperativo), del Hijo a su Padre. El tercero recurre al vocabulario de las epifanías para marcar la respuesta divina. El cuarto, de un carácter humano que ha servido de escándalo, subraya de manera narrativa que la respuesta de arriba no fue literalmente una acogida favorable. El v. 45 hace de contrapartida al 41.

V. 40: Jesús se propone velar y dedicar la noche a la oración. Como saben ya los lectores, Jesús reza en cada momento importante de su vida (cf. 3,21; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 23,34). Esta oración de Jesús (vv. 41-45) queda encuadrada aquí por una invitación dirigida dos veces a sus discípulos (vv. 40 y 46). Esta doble invitación actualiza la petición del Padre Nuestro «Y no nos induzcas a la tentación» (11,4). Figuran «prueba» y «tentación». No sabemos al principio si lo que va a ocurrir es una «prueba» que se supera, o una «tentación» en la que se sucumbe. La oración no evita la «prueba» -el caso de Jesús va a probarlo-, pero implora al Dios que es capaz de impedir que ésta se convierta en una «tentación» irresistible.

V. 41: Una vez más, Lucas subraya la dignidad de Jesús con una expresión enfática que J. Jeremias consideró cristológica: *kai autós*, «y él». Jesús se retira del grupo de sus discípulos la distancia de «un tiro de piedra». Los exegetas que desean salvar la autenticidad de las palabras de Jesús estiman que con esta observación Lucas insiste en la

proximidad. Los exegetas que no tienen interés en ello consideran que esta distancia es demasiada como para permitir la audición. Los discípulos, según Lucas, pudieron ver a Jesús arrodillarse y rezar. La postura subraya aquí la intensidad de la súplica y la humildad del orante. Era corriente no para la oración a Dios o a los dioses, sino en las súplicas a soberanos y señores. Cuando se siente a Dios como Señor, las rodillas se doblan ante él.

V. 42: Jesús se dirige a Dios como a un padre, como a su Padre, y acepta el riesgo de suplicar. La «copa» es una metáfora conocida, y sin embargo ambigua: ¿castigo, destino, muerte? El sentido de «castigo» apenas es verosímil, porque el Jesús lucano jamás da la impresión de ser culpable. «Destino» insiste demasiado en la duración, pero aquí se está en vísperas de un acontecimiento breve y único. El «sufrimiento», o la «muerte», se impone, porque implica una violencia injusta cuando un hombre es todavía joven. Ningún ser humano lleno de proyectos y de deseos desea desaparecer. Desde siempre existe un miedo generalizado a la muerte. Así pues, Jesús muestra aquí sin equívoco alguno su pertenencia a la raza de los mortales. Jesús se muestra también responsable y deseoso de armonizar su deseo con el de la divinidad. Lucas insiste más que Marcos o Mateo en esta obediencia filial. Nada nos lleva a creer que el Jesús de Lucas tuviera aquí un conocimiento sobrehumano.

V. 43: Un ángel se aparece a Jesús. Aparece (*ófthe*) como Dios pudo presentarse a Abrahán en Ur de Caldea (Hch 7,2) o a Moisés en el Sinaí. Hay otros ángeles que son enviados por Dios, uno a Zacarías (el mismo verbo *ófthe*); otro, a María (*apestá-le*, «fue enviado», 1,26); otros (llamados *ándres*, «hombres», 24,4) a las mujeres que habían acudido a la tumba; otro finalmente a Pedro en prisión (*epéste*, «se presentó», «sobrevino», Hch 12,7). El ángel no da mensaje alguno, sino que comunica fuerza. El ángel devuelve la fuerza a Jesús: *eniskhyon* (el participio presente señala que esta transferencia de energía precisó de un cierto tiempo).

V. 44: Esperaríamos un orden inverso: la agonía humana primero; el consuelo divino después. La vida no está hecha de tales finales felices (*happy ends*). El ángel del huerto de los Olivos no es un *angelus ex maquina*. La presencia de Dios es real, pero no borra el combate con una goma. Se discute sobre el sentido de *agonía*. La palabra puede ser traducida por «desamparo interior», «angustia», con los diversos grados de intensidad que estos términos pueden implicar. El vocabulario se vuelve preciso sin que resulte necesario descubrir ahí la mano de un médico. El término *hidrós* designa el sudor. Los antiguos conocían el fenómeno excepcional de un sudor que se tiñe de sangre. Aristóteles sabe de la existencia de **la hematomidrosis**. La palabra *thrómbos* puede tener dos sentidos: cuajarón y gota. Sean gotas o cuajarones, este sudor de sangre cae a tierra. La ayuda «del cielo» (v. 43) no elimina la humanidad que retorna «a la tierra» (v. 44).

V. 45-46: Sólo los cuajarones o las gotas son los que caen a tierra. Jesús se incorpora y se entrega. La fuerza proporcionada por el ángel ha hecho su efecto. Reúne a sus discípulos y tiene la mala sorpresa de encontrarlos adormecidos. Pero Lucas los excusa; están adormecidos «de tristeza». La palabra *lype* expresa aquí la «pena», «desconsuelo», «tristeza» o «aflicción». Jesús les prohíbe toda conmiseración. Es preciso que se pongan de pie como él, que hagan frente a las circunstancias por medio de esta oración que fueron incapaces de pronunciar, pero que él estuvo en condiciones de presentar a su

Padre. La unidad literaria se termina con esta inclusión (el v. 46 recuerda al 40) y con esta invitación.

## 6.- El prendimiento de Jesús (22,47-53)

La detención en sí está ausente. Lucas evita ostensiblemente el verbo *krateo*, «apoderarse por la fuerza», que Marcos utiliza en cuatro ocasiones (14,44.46.49.51). Sin embargo, este silencio no significa que los lectores deben **olvidar la amenaza** que pesa sobre Jesús. Por el contrario, todo la recuerda en estos versículos: el Hijo del hombre entregado (v. 48), la opción de la resistencia armada (v. 49), el espadazo en la oreja del servidor (v. 50), la presencia de armas y palos (v. 52) y la expresión «levantar los brazos contra mí» (v. 53). Estos recuerdos negativos forman el plano de fondo de una realidad positiva que se impone en el escenario: la autoridad de Jesús se manifiesta tres veces: a) Judas no tiene tiempo para dar su beso (v. 47) puesto que Jesús lo reprende (v. 48); b) los discípulos que dudan cómo proceder (v. 49), y luego el compañero de celo intempestivo (v. 50), son llamados al orden por medio de una palabra enigmática y un gesto curativo (v. 51); c) los adversarios, que han irrumpido en la escena, se ven humillados por una declaración de Jesús que descubre su cobardía y su malicia (vv. 52b-53). Lucas abrevia el final del episodio de manera drástica: escamotea la huida de los discípulos (cf. Mc 14,50), porque tiene una alta estima de los Doce y quiere reservarlos en Judea como testigos para el día de la resurrección (Lucas transformará la orden de Cristo, conservada por Marcos, de ir a reunirse con él en Galilea, Mc 16,7; cf. Lc 24,6). Omite también el episodio del joven desnudo (Mc 14,51-52), pues posiblemente no comprende su alcance. Según Lucas, **la atención** debe concentrarse en Jesús, que está amenazado, y no en sus discípulos. La unidad literaria concluye con un añadido que el paralelo de Marcos (Mc 14,48-49) ignora: «Pero ésta es vuestra hora, y el poder de las tinieblas» (v. 53b).

Vv. 47-48: El plan contra Jesús comienza a ejecutarse. El verbo *fileo* significa en primer lugar «amar», como se aman dos amigos (*filoi*). La palabra *filema* designa el «beso»; expresa aquí **el respeto** de un inferior hacia un superior, Judas quiere dar la impresión de que respeta y honra a su Maestro.

Vv. 49-51: Al emplear aquí el verbo *patasso* («herir», «golpear», «matar») de modo absoluto (sin complemento directo), añadiéndole la precisión «con la espada», el evangelista pone en boca de los apóstoles no una pregunta de alcance inmediato, sino una cuestión de carácter general. Se trata nada menos que de **la resistencia armada**. Lucas había dejado en la oscuridad e imprecisión el sentido, sin duda simbólico, del episodio de las dos espadas (22,36-38), pero ahora elimina aquí de la palabra «espada» todo valor metafórico y quiere que Jesús adopte una posición clara. El Maestro va a contradecir sin ambigüedad a su impulsivo discípulo y a enseñar a otros por la palabra y el gesto. La expresión *eate heos toutou* no era ambigua sin duda en opinión de Lucas. Es nuestro conocimiento limitado del griego de la época el que nos hace dudar. Los exegetas tampoco lo tienen claro: unos traducen: «¡Dejad (hacer) hasta este punto!» (lit., «hasta esto»), es decir, no impidáis el prendimiento, ni la pasión; otros ven ahí una orden doble: «¡Dejad [las cosas en el estado que están]! ¡Hasta ahí [pero no más lejos]!»; otros: «¡Dejadme ir hasta ahí [y curarlo]!». Queda muy claro que el Jesús de Lucas se disocia de sus discípulos, responde negativamente a su pregunta general y

repara milagrosamente el daño que el desgraciado discípulo había causado. Para Lucas, el milagro expresa la oposición de Jesús a toda resistencia armada.

Vv. 52-53: En el relato de la pasión, Marcos declara que la tropa viene «de parte de los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos» (Mc 14,43), mientras que Lucas, más cultivado literariamente, coloca directamente ante Jesús a los sumos sacerdotes, los oficiales del Templo y los ancianos. Entre las autoridades Lucas sustituye «los escribas» por los «oficiales del Templo». Si Marcos alude a la división tripartita del Sanedrín, Lucas piensa más en la organización del Templo y de la ciudad. Por otra parte, conviene precisar el sentido de la palabra *lestés*: no es un simple *kléptes*, un «ladrón» sin más (12,33.39). Se trata en realidad de un «bandido», que no vacila en recurrir a la violencia para alcanzar sus fines. El término había adquirido en tiempos de Lucas un significado particular: en boca del ocupante romano y de las autoridades judías favorables a la estabilidad política, designaba a aquellos que perturbaban el orden público, a los revolucionarios y terroristas.

Lucas asiste a lo que considera ser el triunfo del mal: «pero ésta es vuestra hora». No sólo los partidarios de Jesús deben dejar hacer («dejad [hacer]», v. 51); no sólo Jesús, que milagrosamente ha curado la oreja amputada manifestando así su poder sobrenatural, sino también **Dios mismo se retira**: deja el terreno a los adversarios, «pero ésta es vuestra hora». Y esta hora va a permitir la activación del contrapoder: la *exousía* tiene aquí el sentido de **poder** más que de **autoridad**; literalmente es lo que está permitido (*éxestin*), por tanto lo que Dios deja hacer. La simbología bíblica sitúa la luz del lado de Dios. El contrapoder se despliega, pues, por la noche. Lucas coloca a los que ejecutan la pasión de Jesús dentro de las tinieblas (*skótos*). Lucas cree que Satanás, que tentó a Jesús (4,1-13), reincide insinuándose en Judas (22,3), pasando a los discípulos por la criba (22,31) y entregando a Jesús a los poderosos de este mundo (v. 53). Así pues, la fuerza del pasaje reside en la luz que arroja sobre zonas de sombra. El texto se debilitaría si el fuego de la venganza respondiera a la violencia que se insinúa. El evangelista no puede más que constatar, y Jesús sólo puede sufrir. Dios mismo sólo puede dejar hacer. Verdaderamente es la hora de los otros, el poder de las tinieblas. Pero la hora pasará.

## 7.- La negación de Pedro y la escena de los ultrajes (22,54-65)

Los exegetas consideran el sintagma *kai autós*, «y él», como una expresión de cristología elevada. En cambio el acusativo *autón* («a él/lo») funciona a veces en Lucas como una señal de sumisión, de humillación, de cristología baja. Tres episodios sucesivos recurren a este pronombre en acusativo para manifestar hasta qué grado Jesús se convirtió en juguete de sus adversarios: en el v. 54, unos hombres «lo» detienen; en el v. 63 «lo» tienen cautivo; en el v. 1 del capítulo 23, «lo» conducen a Pilato. De sujeto, **Jesús pasa a ser objeto**. No obstante, al igual que lo fue durante el prendimiento (22,47-53), este *autón*, este complemento directo, permanece en un cierto nivel como sujeto, como el dueño del saber y de la presciencia (v. 61). Por el contrario, en esta misma hora Pedro se manifiesta como el que no sabe, como el que no quiere saber (vv. 57 y 60). La «negación de Pedro» responde a lo que se puede llamar las tres tentaciones de Pedro (por **simetría antitética** con las tres tentaciones de Jesús: 4,1-13). El canto del gallo confirma la profecía (v. 60), la mirada de Jesús provoca el recuerdo

(v. 61) y la toma de conciencia de Pedro abre el capítulo de la conversión, de la fe y de la misión (vv. 61-62).

Que Pedro «siga» es positivo, pero que lo haga «desde lejos» despierta la sospecha: si guarda esta distancia, ¿acaso no es porque tiene ya miedo? El adverbio sirve, por tanto, de marcador. No es indiferente que sea una «criada» la que se interesa por Pedro. Mientras que Jesús, confrontado con el sumo sacerdote, la autoridad más alta, no cede, Pedro se desestabiliza por la acción de un ser que para la época representaba la debilidad y la sumisión a la vez: mujer y sierva. A la mirada de esta *paidíske* responderá la mirada del *kyrios*, el Señor. El verbo *arnoumai* es fuerte. Significa «negar», «desaprobar», «rehusar», «renegar». La negación se opone a la confesión (*homologeó*) y designa la actitud del que se niega a poner su confianza en Dios y rechaza a los enviados a él destinados. La ruptura parece consumada. Pero la respuesta de Pedro no satisface al auditorio. Otro personaje reitera la afirmación de su compañera: «tú también eres (uno) de ellos». La réplica de Pedro varía en su forma, pero permanece idéntica en su fondo: «hombre, no lo soy». Una hora entera separa la segunda de la tercera intervención. Lucas -que ignora el interrogatorio y el proceso nocturno de Jesús- sugiere la espera del alba y prepara el canto del gallo. Por vez primera, un interlocutor de Pedro ofrece una explicación para sostener su opinión: «pues es también galileo». Lucas no nos dice en qué se basa esta afirmación (su habla, como Mateo, o su ropa). El Pedro de Lucas dice que no sabe de qué le hablan. Pedro persiste. Dos veces (vv. 57 y 60) clama que no sabe, que no conoce. ¡Cuántas negaciones! Tres *ouk*, «no» (vv. 57, 58 y 60) para una negación triple. Frente a ello, Jesús utiliza el último derecho que le queda: el de girar la cabeza y mirar a su discípulo. El evangelista no califica esta mirada. Todo lo que se puede decir es que, desinteresándose de sí, Jesús se preocupa de su discípulo. Lo que Lucas quiere señalar es el efecto inmediato que produce. En el momento en el que Jesús se vuelve hacia él, Pedro se torna también hacia su Señor, ya que «se acordó de la palabra del Señor». Se trata de algo más importante que de un movimiento físico, es una vuelta hacia el interior (cf. el «una vez vuelto», «una vez convertido», del v. 32). El apóstol aparece como el modelo del creyente. La negación expresa una opción rápida tomada en un momento de crisis, de un reflejo de autoprotección guiado más por el miedo que por el cálculo. A distancia y para el espectador, es producto de la cobardía, el egoísmo, la injusticia y la ingratitud. De cerca y para el interesado, nace del instinto de supervivencia frente a una situación marcada por la injusticia y la violencia. En este sentido, el arrepentimiento de Pedro tiene de notable que se produce cuando la violencia aún no ha alcanzado su cénit.

Los primeros ultrajes se inscriben en un marco judío: por sus gestos y sus palabras, los torturadores acusan a Jesús de no ser más que un falso profeta. Lucas utiliza el verbo *empaizo* (v. 63) que sugiere burlas más que torturas (cf. la palabra *pais*, «niño»). El juego consiste en que otro sea el objeto del juego. El entretenimiento degenera en crueldad. Son los verbos *paío* y *dero* los que señalan que las burlas son serias y que se acompañaban de golpes.

## **8.- La comparecencia de Jesús ante el Sanedrín (22,66-71)**

Lucas confiere solemnidad a la circunstancia: *presbyterion* significa «asamblea de los ancianos». Lucas sabe que los «ancianos» o «presbíteros» formaban uno de los tres

grupos que constituían el Sanedrín de Jerusalén. Como sabía también que otros dos grupos formaban parte de ese cuerpo y que uno de ellos había sido particularmente activo contra Jesús, añade «sumos sacerdotes y escribas». Había en tiempos de Jesús una autoridad constituida denominada *synedrion*, cuyo ámbito de prerrogativas permanece por desgracia oscuro. Parece haber tenido ciertos poderes políticos y judiciales. Los evangelios se ponen de acuerdo en un punto: que este consejo pudo reenviar a Jesús a Pilato para acusarlo ante él. El *titulus*, el letrero fijado en la cruz, atestigua que Pilato condenó a Jesús por un motivo político. El gobernador actuaba así con rigor contra lo que consideraba una amenaza contra el orden público y la autoridad romana. Las fuentes cristianas conocen la participación que las autoridades judías tuvieron en el destino de Jesús y tienden a sobreestimarla. Lucas está seguro de que el Sanedrín planteó la cuestión de la mesianidad de Jesús y, a diferencia de Marcos pero de acuerdo con Mateo (Mt 26,64), considera que Jesús dudó en responder. No es la primera vez que Jesús, implicado en una controversia, esquiva la dificultad. El precedente más famoso es el silencio con el que Jesús responde a la cuestión sobre su autoridad (20,1-8). La pregunta de ahora (v. 67) no es tan diferente a la cuestión de ayer (20,2). Lucas considera en uno y otro pasaje que la pregunta era una trampa y que el Maestro tenía razón en no comprometerse más. La pretensión de ser el Mesías no constituía una blasfemia, ni un pecado que tenía como consecuencia la muerte. Esto es desde el punto de vista judío, pero teniendo en cuenta las connotaciones reales que acarreaaba toda ambición mesiánica, la cosa era diferente para los romanos.

No es la primera vez que Jesús sorprende recurriendo al título «Hijo del hombre», pero el Sanedrín lo escucha sorprendido. En primer lugar porque después de haber eludido cualquier explicación (vv. 67b-68), Jesús otorga al menos una respuesta. En segundo lugar, porque nada en sus palabras indica que él sea este Hijo del hombre. Pero los que cuentan son los lectores: saben desde hace tiempo que Jesús -modesto y glorioso a la vez- es el Hijo del hombre anunciado por el profeta Daniel. Los miembros del Sanedrín se muestran unánimes («todos») en seguir este raciocinio: aunque Jesús -se dicen- no quiera reconocerlo abiertamente, tiene ambiciones desmesuradas. De ahí su segunda pregunta: «¿Eres, pues, el Hijo de Dios?». La repetición de la pregunta tiene ante todo un **valor didáctico**: al repetirla y formularla en términos de «Hijo de Dios», Lucas facilita como catequista la tarea de sus interlocutores. Pero hay algo más: una **voluntad doctrinal**. Los adversarios de Jesús piensan en un Mesías davídico con ambiciones políticas, en un dirigente que desee levantar a Israel y provocar a los romanos. Si Lucas repite la pregunta, es porque quiere evitar absolutamente los malentendidos: Jesús es el Mesías, pero se trata del «Hijo de Dios» más allá de la muerte. No se trata de estar sentado en el palacio que estaba a la derecha del Templo, sino de la exaltación celeste a la derecha del Padre. No está claro el matiz que Lucas da a la segunda respuesta de Jesús: hay una ambigüedad entre negativa y confesión. La última intervención de los miembros del Sanedrín va en el sentido de una confesión, ya que ellos estiman haberlo oído de labios de Jesús. Ahora bien, lo que oyeron era: «Sois vosotros quienes decís que yo lo soy» (v. 70b), pero lo entendieron en el sentido de: «hacéis bien en decirlo»; no necesitan, pues, un testimonio exterior.

## 9.- Jesús ante Pilato (23,1-5)

La comparecencia ante Pilato se desarrolla según una lógica que respeta simultáneamente las exigencias narrativas y las reglas del procedimiento romano: Jesús es conducido por sus adversarios (v. 1); éstos lo acusan (v. 2); el juez se dirige hacia el inculpado para interrogarlo (v. 3a); éste responde, de manera evasiva (v. 3b); el juez expresa su opinión (v. 4); la manifestación de la inocencia suscita el renacimiento de la oposición por parte de los acusadores (v. 5). El evangelista considera entonces que el proceso no está cerrado y le da una continuación inesperada. El derecho romano conoce la *remissio* y lo que Pilato ofrece entonces es una «remisión» (o reenvío), ciertamente temporal: la mención del ministerio de Jesús en Galilea (v. 5) le recuerda la presencia en Jerusalén en aquellos días de fiesta de Herodes Antipas, gobernador de Galilea. Entonces decide que Jesús comparezca ante él (vv. 6-7).

Curiosamente, Marcos no menciona acusación alguna judía contra Jesús ante Pilato. Lucas explicita lo indispensable: todo proceso romano empieza, en efecto, con la presentación de las acusaciones. Recoge aquí los cargos presentados contra Jesús tal como los encuentra esparcidos en las fuentes y en las tradiciones a las que tiene acceso: pervertir al pueblo, negativa a pagar los impuestos y afirmación mesiánica. Parece que estas acusaciones están yuxtapuestas sin jerarquía alguna (se trata de tres participios presentes que subrayan la duración y actualidad de las amenazas que supone Jesús). Primera acusación: Jesús pervierte al pueblo. El verbo *diastrefo* es a la vez fuerte e impreciso. Significa «retorcer», «salirse de la fila» en sentido propio, y «desnaturalizar», «pervertir», en el figurado. El verbo toma otra coloración, ética y política: la corrupción del pueblo tiene implicaciones sociales peligrosas; provoca disturbios y la oposición al ocupante. A Lucas debió de costarle escribir lo que para él era una calumnia. El segundo cargo señala las implicaciones de la primera acusación: concretamente, Jesús incita a no pagar los impuestos. Un punto sensible en la época. Todos los movimientos contra Roma veían en cada censo de población y en cada recaudación de impuestos una manifestación insoportable de la ocupación y dominación. Para estos insurrectos, restablecer la independencia de Israel era poner de nuevo en vigor el derecho de Dios y purificar la tierra prometida. En la época de Jesús esta opinión celota no era compartida por fariseos y saduceos, que distinguían el deber religioso de las obligaciones políticas. En tiempos de Lucas, después del aplastamiento de la revolución judía, la destrucción de Jerusalén y de su templo, así como el final de Masada, la cuestión no se planteaba ya. La tercera acusación es la que atraerá la atención de Pilato y tenía relación con la identidad personal. Éste se veía a sí mismo (nótese el *heauton*, «a sí mismo», pronombre reflexivo) -dicen- como «Cristo rey». Toda realeza representaba un punto sensible para la autoridad romana. Lucas no puede hacer otra cosa que rechazar la tercera acusación y oponerse a lo que considera una calumnia: Jesús, en su opinión, no reivindicó la realeza política sobre Israel.

Lucas respeta el breve diálogo entre Pilato y Jesús que le transmite Marcos. La tradición cristiana es sensible a los matices: pone en boca de Pilato una expresión de contenido político, «rey de los judíos», y no una de valor religioso, como «rey de Israel». Jesús esquiva la pregunta de Pilato. Su réplica, «Tú lo dices», es susceptible de tres interpretaciones: a) tú eres el que lo dice y no apruebo tu opinión; b) tú eres el



que lo dice y apruebo tu opinión; c) tú eres el que lo dice y me niego a pronunciarme. De cualquier modo, Jesús parece que duda: la hostilidad que presiente lo desanima a entablar un diálogo que se revela lleno de trampas. Es preciso que Pilato estuviera ya bien cristianizado para que se sintiera satisfecho inmediatamente con la respuesta de Jesús y estimara inocente al acusado. Lucas está feliz de haber encontrado esta tradición de un Pilato que considera inocente a Jesús: ella le anima a lograr que sus lectores paganos -además, por supuesto, de los cristianos- admitan que la Iglesia, muy diferente a los movimientos revolucionarios judíos, no representa peligro alguno para el poder romano. Los adversarios no se dan por vencidos, sino que redoblan sus energías: *episkhyo* significa «tomar fuerzas», «presionar», «urgir», «insistir»; el imperfecto subraya esta recuperación y confirma la insistencia de los adversarios. Según el evangelista, los partidarios y los adversarios se ponen de acuerdo en la naturaleza (una enseñanza), extensión (toda Palestina) y las etapas (Galilea, viaje, Jerusalén) del ministerio de Jesús. Su opinión varía totalmente respecto al valor que es preciso atribuirle; negativo para unos: agita y pervierte al pueblo; positivo para el evangelista y sus correligionarios: reagrupa y reconstruye al pueblo.

### 10.- Jesús ante Herodes (23,6-12)

El episodio de Jesús ante Herodes Antipas representa un *intermezzo*: al final, v. 11, la situación vuelve a ser la misma que al principio, v. 5. Jesús se encuentra de nuevo en las confusas manos de Pilato. La historia, no obstante, no se repite nunca exactamente. Tres elementos nuevos intervienen: Jesús vuelve a Pilato ridiculizado y honrado, revestido de una vestimenta pomposa (v. 11); Herodes y Pilato se reconcilian (v. 12); Pilato no tiene desde ese momento (v. 12) una escapatoria de la que disponía al principio (vv. 6-7). El incidente parece, pues, paradójicamente inútil pero cargado de sentido.

Las palabras «Galilea» y «galileo» (vv. 5 y 6) aseguran un encadenamiento lógico de un episodio al otro, tanto más necesario cuanto que Lucas cambia aquí de fuente (pasa de Marcos a su material propio). Galilea, en tiempos de Jesús como en los de Lucas, evocaba la resistencia judía contra Roma. Lucas sitúa la acción en el plano jurídico: el verbo *epiginosko*, «aprender», designa un saber fruto de un interrogatorio, de una *cognitio*, de un juez. Al decir que Jesús en opinión de Pilato dependía de la autoridad de Herodes, Lucas sugiere que se juzgaba entonces según el domicilio del acusado (*forum domicilii*) y no según el lugar del crimen (*forum delicti*). El evangelista está aquí equivocado probablemente, porque tal uso sólo está atestiguado más tarde. Si Herodes está en Jerusalén «en aquellos días», es porque esos días, como saben los lectores (22,1.7), son los de la fiesta de Pascua. El rey se encuentra en la ciudad santa como peregrino. El vocabulario, la sintaxis y el estilo de este pasaje son característicos de Lucas o de su material propio. El texto se refiere a un incidente anterior, el desconcierto de Herodes Antipas respecto a Jesús durante el ministerio de éste en Galilea (9,7-9). El evangelista precisa aquí la motivación de Herodes: el tetrarca de Galilea espera que Jesús operase un *semeion*, un «signo» milagroso: un signo del cielo validaba la autoridad de un enviado de Dios. El Jesús lucano se había negado ya a dar otro signo a no ser el de Jonás (11,29) a los que reclamaban uno de él (11,16), porque tal demanda no implicaba la fe.

Hay tensión entre los vv. 8 y 9-10. Los vv. 9-10 nos vuelven a sumergir en la situación de un proceso que el v. 8 había abandonado. El acusado y sus acusadores están frente a frente bajo la mirada del juez -aquí Herodes, antes Pilato- que no obtiene ninguna respuesta del acusado. Este silencio de Jesús es una manera de recordar su inocencia, su nobleza de alma, su valor frente a la adversidad y su participación personal en el curso de su destino. Sin embargo, no faltan acusadores o acusaciones. Aquí, los sumos sacerdotes y los escribas acusan con grandes gritos (adverbio *eytonos*, «con vehemencia»). Herodes reacciona, decepcionado por el silencio de Jesús o por su negativa a hacer un milagro. Aunque no condene formalmente a Jesús, se opone a él con vehemencia. A tenor de la imagen del humor del rey, la sintaxis muestra cambios bruscos: los dos participios «ridiculizándolo después de cubrirlo con», yuxtapuestos sin coordinación, se atropellan uno a otro. El participio «despreciándolo», «teniéndolo en nada», es fuerte: contiene la palabra «nada» e implica que Herodes considera a Jesús un ser sin ningún valor, un indeseable. Herodes da rienda suelta a su sentimiento en forma de burla. Hace que le pongan a Jesús un vestido de fiesta; la palabra *esthés* puede definir cualquier vestidura; el adjetivo *lamprá* significa «brillante», «de blancura resplandeciente». Así pues, la *esthés lamprá* significa un manto de ceremonia. Para comprender de qué se trata, es preciso tornarse hacia la escena paralela (omitida por Lucas), la de los ultrajes que los soldados de Pilato hacen sufrir a Jesús: le imponen un vestido de púrpura. Se burlan de aquel a quien se acusa de haberse tomado a sí mismo por rey (la púrpura era la señal de la dignidad real e imperial para romanos y griegos). Herodes y su soldadesca organizan una partida de ultrajes y máscaras, que tiene el mismo sentido pero en el marco judío: el manto de lana blanca y brillante estaba reservado para el rey de Israel pasado, presente o por venir. Las dos escenas de burlas, originadas sin duda por una tradición única, vehiculaban el mismo mensaje: los adversarios de Jesús, fuera el romano Pilato o el judío Herodes, se burlaron de la realeza mesiánica de Jesús. Herodes reenvía Jesús a Pilato. La repetición del verbo «envió», «reenvió» (vv. 7 y 11) señala cruelmente que Jesús se convirtió en el juguete de los príncipes de este mundo. En este juego, los dos personajes se entienden de maravilla. Lucas no nos dice por qué los dos hombres se detestaban en otro tiempo. Lo que cuenta a sus ojos es que se hubieran hecho amigos en esta ocasión. ¿Se puede detectar un sentido positivo tras esta connivencia maligna? Diversos exegetas han pensado en el gran texto de la Epístola a los Efesios que celebra la reconciliación de judíos y paganos operada por la muerte redentora de Cristo (Ef 2,11-22). ¿Debemos leer aquí una alusión discreta a esta victoria sobre el odio y esta aproximación de los pueblos? Lo que sigue inmediatamente a continuación (cobardía de Pilato que abandona a Jesús y la desaparición de Herodes de la escena), incita a responder que no. Lo que se lee posteriormente (declaración de inocencia, y luego la crucifixión y resurrección) anima a responder que sí.

### **11.- La última comparecencia (23,13-25)**

Los vv. 13-25 forman una unidad: Pilato, cuya intervención había sido solicitada en el v. 1 y que había procurado escurrir el bulto en los vv. 6-7, toma aquí el asunto en sus manos. El nombre de Pilato, tan activo y a la vez tan resignado, encuadra la unidad literaria y le confiere sus límites (vv. 13 y 24-25). Esta unidad tiene su propio movimiento y coherencia; se desarrolla en miniatura como una tragedia: en un primer momento (vv. 13-16) el personaje principal resume la situación e indica sus intenciones; en el segundo

(vv. 18-23), los interlocutores convocados reaccionan y se oponen con toda la fuerza de su voz; en un tercer momento, el que desempeña el papel principal renuncia a su proyecto y se somete (nótese la presentación doble de esta abdicación: «su demanda» está satisfecha; y Jesús es entregado «a su voluntad»: vv. 24-25). El drama confronta deseos, voluntades y programas narrativos diversos y opuestos. Ante todo hace que se correspondan voces y gritos. El «dijo» (v. 14) de Pilato y las «grandes voces» (v. 23) de los adversarios se sitúan frente a frente. Entre estas palabras el silencio de Jesús es tan discreto que podría decirse que transcurre inadvertido.

Las autoridades judías habían llevado la iniciativa de la primera comparecencia, pero en ésta es el gobernador romano el que las convoca. Mientras que la primera fase del proceso concernía a las autoridades judías, la segunda implica también al pueblo. Pilato habla de *laós*, «pueblo», donde los demandantes habían mencionado la «nación», *etnos*, v. 2, porque se trata en opinión de Pilato de un problema social y de política interior. Por segunda vez (cf. v. 4), afirma la inocencia de Jesús. De un modo preciso declara que fundamenta su idea en una investigación (*anakrino*, «hacer una investigación» o «realizar la instrucción», es el verbo utilizado para las instrucciones judiciales, las investigaciones o el examen cuidadoso; el vocablo tiene aquí un sentido judicial). El versículo 15 recuerda la comparecencia ante Herodes y resume los vv. 6-12. El narrador va a lo esencial y lo esencial es que Herodes compartía la opinión de Pilato. Narrativamente, el texto opone con tanto acierto las autoridades políticas a las instancias religiosas que los lectores visualizan los dos frentes. Históricamente, el texto refleja una realidad: desde Herodes el Grande esta familia procuró siempre concordar su opinión con la de los romanos, colocándose del lado del más fuerte. El verbo *paideuo* del v. 16 significa «educar», a veces «castigar». Es preciso tomarlo aquí en el sentido de «infligir un castigo», pero como Pilato tiene a Jesús por inocente, no se trata tanto de un castigo como de una advertencia, que Lucas no precisa. Puede tratarse de un aviso en forma de una amenaza verbal, pero es posible que se trate también de una corrección física en forma de latigazos. Se piensa espontáneamente en este tipo de castigo físico debido a los paralelos. En nuestros días, el v. 17 tiende a desaparecer de las ediciones y traducciones del NT, es una glosa explicativa; los gritos de la muchedumbre (v. 18) respondían en el texto original de Lucas a la decisión de Pilato (v. 16). La reacción es inmediata y ruidosa. El autor precisa que se trata de una **reacción unánime**; los demandantes expresan su exigencia: al repetir el despreciativo «ese» quieren su desaparición. Lucas menciona aquí a un tal Barrabás. Indica sus crímenes de manera precisa, incluso áspera. Barrabás hizo todo lo que hacía falta para suscitar la ira de los ocupantes romanos: participó en una rebelión (*stasis*, «levantamiento»), en la capital, Jerusalén, lo que es evidentemente muy grave. Su participación en la revuelta terminó en derramamiento de sangre (*ho fonos*, «homicidio», «asesinato»). Al oír estos gritos, Pilato debe alzar el tono (verbo *profono*, «aclamar») y reitera su voluntad de liberar a Jesús. La voz de los acusadores se sobrepone a la de Pilato; *epifono*, «exclamar», «clamar cada vez más alto», señala esos decibelios suplementarios. El imperativo *staurou* («crucifica») merece una explicación. Marcos (Mc 15,14) y Juan (Jn 19,15) utilizan correctamente el imperativo aoristo (el aoristo señala el aspecto, a saber, aquí, una acción única y puntual); Lucas recurre curiosamente al imperativo de presente de la voz activa, que normalmente marca la duración o incluso la repetición. Lucas quiere subrayar sin duda la insistencia de los gritos. Pilato no añade nada a sus palabras anteriores. Repite su voluntad de

liberar a Jesús después de haberle infligido un castigo. Declaró «por tercera vez» la inocencia de Jesús. Las cosas y sucesos se suelen presentar por tríos en las narraciones antiguas y populares. Cuando se llega a tres, se ha presentado una cuestión desde todos los ángulos. El episodio de Barrabás termina como comenzó: con gritos (cf. v. 18). Lucas utiliza dos veces (v. 23), con toda intención, la palabra «voz» (*foné*) y la pone en plural. La primera vez añade que son «grandes», es decir, «fuertes»; la segunda, que son victoriosas y prevalecen sobre las opiniones contrarias («se imponían»). Los jefes judíos acompañados por el pueblo insisten machaconamente: «insistían en reclamar» que Jesús fuera crucificado. Nótese los dos imperfectos que subrayan la obstinación de los adversarios de Jesús. Y obsérvese asimismo que son esas gentes, y no Pilato, quienes primero hablan de crucifixión. De hecho, el gobernador jamás pronunciará el sustantivo «cruz» ni el verbo «crucificar». La intención del autor es clara. En los vv. 24-25 Pilato es el que decide (parece ser el dueño), pero decide darles la razón (se comporta como si fuera un siervo). En esta frase decisiva el Pilato de Lucas se muestra, pues, plenamente tal como es. Es el gobernador; por tanto, tiene las riendas del poder. Pero él decide someterse al deseo de los jefes de los judíos. Pilato entrega en efecto a Jesús «a su voluntad», «a sus deseos». Pilato libera al que es un asesino revolucionario y no deja suelto al que deseaba liberar. El verbo «entregar» subraya esta abdicación del juez romano en provecho de las autoridades judías.

## 12.- Hacia la cruz y en la cruz (23,26-43)

A pesar de la unidad y de la continuidad de la narración, llama poderosamente la atención el *Episodenstil*, el recurso estilístico a episodios sucesivos en el relato de la Pasión. Este procedimiento provoca la presencia de muchas figuras complementarias: Simón de Cirene (v. 26), la muchedumbre, las mujeres de Jerusalén (vv. 27-31), los dos bandidos (vv. 32-33 y 39-43), los jefes del pueblo (v. 35) y los soldados (vv. 36.37); más adelante, el centurión (v. 47), José de Arimatea (vv. 50-54) y las mujeres de Galilea (vv. 55-56). Los episodios centrados en Jesús son pocos y no lo dejan solo, sino en compañía de su Padre (vv. 34 y 46). Esta presencia numerosa de amigos y de adversarios contiene una implicación doble. Significa en primer lugar que la muerte de Jesús compromete el destino de muchos; atestigua además que los numerosos testigos y los participantes en la crucifixión no permanecieron en absoluto indiferentes. Los lectores deben apropiarse de esta implicación doble, pues tal es la intención del autor. Lucas los interpela a recibir el beneficio de la Pasión y a comprometerse en un proceso de arrepentimiento y adhesión.

V. 26: El procedimiento penal denominado *extra ordinem*, de carácter administrativo, confería al gobernador de una provincia procuratorial el derecho a ejecutar sin demora la sentencia que acababa de pronunciar. Al igual que los otros evangelios, tampoco Lucas precisa por qué se debió recurrir al servicio de Simón de Cirene. Se sobreentiende naturalmente que Jesús estaba debilitado por los malos tratos que había recibido (22,63-65). Es preciso respetar la imprecisión que hace planear sobre la frase la ausencia de un sujeto explícito. Debe de tratarse -según Lucas- de la misma gente que condujo a Jesús ante Pilato, a la que finalmente lo entregó para que hicieran con él lo que deseaban (23,25 con la misma imprecisión). Lucas mencionó en 22,2.52.66.71 y 23,13 quiénes eran los adversarios de Jesús, a saber, las autoridades religiosas y

políticas de Israel, a las que añadió excepcionalmente (23,13 y 18) el pueblo, que va a arrepentirse rápidamente de ello (23,27 y 48). Lucas no piensa prioritariamente en los romanos, a los que desea presentar con rasgos positivos. Ciertamente, Lucas no niega que la decisión fuera de Pilato (23,25), ni que la pena fuera romana, ni que los soldados, sin duda alguna romanos (v. 36), tomaran parte en ella. Ante todo lo que pretende es **dejar borrosa** la cuestión. Un condenado a muerte no llevaba al parecer toda la cruz, sino únicamente el *patibulum*, la parte transversal u horizontal de la cruz. Los verdugos valoraban también el que la población viera al culpable caminar hacia su suplicio. Lucas interpreta a Simón como el ejemplo del discípulo: de acuerdo con un dicho de Jesús (9,23 y 14,27), lleva la cruz y camina detrás de él. El nombre dado en el v. 27 a la muchedumbre que sigue a Jesús es *laós*, «pueblo», término empleado casi siempre por Lucas en buen sentido, a menudo incluso para hablar del pueblo de Dios. Esta «gran muchedumbre del pueblo» -nótese la hipérbole que sitúa a los adversarios en minoría- incluye también a las mujeres. La fórmula sorprende hoy día, pero entonces las asambleas estaban formadas sólo de hombres. Lucas quiere decir con ello que todo el pueblo, hombres y mujeres conjuntamente, seguía a Jesús. Las mujeres se golpean el pecho: es el aspecto visible de su acción; se lamentan también: es el aspecto audible de su acción. Nada sugiere en Lucas, como desearía un autor moderno, que estas mujeres protestaran con su acción contra la condena de Jesús. No es indiferente el que fueran mujeres las que se muestran solidarias con Jesús. En el evangelio de Lucas jamás son hostiles hacia él. Al invitar a las mujeres de Jerusalén a llorar por sí mismas, el Cristo lucano envía un doble mensaje, a las mujeres y a Jerusalén. Las lágrimas son aquí el comienzo de la sabiduría, el principio del temor de Dios, un principio de conversión. Y temer a Dios es estar prevenidos frente a la suerte que él reserva a su ciudad santa. Es la cuarta vez que el evangelio de Lucas menciona esta perspectiva terrible. La expresión «hijas de Jerusalén» hunde sus raíces en la tradición bíblica que habla de la «hija de Jerusalén» y de la «hija de Sión» para designar colectivamente al pueblo de Israel, a los habitantes de Jerusalén o a la ciudad santa. La expresión «Ved que vendrán días» pertenece al género apocalíptico y tiene sus raíces en el género profético. Suele ser el inicio de un oráculo, a menudo de desgracia y de castigo. El uso del presente subraya el carácter inexorable de este futuro. No se nombra la desgracia, sino la reacción humana que provoca. La misma reacción se expresa tres veces enfáticamente al mencionar de modo sucesivo a las mujeres estériles, sus vientres y sus pechos. Después de tal catástrofe vale más no tener hijos. Mientras que en una época normal las mujeres estériles sufren oprobios (cf. 1,25), en este tiempo excepcional se las aclamará como las únicas bienaventuradas. ¿Cuál es esa catástrofe, tanto más amenazante y horrorosa cuanto que permanece implícita? Si se refiere a los otros tres lamentos sobre Jerusalén, 13,34-35; 19,41-44 y 21,20-24, puede tratarse sólo de la caída de la ciudad santa. Lucas deja gustosamente las profecías en una cierta vaguedad. La enigmática frase del v. 31 pertenece al género sapiencial de los proverbios. Difiere, pues, por su naturaleza de las palabras apocalípticas que la preceden (vv. 29-30). Tal como corresponde a una frase proverbial, utiliza términos concretos y recurre a una fraseología llena de imágenes; en concreto, el «árbol/leño verde» y el «seco». Y como procede también, estos términos concretos remiten a la vida diaria para que el mensaje se entienda fácilmente. Los exegetas han dado diversas explicaciones a este proverbio de tono enigmático. Simplificando, se presentan cinco explicaciones posibles:

a) Si los romanos tratan a Jesús, que es inocente, de esa manera, ¿cómo tratarán a los que son culpables? b) Si los judíos se comportan de esa manera respecto al que ha venido a salvarlos, ¿qué trato van a recibir ellos a su vez? c) Si la humanidad entera se comporta así cuando su pecado está aún en sus principios, ¿cómo será cuando llegue a su colmo? d) Si Dios no perdonó a Jesús, ¿cómo perdonará a unos humanos impenitentes? e) El proverbio evoca el juicio que viene sin referencia a los acontecimientos o actores particulares. Finalmente es seguro que no existe un equivalente exacto a este proverbio en las Escrituras de Israel.

Jesús, antes de llegar al lugar de la «Calavera», estuvo acompañado por otros dos condenados. El lector observará no obstante una ligera torpeza: cuando el autor escribe «otros dos malhechores», parece aceptar la culpabilidad de Jesús. De hecho, sin embargo, sólo admite que hayan computado a Jesús, el inocente, entre los malvados. Al escoger el término *kakourgos*, literalmente «malhechor», el evangelista evita el vocablo, preferido por Marcos y Mateo, *lestés*, «bandido», que se aplicaba a los rebeldes judíos hostiles a la ocupación romana del país. Lucas evita en cada página cualquier confusión entre el movimiento cristiano y la insurrección judía. Si el lugar se llama la «Calavera», no es porque Adán hubiera sido sepultado allí, sino por la forma de la colina. Allí crucificaron a Jesús. El v. 33 no repite la torpeza del v. 32: no habla de tres malhechores, sino de Jesús y los malhechores. Al precisar la posición de cada cruz, el autor prepara el diálogo que va a seguir y sobre todo, como en la gran parábola de Mateo 25, distingue entre el bueno y el malo. La izquierda tenía ya entonces una connotación negativa, y la derecha, positiva.

El v. 34 plantea uno de los mayores problemas textuales del evangelio de Lucas. ¿Formaba parte del texto original de Lucas la oración de Jesús que imploraba a su Padre que perdonara a sus verdugos (v. 34a), o fue añadida más tarde? La antigüedad, el peso específico y la calidad de los manuscritos se equilibran. La crítica interna nos dice que el vocabulario y el estilo corresponden a los de Lucas. El vocativo «Padre» es exactamente el que acompaña la oración de Jesús en 10,21 y el que abre el Padre Nuestro en su versión lucana (11,2). El contenido de la plegaria obedece también a la exigencia del Sermón del llano de rezar por los enemigos (6,28). La oración de Jesús ha sido eliminada por muchos. ¿Por qué? Por lógica y por antisemitismo. La caída de Jerusalén en el 70 parecía a los cristianos la retribución divina por la muerte de Jesús. Reproducir la oración de Jesús era suponer que el Maestro se había equivocado, ya que Dios no la habría perdonado. Eliminar esta nota de caridad era también dar rienda suelta -como lo hicieron por desgracia tantos cristianos- a la hostilidad contra los judíos. La mención del reparto de las vestiduras (v. 34b) va curiosamente unida a lo que precede. Para comprender la importancia del gesto, atestiguado por los relatos canónicos y el Evangelio de Pedro, es preciso recordar la importancia de la prueba de la Escritura. El evangelista debía convencer a los judíos, griegos y romanos -e igualmente a sí mismo- de que venerar como Señor a un crucificado no era aberrante. El argumento bíblico permitía introducir lo sorprendente, paradójico e inconcebible en el designio de Dios. El salmo 21 (22) con su representación del justo sufriente ofrecía sus servicios. Como otros evangelistas, Lucas dibuja los últimos instantes de Jesús con la ayuda de patrones tomados de las Escrituras. Que los verdugos hubieran tenido o no la costumbre de repartirse las vestiduras de los condenados no importaba apenas;

sólo contaba la adecuación de la Pasión a los Salmos y a los Profetas. En los vv. 35-37 el evangelista prosigue su rehabilitación del «pueblo»: éste, el *laós*, sigue con sus ojos la comitiva de los condenados sin expresar hostilidad alguna (v. 27) y, en este instante (v. 35), se mantiene allí y contempla. Tanto en Lucas como en Juan el verbo *theoreo* define una actitud, la de los que miran y reflexionan a la vez. En la segunda escena de las burlas, las «autoridades», luego los «soldados» y finalmente el mal ladrón desafían a Jesús y le ordenan irónicamente proseguir su obra de «salvación». El Evangelista utiliza para cada categoría un verbo fuerte: *ekmykterizo*, «reírse burlonamente», para los jefes, *empaizo*, «burlarse», para los soldados, y *blasfemeo*, «injuriar», para el bandido. Estas críticas virulentas recuerdan a nivel literario las tentaciones de Jesús en el desierto.

Históricamente, el epígrafe sobre la cruz es uno de los datos más sólidos de la pasión de Jesús: su título es casi idéntico en los cuatro evangelios y el uso de poner en claro la causa *poenae*, la acusación, está atestiguado en las fuentes latinas. Asistimos a una escena única en los evangelios: Jesús está presente, pero se mantiene mudo e inactivo; son otros los que confrontan su opinión sobre él. Que uno o los dos malhechores la emprendan con Jesús es un dato tradicional atestiguado por los Sinópticos y el Evangelio de Pedro. En cambio, el contenido de las palabras injuriosas es propio de Lucas y debe su formulación al contexto en el que está colocado el episodio: el mal ladrón repite por su cuenta la afirmación cristológica y la frase «sálvate a ti mismo» de la escena precedente. El buen ladrón reprende a su cómplice. Su réplica contiene tres elementos: un llamamiento al temor de Dios según la tradición bíblica (cf. Pro 1,7); una afirmación referida a la culpabilidad común, y la manifestación de que Jesús es un caso aparte, pues ha sido tratado injustamente. Reconocer la culpa y temer a Dios representa un acto de arrepentimiento y el principio de la conversión. Tal gesto, tal acción, es posible -éste es el mensaje implícito- hasta en la última hora de la vida. Lo que comenzó como un diálogo respecto a Jesús, prosigue y concluye como un apotegma en toda regla: a una demanda, inspirada por el contexto de la muerte (v. 42), Jesús responde con una promesa cierta y victoriosa (v. 43). El texto varía de un manuscrito a otro. Esto refleja las variaciones debidas a las numerosas veces que el hecho ha sido narrado. El buen ladrón «decía»: el imperfecto tiene valor de duración o repetición; en una palabra, la insistencia del buen ladrón. Éste no carece de descaro: es uno de los raros personajes en todos los evangelios que se atreven a dirigirse a Cristo llamándolo por su nombre: «Jesús». La respuesta de Jesús es solemne: «En verdad te digo». No hay promesa divina más tranquilizadora que el «estarás conmigo». En este pasaje tan próximo a la resurrección de Jesús, el texto del evangelio confiere al Mesías poderes y bienes reservados a Dios. Queda la cuestión del «paraíso». El término procede de Persia y designa en primer lugar una parte de la naturaleza domesticada, un jardín placentero o un parque en el que el rey u otro señor pueden entregarse al descanso o a la caza. El término y la realidad que representa son recogidos por los judíos amantes de la apocalíptica. En ese ámbito, el vocablo puede ser un equivalente semántico del reino de Dios o del festín escatológico, pero puede también designar la morada feliz de los difuntos que han sido justos y que esperan la resurrección final. El judaísmo antiguo, ya fuera apocalíptico o farisaico, no había llegado a armonizar sus puntos de vista sobre el más allá y el final de los tiempos. La doble obra de Lucas participa de estas incertidumbres. Lucas habla de la resurrección de los muertos, tanto de los justos como de los culpables, que precede al juicio final (Hch 4,2; 17,32), y a la vez menciona la resurrección sólo

de los justos, que parece ser su estado feliz definitivo (14,14). Lucas asume también la esperanza de los primeros cristianos sobre la llegada cósmica del reino de Dios, pero sabe también personalizar el futuro en forma de una inminencia individual. No parece escandalizado al instalar «hoy» a Jesús y al buen ladrón en el Paraíso, aunque Dios no lo resucite hasta «el tercer día». Si se desea respetar la coherencia del evangelio -que pienso que puede y debe hacerse-, imagino que Lucas, como ya hizo a propósito del pobre Lázaro (16,22), sitúa a las personas justas entre su defunción y la resurrección final en un lugar de felicidad: el «seno de Abrahán» es una manera de hablar de ello; el «paraíso» es otra. Lucas utiliza imágenes, como la del paraíso, pero no les confiere una objetividad topográfica o cronológica, sino un poder evocador y kerigmático. Las figuras verbales no son tanto representaciones cuanto promesas y compromisos. Aseguran a los creyentes que estarán en la compañía de Dios más allá de la muerte.

### 13.- Muerte y sepultura (23,44-56)

Dos signos extraordinarios, noche en pleno día y la rotura del velo del Templo, abren el camino a una última palabra y al último hálito de Jesús. Dos presencias humanas, la del centurión y la de la muchedumbre, reaccionan luego a los acontecimientos de manera positiva. Dos grupos, en segundo plano, los allegados de Jesús y las mujeres venidas con él desde Galilea, asisten al desenlace. Dos últimos y necesarios episodios se desarrollan finalmente: José de Arimatea da sepultura a Jesús y el grupo de mujeres prepara los aromas. Así pues, una vida se acaba, sin que, a pesar de ello, la muerte sea la última palabra. La última frase del capítulo 23, en efecto, forma una unidad con la primera del cap. 24: el *men*, «por una parte», que figura al lado del sábado (23,56b), espera al *de*, «por la otra», que acompaña el alba del día siguiente (24,1). Viernes Santo y Pascua fueron y permanecen inseparables.

Cristo había anunciado la cercanía de una hora de tinieblas (22,53). Ha llegado la hora: las tinieblas naturales confirman de manera sobrenatural la negrura de lo que ocurre en el plano histórico. El lector judío recordará la oscuridad que acompaña las teofanías y la que marca los acontecimientos escatológicos, en particular el Día de Yahvé, *Dies irae*. El lector griego o romano recordará que los eventos cósmicos o signos del cielo, *terata o prodigia*, subrayan la importancia de la defunción de príncipes, héroes e incluso dioses. La expresión ambigua puede significar «en toda la comarca» o «en toda la tierra». La doble obra de Lucas, cuya ambición universalista es bien conocida, prefiere decididamente el sentido de la tierra entera. Como en el relato del Monte de los Olivos (22,39-46), Lucas confirma aquí su sensibilidad doctrinal eliminando el grito de abandono (Mc 15,34-36). Jesús sufre verdaderamente, pero cree también verdaderamente. Dios no es cruel ni indiferente, sino que ejecuta su designio, aceptado íntimamente por el Hijo. Al igual que el día se quebró en dos, el velo del Templo de Jerusalén se rasgó en ese mismo momento. ¿Cómo comprende este signo del que no ofrece interpretación alguna, al igual que el segundo evangelista? Los estudiosos no se han privado de proponer diversos significados: preludio a la destrucción del Templo, fin del culto sacrificial, revelación divina, acceso a Dios inmediato desde ese momento en adelante, fin de la separación entre Israel y las naciones. Se plantea una cuestión preliminar: ¿de qué velo se trata, ya que había dos? ¿Piensa el evangelista en el velo que señalaba la entrada del santuario, llamado también el «Santo», y que prohibía el



acceso a paganos y judíos, a hombres y mujeres, excepto a los sacerdotes? ¿O piensa por el contrario en el velo que prohibía a todos, sacerdotes comprendidos, a excepción del sumo sacerdote una vez al año, en el Gran Día de la Expiación, el acceso a la parte más sagrada del Templo, el «Santo de los Santos»? Lucas está pensando en el segundo velo, el que daba acceso al Santo de los Santos. El evangelista aprecia las expresiones de sabor bíblico que contienen figuras etimológicas: «y gritando con fuerte voz»: tal es la introducción a la última palabra de Jesús. La oración de Jesús en Lucas corresponde al v. 6 del salmo 30 [31] en la versión griega de los LXX. El salmo 30 [31] representa una llamada de ayuda y a la vez la expresión de una confianza inmensa. Como el salmista, el Jesús de Lucas confía su espíritu a las manos de Dios, porque sabe que éste es más fuerte que los enemigos y que la muerte misma. Para acentuar la relación entre el orante y su Dios, el evangelista añade a la cita del salmo el vocativo «Padre». Esta invocación dirigida al Padre es constante al principio de las oraciones de Jesús en el tercer evangelio. Lo que Jesús confía a Dios es su *pneuma*, su «espíritu». La raíz de esta palabra se vuelve a encontrar en el verbo que sigue, «expiró». El *pneuma* no designa una parte solamente de la personalidad, sino el soplo de vida, lo que la constituye enteramente.

Lucas considera que el primer espectador que admira el valor del condenado fue un oficial (hay que considerarlo romano, por tanto pagano). Atestigua así su preocupación por la apertura del Evangelio a las naciones. El oficial, como muchos de los temerosos de Dios mencionados en Lucas-Hechos, reconoce la majestad y la providencia divinas. A Lucas le agrada decir lo que Marcos todavía no había expresado, a saber que el centurión daba gloria a Dios. Este oficial admite la calidad de este ser humano. Para asegurar la intensidad de su convicción, recurre al adverbio «realmente», «verdaderamente». Jesús era verdaderamente un *díkaios*, un «justo». Hay dos traducciones e interpretaciones posibles de este adjetivo: una sitúa la justicia de Jesús en la tradición bíblica de la *sedaqá*, de la integridad moral, de la autenticidad religiosa, de la pertenencia al pueblo de Dios en el marco de la alianza. Según esta traducción de «justo», Jesús representaría al «justo sufriente» de los Salmos y del Deuteronomio. La otra prefiere mantenerse en el marco profano del proceso de Jesús. Al declarar a Jesús *díkaios*, el centurión no hace nada más que afirmar la inocencia del acusado. ¿Por qué Lucas evita la respuesta, tan potente cristológicamente, que transmite Marcos y tras él Mateo? Lucas quiere esperar hasta la Pascua y al surgimiento de la proclamación apostólica para permitir que un hombre, en particular un pagano, confiese una fe que no es judía, sino cristiana. Es preferible el sentido bíblico de «justo», porque concuerda con el contexto inmediato: el centurión no puede alabar a Dios por la inocencia del crucificado; lo hace a la vista de la justicia de Jesús. Además, el tema de la justicia se corresponde con las intenciones teológicas de Lucas. El sentido de «justo» incluye además el de «inocente». Como también hace Mateo (Mt 27,54), Lucas saca al centurión del espléndido aislamiento en el que Marcos lo mantenía y le añade todos los espectadores a los que sitúa enérgicamente del lado de Jesús: de repente éste no tiene ya enemigos. Toda la gente presente se golpea el pecho antes de dejar el lugar de la Calavera. El vocabulario escogido por Lucas es significativo. Las gentes observan o contemplan lo que hay que observar o contemplar. Esta mirada es, según el evangelista, el comienzo de una conciencia (de su responsabilidad personal y de la injusticia cometida colectivamente por las autoridades), de un pesar que se convierte en arrepentimiento y que va a expresarse por esta culpabilidad

que se da golpes de pecho. La muerte de Jesús orienta aquí las conciencias hacia el pecado que es preciso confesar.

En el versículo 49, que Lucas toma de Marcos no sin modificarlo, inserta en primer lugar la presencia de aquellos a los que designa como «todos sus conocidos». Lucas no habla aquí de discípulos o de apóstoles. ¿Por qué? Posiblemente porque no se atreve a contradecir a Marcos (14,50) y a la tradición oral, que conocía la huida general de los discípulos. Posiblemente también Lucas quiere sugerir que estos hombres -el masculino debe ser tomado en serio, ya que será seguido por el femenino para designar a las mujeres de Galilea- deben esperar la resurrección de Cristo y la bajada del Espíritu Santo para convertirse en testigos habilitados. Es importante el adjetivo «todos»: nadie falta en esa llamada, todos podrán hacerse discípulos acreditados. Es Marcos quien proporciona a Lucas la noticia de que estas mujeres son de Galilea. Esta precisión le interesa al evangelista, que distingue dos grupos: las «hijas de Jerusalén» (23,27-31) y las «mujeres de Galilea» (v. 49). Las de Jerusalén están ligadas al judaísmo que será testigo del castigo de Jerusalén; las de Galilea, al judaísmo que será testigo de la resurrección (cf. 23,55-24,8). Como a Lucas le gustan los verbos compuestos, no vacila en utilizar un pleonasma: *synakoluthéo*, «acompañar con», traducido por «acompañar». Estas mujeres forman la contrapartida del grupo de los discípulos varones (v. 49a).

La presentación de José de Arimatea corresponde al estilo de Lucas: el recurso a «hombre», «varón», «de nombre...», y «siendo» (traducido por «que era»), se inscribe en el marco de las costumbres literarias del evangelista. La insistencia en las cualidades morales del bienhechor es típica también del pensamiento de Lucas. José es «bueno» y «justo». José es un *bouleutés*, un miembro de una *boulé*, de un «consejo», probablemente del Sanedrín. El evangelista proporciona aún una última información: es originario de Arimatea, vocablo que precisa diciendo que es «una ciudad de los judíos». Al expresarse así Lucas afirma públicamente su propio origen pagano o, por lo menos, su intención de que su obra vaya dirigida a los paganos. Hasta la fecha, la ciudad de Arimatea no ha sido identificada con certeza. El paréntesis (v. 51a), la repetición de «éste» (vv. 51 y 52), la oración relativa (v. 51b), así como la parataxis posterior y... y... y... , vv. 53-54) hacen de este pasaje uno de los más torpes que haya escrito Lucas. A fuerza de querer abarcar demasiado, el evangelista aprieta poco: quiere presentar a José en el plano social y religioso enumerando sus acciones... todo a la vez. Lucas va a lo que, en su opinión, es lo esencial, a saber, la doble protección ofrecida al cuerpo del difunto: envolverlo en una mortaja y colocarlo en una tumba. La sepultura representaba el último homenaje otorgado a un ser en otro tiempo vivo y -por lo mismo- protegía a los supervivientes de eventuales represalias en caso de que los usos funerarios no hubieran sido observados. Los funerales eran normalmente un asunto familiar. Simón de Cirene, el buen ladrón y José de Arimatea forman un grupo de nuevos aliados y amigos de Jesús frente a la hostilidad de los compatriotas y los correligionarios judíos, frente al pavor de los discípulos que se mantienen a distancia y frente a la indiferencia de la familia de Jesús. Las únicas que en Lucas escapan a este veredicto son las mujeres de Galilea, ya que colaboran a su manera con José (vv. 55-56). Era corriente que el entorno de un condenado a muerte pidiera sus restos a la autoridad judicial después de la ejecución. Tal petición era necesaria, porque según el derecho romano los condenados a muerte estaban privados de sepultura. A esta preocupación legítima de ofrecer una sepultura

decente, se añade en el judaísmo el deber de observar el mandamiento mosaico de no dejar que el sol se pusiera sobre un ajusticiado aún colgado, privado de sepultura (Dt 21,22-23). Era también habitual envolver a un muerto en una mortaja. La palabra utilizada aquí por Lucas es *sindón*, un término que designa un tejido de algodón o de lino, de fina textura, ligero y de alta calidad. Sirve para designar cualquier cosa con que uno se cubra, un vestido por ejemplo, un velo, el paño, o una mortaja. Marcos dice que hizo falta comprarlo, y Mateo afirma que era de excelente calidad: ambos confirman lo que sugiere ya la palabra misma. Se expresa aquí también una preocupación cristiana: la de honrar a Jesús. La aparición inesperada de José de Arimatea -ni discípulo, ni pariente- puede presentarse legítimamente como candidata a la historicidad. Lucas prefiere aquí, como en 24,1, el término *mnema*, «monumento erigido en honor de alguien», «sepulcro», «tumba». Hápax neotestamentario, el adjetivo *laxeutós*, «de piedra tallada» o «tallado en la piedra», indica probablemente que esta tumba había sido hecha a base de piedras, no sólo extraídas de su cantera y cortadas allí, sino también cuidadosamente talladas. El final del v. 53 presenta una paradoja. Según la Misná, los condenados a muerte deben ciertamente ser sepultados, pero no deben serlo en compañía de difuntos honrados, porque se corre el peligro de que sus restos impurifiquen las tumbas cercanas. Lucas **insiste** en que la sepultura era nueva.

En el v. 54 Lucas proporciona una nueva indicación cronológica: la sepultura de Jesús en la tumba se efectuó el viernes. Los judíos llamaban a este día *paraskeué*, «preparación», porque era la víspera del sábado. Por lo demás, se menciona también al sábado: el verbo que lo define, *epifosko*, es ambiguo. Etimológicamente, el verbo menciona la inminencia del día, la llegada de la «luz». Ahora bien, para los judíos el día comienza por la tarde. Última posibilidad, sin duda demasiado sutil: los judíos calculaban, y calculan todavía, el principio del sábado por la aparición de la primera estrella, por tanto, la aparición de una fuente de luz, lo que correspondería al momento descrito por el evangelista, por la tarde. Las mujeres prosiguen su movimiento: siguieron a Jesús cuando vivía, desde Galilea a Jerusalén; al seguir a José, lo acompañan, muerto, desde la cruz al sepulcro. Las mujeres de Galilea, tras satisfacer su legítima curiosidad, regresan a la ciudad para preparar los aromas y ungüentos. A diferencia de Egipto, Israel no embalsamaba a sus muertos. Los aromas y ungüentos acompañarán simplemente al cadáver y -tanto como fuera posible- habrían de imponer su olor al hedor de la descomposición, disminuyendo quizás el ritmo de ésta. Lucas dice que las mujeres prepararon ellas mismas los «aromas», mientras que Marcos afirma que las compraron (Mc 16,1). El momento de estos preparativos varía también: Lucas sitúa esta acción todavía el viernes, Marcos la coloca al día siguiente del sábado, así pues, en Pascua. Entre la preparación y el empleo de los aromas y ungüentos, se interponía, según Lucas, el sábado que exigía el descanso (v. 56b).

La exégesis dialoga con la historia y la teología. En el plano histórico, la escena que analizamos ha sufrido el fuego de la crítica. Algunos han sostenido que los condenados a muerte acababan en la fosa común; otros han dado crédito a la unanimidad de los evangelios, sinópticos, joánico e incluso apócrifos; otros finalmente, aplicando las reglas de la historia de los géneros literarios, han situado las raíces de la perícopa en la vida de una Iglesia que recordaba sus orígenes sagrados. Jesús fue sepultado y los primeros cristianos procuraron crear el recuerdo de su sepultura. Es preciso a este propósito

mencionar un pasaje de Hechos donde Lucas repite una tradición kerigmática menos visual que la de los evangelios: según Hch 13,27-29, fueron los judíos hostiles hacia Jesús y no José de Arimatea, favorable a Cristo, quienes habrían sepultado al crucificado. Esta tradición debe ser más antigua y más sólida históricamente que los datos de los evangelios. La cuestión histórica tiene implicaciones teológicas: uno de los credos más antiguos señala además de la muerte de Jesús su sepultura. La colocación en la tumba sirve como de firma conclusiva a la crucifixión. Es aquí un argumento en contra de todo docetismo.

## V.- EL RELATO DE LA PASIÓN EN JUAN (Jn 18,1-19,42)

### ESTRUCTURA

Resulta relativamente fácil discernir las líneas generales de la estructura de los dos capítulos que contienen el relato de la pasión. Hay tres bloques principales de aproximadamente la misma extensión, que contienen respectivamente 27, 29 y 26 versículos. 1) La primera sección (18,1-27) contiene el relato del prendimiento y el interrogatorio de Jesús por las autoridades judías. 2) La segunda sección (18,28-19,16a) contiene el juicio de Jesús ante Pilato, un encuentro intensamente dramático y perfectamente escenificado. 3) La tercera sección (19,16b-42) contiene los episodios relacionados con la crucifixión, muerte y sepultura de Jesús.

Dentro de estos apartados mayores hay indicios de una ordenación y subdivisión cuidadosa de los materiales. En cada una de las dos unidades de la primera sección (prendimiento, interrogatorio) hay un incidente subsidiario en que está implicado Pedro (que corta la oreja de Malco, con desaprobación de Jesús). El juicio ante Pilato, que constituye la segunda sección, se reparte en siete episodios, cada uno con una extensión de tres a seis versículos. Se sitúan alternativamente **dentro y fuera** del pretorio y van dispuestos a modo de una **inclusión**. La tercera sección consta de una introducción (la crucifixión), cinco episodios en la cruz y una conclusión (la sepultura), organizados asimismo a modo de una **inclusión**.

B.W. Bacon resume las peculiaridades del relato joánico de la pasión en tres puntos. Primero, su tendencia apologética: «los judíos» aparecen como los únicos adversarios en la trama. Las verdaderas acusaciones lanzadas contra Jesús son de carácter religioso; Pilato aparece como una figura simpática, hondamente interesado en salvar a Jesús. Segundo, hay una orientación doctrinal precisa: Jesús aparece a lo largo de la pasión no como una víctima, sino como un ser soberano y sobrehumano que en cualquier momento podría detener aquel proceso. Tercero, hay un intenso elemento dramático con detalles imaginarios que suponen una mejora no histórica del relato sinóptico. Al subrayar los rasgos apologéticos, doctrinales y dramáticos, Bacon ha captado con acierto el espíritu del relato joánico de la pasión.

### RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL PRENDIMIENTO Y JUICIO DE JESÚS

Hay un hecho histórico absolutamente claro: Jesús de Nazaret fue condenado a la cruz por un prefecto romano bajo la acusación política de que se había proclamado «el rey de los judíos». En este punto están de acuerdo las fuentes cristianas, judías y

romanas. El verdadero problema está en saber si el Sanedrín o las autoridades judías de Jerusalén desempeñaron algún papel, y en qué medida, para provocar la crucifixión de Jesús. En el problema de la responsabilidad de las autoridades judías, podemos distinguir al menos cuatro posturas:

- 1) La postura clásica cristiana de que las autoridades judías fueron impulsores primarios en la prisión, juicio y condena a muerte de Jesús. Se confabularon contra él porque no creían en su condición mesiánica; el Sanedrín lo juzgó por el delito de blasfemia y lo condenó. Sin embargo, bien porque los romanos se habían reservado el derecho de ejecutar a los criminales, bien porque las autoridades judías desearon cargar a los romanos la responsabilidad por la muerte de Jesús, el Sanedrín lo entregó a Pilato acusándolo de un delito político y comprometió al procurador para que lo condenara. Los romanos habrían sido poco más que simples ejecutores.
- 2) Una modificación de la teoría anterior cuestiona el carácter formal del juicio ante el Sanedrín y sugiere que, de hecho, no se dictó ninguna sentencia judía contra Jesús. Si bien las autoridades judías estuvieron fuertemente implicadas en el asunto, las principales formalidades legales fueron llevadas adelante por los romanos. Muchos investigadores cristianos actuales adoptan este punto de vista en una u otra forma.
- 3) Los romanos fueron los principales responsables. Sabían que Jesús podía ser causa de alguna subversión y forzaron la colaboración de los judíos. Muchos investigadores judíos han sugerido que sólo una pequeña facción del Sanedrín (los partidarios del sumo sacerdote o los jefes de los saduceos, pero no los fariseos), estuvo implicada en el prendimiento y en el interrogatorio de Jesús. A. Büchler (1902) sugiere que había dos Sanedrines, uno para las cuestiones religiosas y otro para las civiles. Se supone que el Sanedrín religioso, el que verdaderamente gobernaba la corporación del judaísmo, no tuvo nada que ver con la muerte de Jesús, en la que habría intervenido sólo el Sanedrín político, hechura de los romanos.
- 4) Ninguna autoridad judía se vio implicada en modo alguno, ni siquiera como instrumento de los romanos. Todas las alusiones que se hacen en el NT a estas autoridades o al Sanedrín representan una falsificación apologética de la historia. Esta tesis quizá despierte nuestras simpatías como reacción a tantos siglos de mentalidad antijudía, expresada muchas veces como una venganza por la supuesta responsabilidad de los judíos en la crucifixión. Sin embargo, no cuenta con apoyo serio que permita reconocerla como científicamente respetable. Es una tesis relativamente moderna, ya que las más antiguas referencias judías al tema aceptan con franqueza su participación en la muerte de Jesús.

Podemos hacer remontar hasta los años cuarenta del siglo I las afirmaciones sobre la implicación de los judíos. Es cierto que los evangelios tienden a acentuar su responsabilidad, pero no se puede mantener la tesis de que los evangelistas inventaron la participación de las autoridades judías, ya que el dato se remonta a una época anterior a la composición de los evangelios. El primitivo relato de la pasión anterior a Marcos incluía al parecer una comparecencia de Jesús ante el Sanedrín o el sumo sacerdote. Según muchos autores, los discursos atribuidos a Pedro en los Hechos de los Apóstoles contienen materiales muy antiguos; también en estos discursos (3,14-15; 4,10; 5,30;

cf. 13,27-28) se atribuye a las autoridades judías alguna participación en la muerte de Jesús. En el escrito cristiano más antiguo que conservamos (año 51 d.C.) Pablo se refiere a «los judíos que mataron al Señor Jesús» (1 Ts 2,14-15). Se trata de un pasaje polémico, en que se generaliza y exagera; pero no podemos suponer razonablemente que Pablo, buen conocedor de la Palestina de los años treinta, escribiera estas palabras como una pura invención. Hemos de reconocer al mismo tiempo la debilidad de la primera tesis, que hace a las autoridades judías casi totalmente responsables de la muerte de Jesús, al que odiarían por razones exclusivamente religiosas. Es evidente que la Iglesia cristiana, obligada a buscar la tolerancia de las autoridades romanas bajo las que tenía que vivir, trataría de evitar una acusación frontal contra los romanos por la muerte de Jesús. La tendencia de los relatos evangélicos a exculpar a los romanos aparece cada vez más clara según se avanza en el tiempo. En Mc 15,6-15 Pilato trata de dejar libre a Jesús, pero apenas manifiesta su disconformidad con una sentencia a muerte. En Mt 27,19.24-25 ya es más notoria la repugnancia de Pilato; no sólo le advierte su mujer acerca del sueño en que ha visto que Jesús es inocente, sino que Pilato se lava públicamente las manos y se desentiende del asunto, proclamando que es «inocente en la sangre de este hombre». En Lc 23,4.14.22 Pilato afirma solemnemente por tres veces que no encuentra culpable a Jesús. Manda conducirlo ante Herodes en un intento de evitarse la necesidad de pronunciar sentencia e incluso propone a los dirigentes judíos el compromiso de mandar azotar a Jesús en vez de condenarlo a muerte (23,16.22). En Jn 18,28-19,16 Pilato hace azotar a Jesús y lo muestra así al pueblo, pretendiendo despertar su compasión. También se asombra del autodomínio de Jesús y parece que teme hallarse en presencia de un ser divino (19,7-8). Este proceso que trata de mejorar la imagen de Pilato prosigue después del período del NT. Por ejemplo, el Evangelio de Pedro hace que sea Herodes, y no Pilato, el que pronuncie la sentencia de muerte. La *Didascalia Apostolorum*, del siglo III, compuesta en Siria, afirma que Pilato no consintió en las maquinaciones de los malvados judíos. Tertuliano opina que Pilato era cristiano de corazón, mientras que en la hagiografía copta y etiópica se considera santos a Pilato y a su esposa Procla; su fiesta se celebra el 25 de junio.

Si los romanos fueron más responsables de lo que podría parecer, ¿serían proporcionalmente menos responsables las autoridades judías? Según Marcos y Mateo, el caso de Jesús fue juzgado formalmente por el Sanedrín, se convocó a los testigos y se dictó sentencia de muerte. La sentencia aparece más clara en Mc 14,64 que en Mt 26,66, pero ambos evangelios (Mc 10,33; Mt 20,18) recogen una versión de la tercera vez que Jesús anuncia su muerte, en que se dice que los sumos sacerdotes y los escribas le **condenarán** a muerte. Esto significa que la idea de una sentencia de muerte era conocida en la comunidad palestinese anterior a la redacción de Marcos, a la vez que excluye las interpretaciones benévolas de la escena del juicio en que el Sanedrín se habría limitado a expresar su opinión de que Jesús merecía la muerte. Por otra parte, Lucas y Juan parecen coincidir independientemente en dar una versión de la responsabilidad judía en que no aparecen ni un juicio con testigos ni una sentencia de muerte. La tradición de Lucas acerca de la acción jurídica de los judíos contra Jesús parece resumirse en Hch 13,28: «Aunque ellos [los habitantes de Jerusalén y sus dirigentes] no pudieron acusarle de nada que mereciera la muerte, pidieron a Pilato que lo matara». Por consiguiente, comparando los evangelios, nos queda la impresión de que la tradición de un juicio formal, recogida por Marcos, quizá contenga algunas exageraciones. A

pesar de que no podemos llegar a una certeza absoluta, se diría que la posición de los evangelios, que a primera vista parecen admitir la plena responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús (la primera de las cuatro posturas que enumerábamos), resulta exagerada y que las posturas segunda y tercera estarían mejor fundadas. La acción de las autoridades judías, nocturna y matutina, que precedieron a la muerte de Jesús, se interpretaría mejor en términos de una **investigación preliminar**. A la luz de esta evaluación, ¿cómo decidir entre la segunda y tercera postura? Porque difieren en dos aspectos: el grado de responsabilidad de los judíos (¿deseaban los sumos sacerdotes deshacerse de Jesús, o actuaron como instrumentos de los romanos en contra de su voluntad?) y los motivos de su participación en el asunto (¿religiosos o políticos?). El final de la prefectura de Pilato se caracterizó por una serie de revueltas nacionalistas, por lo que no le faltarían razones para preocuparse por un personaje que había sido aclamado como «el Rey de los Judíos». Según Josefo, Judea estaba infestada de bandidos y guerrilleros (*lestés*); estaba al alcance de cualquiera proclamarse rey a la cabeza de una banda de rebeldes y provocar de ese modo la destrucción de la comunidad. Jesús era galileo, y Pilato ya había tenido dificultades con los galileos (Lc 13,1). Las profecías apocalípticas de Jesús contenían predicciones sobre guerras inminentes. Entre los íntimos de Jesús había un zelota o revolucionario (Lc 6,15). Su entrada en Jerusalén poco antes de la Pascua provocó una recepción tumultuosa en la que algunos le aclamaron como rey. Al acercarse la Pascua, Jesús constituía una posible causa de perturbaciones en la ciudad ocupada por una muchedumbre y en la que se había producido recientemente una insurrección y cuyas cárceles estaban llenas de bandidos (Mc 15,7; Lc 23,19). Los seguidores de Jesús iban armados en previsión de momentos difíciles (Lc 22,38; Mt 26,51; Jn 18,10). Es posible que no todos estos detalles recogidos en los evangelios sean históricos, pero de ser ciertos siquiera algunos de ellos, se entiende que Pilato tuviera motivos sobrados para que detuvieran a Jesús antes de la fiesta.

En cuanto a los motivos de las autoridades judías, Jn 11,47-53 nos ofrece una descripción de una de las sesiones del Sanedrín que podría contener más detalles históricos de lo que generalmente admiten los investigadores. El Sanedrín aparece temeroso del atractivo que ejerce Jesús sobre las masas y de que algún movimiento de éstas provoque la intervención de los romanos contra el templo, la ciudad de Jerusalén y aun toda la nación. Podemos suponer que estos motivos políticos indujeron a los sumos sacerdotes a colaborar con los romanos en el prendimiento de Jesús. En todo caso, por presiones de los romanos y quizá con ayuda de tropas romanas, los dirigentes sacerdotales del Sanedrín pudieron colaborar para prender a Jesús en un lugar solitario y evitar de este modo un levantamiento de la multitud presente en Jerusalén durante los días de la fiesta.

## 1.- El prendimiento de Jesús (18,1-12)

La primera sección del relato de la Pasión tiene una estructura de dos unidades: el prendimiento de Jesús en el huerto (vv. 1-11) y el interrogatorio por Anás en el palacio del sumo sacerdote (vv. 14-27). La transición entre las dos unidades se realiza suavemente en los vv. 12-13. Al asignar el v. 12 a la primera unidad y el v. 13 a la segunda, nos regimos por un criterio de simple conveniencia; la intención del autor es que fueran juntos. Nótese el **perfecto equilibrio** que hay entre las dos unidades; en cada una de

ellas se pone implícitamente en contraste el comportamiento de Pedro con el de Jesús. No le sería difícil a Jesús desbaratar el intento de prenderle con su poder divino (v. 6), pero permite que le detengan y le aten. Pedro intenta resistir con un poder humano (la espada), pero resulta ineficaz. Jesús se defiende valerosamente ante Anás apelando a la franqueza con que ha enseñado siempre. Entre tanto, Pedro, que ha escuchado esa doctrina, niega conocer a Jesús. En los primeros versículos de cada unidad vemos a los discípulos de Jesús siguiéndole lealmente, pero al final de cada una de ellas aparece Pedro, el discípulo representativo, incapaz de dominar la situación en que Jesús demuestra su fortaleza moral. Se muestra aquí el sentido joánico de lo dramático en uno de sus mejores momentos.

La Pasión empieza con el relato del prendimiento de Jesús en el huerto que había al otro lado del Cedrón. No hay duda de que Jesús fue apresado en algún lugar del monte de los Olivos poco antes de su crucifixión y llevado a la ciudad para ser sometido a juicio. Este dato básico ha sido objeto de una reelaboración teológica en todos los evangelios; pero Juan omite la escena de la agonía en Getsemaní y atribuye a la tropa romana un papel en el prendimiento de Jesús. Primero, la ausencia de la escena de la agonía. Se entiende como **consecuencia obvia** de la teología joánica. Pero hemos de advertir que en el cap. 12, después de que Jesús ha proclamado que ha llegado la hora de la glorificación (12,23), experimenta una conmoción de su espíritu (v. 27) semejante a la que sufre en la escena sinóptica de la agonía. No es, por tanto, seguro que gloria y angustia se excluyan. Sin embargo, en la secuencia del pensamiento joánico, la nota de la angustia encaja mejor como preludio de la hora (cap. 11) que en mitad de la secuencia (cap. 18). Segundo, la presencia de los soldados romanos en el huerto. El verdadero problema está en la verosimilitud de que Pilato se dejara implicar por el Sanedrín en el prendimiento de Jesús. En la tradición anterior a Marcos con respecto a los anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34) no hay indicio alguno de que los romanos estuvieran implicados en el prendimiento. Numerosos autores sugieren que Juan introdujo a los soldados romanos en la escena del huerto por motivos teológicos. La presencia de la tropa romana al lado de la guardia judía simbolizaría al «mundo» en su totalidad confabulado contra Jesús. Nos recuerdan la oposición entre Roma y el cristianismo que refleja el Apocalipsis. Pero hemos de admitir que el evangelio mismo no presta ninguna atención al valor simbólico de los soldados romanos como representantes del «mundo». No resulta fácil calificar de pura invención del evangelista la imagen de la participación romana en el prendimiento de Jesús. Por consiguiente, en los dos puntos más importantes en que Juan difiere de los sinópticos en cuanto al relato del prendimiento, las noticias transmitidas tienen mayores visos de representar una tradición más antigua.

Significado de la escena en el pensamiento joánico: A Juan le interesa más el valor simbólico de la presencia de Judas. En 13,27.30, la última vez que se nos habló de Judas, éste se había convertido en instrumento de Satanás y se había perdido en la noche. Esta fue la mala noche a que Jesús se había referido en 11,10 y 12,35, la noche en que los hombres tropiezan por no tener luz. Quizá sea éste el motivo de que Judas y sus acompañantes se presenten llevando faroles y antorchas. No han aceptado la luz del mundo, por lo que han de recurrir a luces artificiales. El enfrentamiento entre Jesús y las fuerzas de las tinieblas se narra con instinto dramático. Jesús sabe lo que va



a ocurrir y sale al encuentro de sus oponentes. Le oímos decir en otra ocasión: «[Mi vida] nadie me la quita, la doy voluntariamente» (10,18). Jesús ha dado licencia a Judas para que abandone la Última Cena y le traicione (13,27); ahora permitirá a Judas y su tropa que lo tomen preso. Juan no ve la pasión como un destino inevitable que se abate sobre Jesús, que es dueño en todo momento de su futuro. En Juan no habrá ningún contacto físico entre Judas y Jesús, ni aquel le dará un beso, como en el relato sinóptico. Son dos bandos enfrentados en un combate. Jesús hace a las fuerzas capitaneadas por el discípulo renegado una pregunta semejante a la que hiciera a sus dos primeros discípulos: «¿A quién buscáis?» (1,38). Aquellos discípulos le siguieron porque buscaban la vida; la patrulla de Judas busca a Jesús para darle muerte. La reacción de los que se echan atrás confusos por la respuesta de Jesús no indica el mero asombro. Los adversarios de Jesús se postran sobre sus rostros ante su majestad, y por ello apenas puede caber duda de que Juan quiere dar al «YO SOY» la categoría del nombre divino. Caer de bruces es la reacción ante la revelación divina en Dn 2,46; 8,18; Ap 1,17. La escena joánica ilustra que Jesús tiene el poder de Dios al enfrentarse con las fuerzas de las tinieblas porque ostenta el nombre divino. Al mismo tiempo refuerza la impresión de que Jesús no hubiera sido apresado de no haberlo permitido él mismo. La misma idea se expresará de palabra ante Pilato en 19,11: «No tendrías ninguna autoridad sobre mí si no te hubiera sido dada de lo alto». En Juan permite Jesús ser apresado, con tal de que no se cause daño alguno a sus seguidores. Jesús no esgrime la protección del nombre divino en su favor, sino en el de aquellos a los que ama. Los discípulos se libran y de este modo se cumple el tema de 17,12, donde se proclamaba la fuerza salvadora del nombre divino.

## **2.- El interrogatorio de Jesús (18,13-27)**

El contenido de esta unidad consiste en un episodio central, el interrogatorio de Jesús por Anás, enmarcado entre dos negaciones de Pedro.

### **1) Interrogatorio de Jesús ante Anás (vv. 13-14; 19-23)**

Es la única acción legal descrita en el relato joánico de la pasión, en el que no hay reunión del Sanedrín. Sólo se menciona a Anás. Y el v. 24 hace ver claramente que Caifás no asistió, mientras que de 11,45-53 podemos sacar la conclusión de que el autor joánico sabía perfectamente que, si se convocaba una sesión del Sanedrín, tenía que estar presidida por Caifás. A lo largo del interrogatorio (vv. 21 y 23) Jesús exige a Anás dos veces que se presenten pruebas y testigos, es decir, que se celebre un juicio formal. Por consiguiente, nos hallamos de hecho en el ambiente propio de un interrogatorio policial en que se toma declaración al detenido antes de iniciarse los procedimientos judiciales. Las dos preguntas que Anás hace a Jesús (sobre sus discípulos y su doctrina) son de carácter más genérico que los dos puntos sobre los que, según los sinópticos, versó la sesión del Sanedrín (destrucción del templo, carácter mesiánico). Sin embargo, aquellas preguntas podían tener unas implicaciones religiosas y políticas muy en consecuencia con el cuadro sinóptico de los temores que Jesús inspiraba a las autoridades. A nivel religioso o teológico, reflejarían la acusación de falso profeta, que según el relato sinóptico fue uno de los motivos de las burlas hechas a Jesús después del prendimiento, y en Lucas (23,2) es el primero de los cargos presentados contra él. A nivel político, la pregunta acerca de los discípulos de Jesús se referiría a la posibilidad

de que provocara una revuelta y al peligro que suponía su número creciente (11,48; 12,19). En otros pasajes se advierte claramente que el Jesús joánico no aceptaba de buen grado a los seguidores que interpretaban su movimiento en términos políticos (6,15; 12,14), por lo que Jesús hubiera podido rechazar con toda verdad las implicaciones de la pregunta que le formula Anás en relación con sus discípulos. En cuanto a la pregunta por la enseñanza de Jesús, es posible que las autoridades estuvieran preocupadas no sólo por su ortodoxia y propagación (7,15), sino también por sus posibles consecuencias subversivas. El interrogatorio ante Anás, por consiguiente, tendría una intención sumamente práctica. Reflejaría una auténtica preocupación de los jefes religiosos acerca de si Jesús era o no un falso profeta; su objeto sería obtener información antes de pasar al juicio ante el Sanedrín a la mañana siguiente, cuyo cometido sería determinar si había o no cargos políticos contra Jesús que aconsejaran entregarlo a los romanos para que éstos actuaran.

## 2) Pedro niega a Jesús (vv. 15-18, 25-27)

Juan une la introducción y la primera negación (18,15-18) y esta combinación se separa de las negaciones segunda y tercera (vv. 25-27), insertando la escena del interrogatorio de Jesús ante Anás. La finalidad es indicar la simultaneidad con el proceso nocturno contra Jesús. El esquema general de las negaciones es el mismo en los cuatro evangelios, pero los detalles varían mucho, debido a que las tradiciones quedan ya a cierta distancia del relato original. Lo que realmente nos interesa ahora es el valor o grado de aceptabilidad de los detalles peculiares de Juan. El más notable es la afirmación joánica de que Pedro no estaba solo, sino acompañado de otro discípulo de Jesús, que le introdujo en el palacio del sumo sacerdote. Inventar un discípulo de Jesús que inexplicablemente tiene acceso al palacio del sumo sacerdote es crear una dificultad donde no había ninguna.

Juan da un sentido teológico especial a la escena de las negaciones de Pedro. Al hacer que coincidan las negaciones de Pedro con la defensa de Jesús ante Anás, Juan ha elaborado un **contraste dramático** en que Jesús se mantiene firme ante sus interrogadores, **sin negar nada**, mientras que Pedro se acobarda ante las preguntas y **lo niega todo**. Nunca estuvo Jesús más solo, humanamente hablando, que cuando Pedro afirmó por tres veces que no era discípulo de Jesús. La tradición joánica recogida en Jn 21 halló aún otro motivo teológico en las negaciones de Pedro, a saber: que aquellas negaciones sólo podían ser expiadas mediante una triple confesión del amor de Pedro a Jesús (21,15-17), una agudeza teológica que no aparece en los sinópticos.

## 3.- El juicio de Jesús ante Pilato (Episodios 1-3) (18,28-40)

Hay que reconocer dos aspectos conflictivos en este evangelio; por una parte, conserva un núcleo histórico que merece mayor crédito del que se le ha venido dando durante los últimos años; por otra, el evangelista ha reelaborado a fondo sus materiales tradicionales por razones teológicas y dramáticas. En ningún otro pasaje como en la escena del juicio ante Pilato es tan notorio este juego entre la tradición histórica y las exigencias teológicas y dramáticas. Algunos han insistido en el predominio de los motivos

teológicos en este pasaje. Otros han subrayado la cuidadosa organización dramática

de los materiales. Y otros destacan la presencia de una tradición histórica.

### 1) Organización dramática de la escena

El cuidadoso montaje escénico del relato joánico del juicio plantea la cuestión de su historicidad. El argumento joánico es mucho más complicado y dramático que la escena en los sinópticos. Hay dos escenarios, el patio exterior del pretorio, en que se congregan «los judíos», y una estancia interior en que Jesús permanece preso. Pilato va de uno a otro a lo largo de siete episodios cuidadosamente equilibrados. **Dentro** reina una atmósfera de serenidad y razón, en que la inocencia de Jesús queda patente a los ojos de Pilato; **fuera** se escuchan gritos frenéticos de odio cuando «los judíos» presionan a Pilato para que declare culpable a Jesús. Las continuas idas y venidas de Pilato entre uno y otro escenario expresan la lucha que se libra en su espíritu, pues su convicción de que Jesús es inocente crece paralelamente a la presión política que le obliga a condenar a Jesús. Numerosos episodios del relato joánico ostentan **rasgos propios** del gran drama, por ejemplo, el incidente del *ecce homo*, así como la culminación en que «los judíos» se ven forzados a proclamar que aceptan por rey al emperador romano. Se han propuesto distintos esquemas para dividir la escena. La organización no es perfecta; por ejemplo, algunas de las entradas y salidas de Pilato no están expresamente indicadas, si bien están claramente implícitas. Sin embargo, los episodios se han equilibrado cuidadosamente entre sí, el 1 con el 7, el 2 con el 6 y el 3 con el 5, en cuanto a escenario, contenido e incluso extensión. El único episodio en que Pilato no aparece como figura destacada es el 4, el central. Es evidente que en esta disposición ha intervenido la mano meticulosa de un excelente planificador.

### 2) La cuestión de la historicidad

Si estamos en lo cierto al suponer que el diálogo entre Jesús y Pilato no es histórico, ¿qué hemos de pensar de la imagen que Juan nos traza del romano? Ya hemos mencionado la tendencia cristiana a mejorar el retrato del personaje, que se advierte en todos los relatos evangélicos, pero entre todos ellos es Juan el que más se esfuerza por destacar el deseo que tenía Pilato de actuar con justicia en el caso de Jesús. Sin embargo, puede que Juan y los otros evangelistas tengan razón al exponer que Pilato efectivamente quiso liberar a Jesús. Se sugiere que Pilato hizo aquel esfuerzo no por amor a la justicia, sino porque no quería soltar a Barrabás, un notorio y peligroso revolucionario. Pilato comprendió astutamente que Jesús no era políticamente peligroso y confió en que podría convencer al populacho de que aceptara su puesta en libertad. Muchos de los detalles peculiares de Juan no pueden ser verificados, aunque no dejan de ser plausibles. Reconocemos que el diálogo entre Jesús y Pilato ha sido reelaborado por Juan, pero podría ser exacto el dato de que Jesús respondió a Pilato durante el juicio; al presentarnos silencioso a Jesús durante el juicio, los sinópticos reflejan la teología del Siervo. Algunos han creído ver en 1Tm 6,13 la confirmación de que Jesús estuvo más locuaz durante el juicio. Este pasaje, que probablemente contiene los ecos de un primitivo credo bautismal, dice que Jesús «dio testimonio de la misma noble confesión ante Pilato [o «en tiempo de Pilato»]». ¿Se refiere la carta a un testimonio verbal? El contexto no es desfavorable a esta idea, pues se refiere a la noble confesión de Timoteo en presencia de numerosos testigos, al parecer una confesión verbal con ocasión del bautismo o ante un magistrado. Con todo su sentido dramático y teológico,

el relato de Juan resulta, en lo concerniente al juicio, el más inteligible de todos los que poseemos. Sólo Juan aclara los motivos de que Jesús fuera conducido ante Pilato en primer lugar y por qué Pilato lo entregó para que fuera crucificado. La cronología de Juan, en que el proceso judicial de Jesús se celebra el 14 de Nisán, es más digna de fe que la de los sinópticos, que lo sitúan en la fiesta de Pascua.

### 3) El juicio ante la autoridad romana como vehículo de la teología joánica

Juan no consigna ningún relato de un interrogatorio de Jesús ante el Sanedrín y bajo la presidencia de Caifás. Si bien a lo largo del cuarto Evangelio aparecen dispersos ciertos detalles de aquel proceso, la omisión de que hablamos confiere una orientación peculiar al relato joánico de la pasión. Los procedimientos legales judíos se reducen a una pregunta que Anás hace a Jesús, de forma que el juicio a que es sometido Jesús es realmente el proceso judicial romano. ¿Hay alguna razón para que Juan atribuya tanta importancia al juicio ante las autoridades romanas? La realeza es el motivo teológico que domina los distintos episodios del juicio. En ellos se discute la naturaleza de la condición regia de Jesús, una condición que Pilato proclama dos veces. También se describe la entronización burlesca de Jesús como rey, mientras que al final es sacado fuera Jesús y presentado a sus súbditos, que le aclaman al grito de que sea crucificado. Nótese que Juan entrelaza los temas de la realeza y del sufrimiento.

Juan ha descrito a «los judíos», en una visión dualista, como opuestos a Jesús y negándose cerradamente a creer en él, pero al mismo tiempo nos muestra otros ejemplos en que los hombres ni se niegan a creer ni aceptan plenamente todo lo que Jesús significa. El Pilato joánico es un representante, entre otros, de esa reacción ante Jesús que no es ni la fe ni el rechazo. Pilato es un caso típico de tantos hombres honrados y bien dispuestos que tratan de adoptar una postura intermedia en un conflicto total. En el relato de la samaritana vemos con qué arte describe Juan a una persona que, a pesar de sus esfuerzos por eludir una decisión, terminará por creer en Jesús. La historia de Pilato es la otra cara de la moneda, pues ilustra el caso del que finalmente se queda sin tomar una decisión y desemboca en la tragedia. Jesús reta a Pilato a que reconozca la verdad (18,37). Pilato no aceptará el reto de decidir a favor de Jesús y en contra de «los judíos»; cree poder persuadir a los judíos de que acepten una solución que le servirá para **librarse de la necesidad de decidirse** a favor de Jesús. Primero les propone Pilato la elección entre dos presos, Jesús y Barrabás (18,39-40). Cuando falla este recurso, ofrece entregar a Jesús a «los judíos» bajo una condición que cree inaceptable para éstos. Si quieren que Jesús sea crucificado, les obligará a pedirlo en tales condiciones que se vean obligados a renegar de sus esperanzas mesiánicas y a proclamar que el emperador es su único rey (19,14-15). Pero «los judíos» no vacilarán ni siquiera ante esta blasfemia, pues saben que es una lucha a muerte y que si no muere Jesús, el mundo será conquistado por la verdad. De este modo, Pilato, el hombre que quiso ser neutral, se ve frustrado por la violencia de los participantes. No escuchó la verdad ni se decidió en su favor, por lo que, junto con todos los que elijan imitarle, terminará inevitablemente por ponerse al servicio del mundo. Ésta es la idea joánica profunda de Pilato. No queda fuera de lo posible que Juan destacara el juicio ante la autoridad romana también por el hecho de que su tradición conservó un recuerdo histórico correcto de que aquel juicio había sido el más importante de los procedi-

mientos legales seguidos contra Jesús e incluso el único verdadero juicio. Es posible que Pilato jugara un papel realmente decisivo en la pasión de Jesús. Los discursos de Pedro y Pablo en los Hechos, que posiblemente contienen una tradición antigua, subrayan proporcionalmente la responsabilidad de los romanos (Hch 2,23: «muerto a manos de hombres inicuos»; 3,13: «en presencia de Pilato»; 13,28: «pidieron a Pilato que lo matara»). Hay, pues, una delicada mezcla joánica de historia y teología.

#### **4.- El juicio de Jesús ante Pilato (Episodios 4-7) (19,1-16a)**

Los siete episodios que componen el juicio ante Pilato forman **una sola unidad dramática**; si hemos dividido la escena en dos partes, ha sido realmente por motivos de conveniencia. Lo cierto es, sin embargo, que en los episodios cuarto a séptimo cambia el tono. La acusación política planteada contra Jesús pasa en seguida a segundo plano. Pilato sabe ya que Jesús no es un peligroso revolucionario, mientras que «los judíos» no intentan seriamente convencerle de lo contrario. En 19,7 reconocen que la verdadera acusación contra Jesús es de orden religioso. Conscientes de que les será imposible convencer a Pilato, recurren a una extorsión que le obligue a actuar contra su propio sentir. Pilato habrá de tratar con «los judíos» como con unos adversarios que tienen fuerza suficiente para destruirle. Intenta varias estrategias para derrotarlos, pero al final resulta vencido y se ve obligado a entregarles a Jesús.

##### **1) Cuarto episodio: los soldados romanos azotan y escarnecen a Jesús (19,1-3)**

Para Marcos y Mateo, la flagelación y las burlas forman parte de la pena de crucifixión. Para Lucas, el escarnio es una expresión del desprecio de Herodes. En Juan parece que los escarnios y la flagelación forman parte del plan bienintencionado de Pilato para liberar a Jesús (!). Antes y después de este episodio Pilato afirma que Jesús es inocente; en consecuencia, hemos de suponer que Pilato trata de dejar a Jesús reducido a una figura deplorable y sanguinolenta capaz de aplacar a «los judíos» y persuadirles de que se trata de un ser desamparado que ya no puede constituir una amenaza para nadie. Se sugiere que Juan ha tomado una acción originalmente hostil contra Jesús y la ha reelaborado hasta componer con ella el cuadro de un Pilato que se siente personalmente interesado por Jesús. La flagelación queda mejor situada con la sentencia de crucifixión, como en Marcos/Mateo. La crucifixión no causaba daños en las partes vitales del cuerpo, por lo que la muerte de la víctima se producía lentamente (por asfixia, efectos de la intemperie, fatiga, hambre, sed), frecuentemente al cabo de bastantes días. Para acelerar el proceso -en este caso quizá también por la proximidad de la Pascua o del sábado- se flagelaba violentamente al reo. En el escarnio de Jesús como rey parece que los soldados siguen un ritual establecido en el que se destacan algunos gestos rutinarios. En el escarnio de Jesús es probable que los soldados imitaran escenas que habían contemplado frecuentemente en los teatros y en los circos romanos. Muchos investigadores aluden al juego del «rey de burlas» que practicaban los soldados durante las fiestas saturnales romanas; es interesante el dato de que en el enlosado de la fortaleza Antonia hay unas incisiones relacionadas con este juego realizadas por los legionarios romanos que se hallaban acuartelados en aquel edificio. Ninguno de estos paralelos es perfecto, pero al menos indican que las burlas descritas en los evangelios no son una cosa extraña. Finalmente, hemos de fijarnos en el significado de este episo-

dio dentro del relato joánico del juicio ante el procurador romano. Al fracasar en su primer intento de dar la libertad a Jesús, Pilato se decide a actuar. Sus intenciones son buenas, pero su sentido de la justicia se va desviando cada vez más. En el episodio anterior no logra liberar a Jesús, a pesar de reconocer que es inocente. Ahora hace azotar al inocente Jesús. La concesión que hace Pilato no pasará desapercibida al instinto de los enemigos de Jesús cuando aquel se lo presente en el siguiente episodio. A nivel teológico, el relato abreviado de Juan y la localización del escarnio hace que el tema de la realeza de Jesús destaque aún más que en los relatos sinópticos. En el tercer episodio Pilato se burlaba al hablar de Jesús como del «rey de los judíos»; ahora le relevan en las burlas los soldados romanos. Jesús ha sido proclamado rey; ellos le coronarán. Teniendo en cuenta el gusto joánico por **la ironía**, en que los protagonistas dicen una gran verdad sin saberlo, quizá podamos ver aquí un anuncio de que serán los gentiles los que terminen por reconocer la condición regia de Jesús.

## **2) Quinto episodio: Pilato presenta a Jesús ante su pueblo. «Los judíos» gritan que sea crucificado (19,4-8)**

El quinto episodio comienza de la misma forma que el tercero (18,38b: «Salió Pilato otra vez a donde estaban los judíos y les dijo...»). También las primeras palabras de Pilato son semejantes en ambos episodios: «No encuentro ningún cargo contra él». Este episodio sirve para desarrollar el tema de la realeza de Jesús. Reconocido por Pilato como «el rey de los judíos» (tercer episodio), coronado e investido por los soldados (cuarto episodio), Jesús pasa ahora por otro rito característico de la coronación: es presentado, vestido y engalanado como un rey, para ser aclamado por su pueblo. En la idea de Juan, la larga espera de Israel anhelando un rey mesiánico tiene ahora su irónico cumplimiento. Si Juan estaba inventando con absoluta libertad, éste hubiera sido el momento más apropiado para que Pilato dijera: «Aquí tenéis a vuestro rey» (como en el v. 14). En lugar de esto tenemos la enigmática frase: «Aquí tenéis al hombre». Si bien esta designación puede entenderse como un título mesiánico, resulta demasiado ambigua como para considerarla elegida por un evangelista dotado de tan gran inventiva. Más posible es que tomara una expresión despectiva que le llegó a través de la tradición y que la reinterpretara como título de exaltación.

La estratagema de Pilato de presentar a Jesús ante «los judíos» fracasa. Acogen a su rey con una extraña aclamación: «¡Crucifícalo!». Al utilizar el verbo «gritar», es posible que el evangelista trate de recordarnos, por vía de contraste, que sólo cinco días atrás otra multitud gritaba al paso de Jesús: «¡Hosanna! ¡Bendito el rey de Israel!» (12,13). La irritada respuesta de Pilato: «Lleváoslo vosotros y crucificadlo», hace que «los judíos» inicien contra él un combate psicológico. Si Pilato no cede a sus demandas, tratarán de doblegarle mediante una extorsión: le echarán en cara que su conducta puede indisponerle con Roma. La figura joánica de un Pilato preocupado por lo que de él se pudiera decir en Roma tiene mayores probabilidades de resultar histórica. Según Filón, Pilato era inflexible por temperamento y se oponía tozudamente a los judíos hasta el momento en que éstos le decían que el emperador Tiberio quizá no aprobara sus continuas violaciones de las costumbres judías. Esto era lo que al final de todo más le intimidaba, pues temía que si llegaban a enviar una embajada, denunciarían también el resto de su conducta como gobernador. Por otra parte, cuando Jesús compareció ante

Pilato, es posible que la posición de éste como gobernador resultara más vulnerable que nunca en Roma. Pilato debía el puesto que ocupaba en Palestina a Sejano, y fue precisamente el año 31 cuando Sejano perdió el favor de Tiberio. Es posible que los políticos sagaces presintieran ya la caída de Sejano; Pilato temería quedarse pronto sin su protector en Roma. En cualquier caso, «los judíos» toman pie de la negativa de Pilato a respetar sus costumbres para iniciar el ataque. Pilato no encuentra ningún cargo contra Jesús y se niega a proseguir el juicio civil contra él, pero ignora el hecho de que Jesús ha violado las leyes religiosas de los judíos. Tan pronto como se plantea esta cuestión, Pilato se retrae atemorizado («se asustó más», v. 8). En la idea de Juan, ningún dirigente puede igualar en poder a Jesús.

Las últimas líneas de este episodio tienen tanto valor teológico como alcance político para entender el relato. Por fin se dice claramente qué motivo tienen «los judíos» para dar muerte a Jesús: no pueden tolerar que se haya hecho «Hijo de Dios». La oposición judía a Jesús no fue únicamente de orden político, sino también religioso. Veámoslo cómo a comienzos del ministerio, en 1,35-51, se iban aplicando a Jesús ciertos títulos a medida que crecía la fe de sus discípulos; entre estos títulos se incluían los de Hijo de Dios, rey de Israel e Hijo del Hombre. Al final de su vida, en un crescendo de incredulidad, Jesús es llamado por burlas o por incredulidad «rey de los judíos» (18,39), «ese hombre» (19,5) e «Hijo de Dios» (19,7).

### **3) Sexto episodio: Jesús dialoga con Pilato acerca del poder (19,9-11)**

Este sexto episodio presenta un notable paralelismo con el segundo. Ambos comienzan con la retirada de Pilato al interior del pretorio para interrogar a Jesús acerca de las acusaciones política y religiosa respectivamente. Son los dos únicos episodios en que habla Jesús. En ambos, la primera pregunta de Pilato no logra inmutar a Jesús; solamente cuando el prefecto le hace una segunda y más excitada pregunta logra obtener una explicación. En ambos casos se pronuncia esta explicación en solemne lenguaje didáctico y se evidencia al mismo tiempo que el interés de Jesús está puesto en las cosas de arriba, no en las de este mundo. Pilato pregunta en un plano y Jesús responde en otro, técnica muy parecida a la del «**malentendido**».

Las intenciones de Pilato resultan aquí menos transparentes. Da la impresión de que el prefecto se bate a la desesperada y ya no sabe cómo proceder. Ahora tiene que habérselas con una acusación religiosa que cae más allá de sus posibilidades de comprensión. Irónicamente, el temor le hace alardear de su fuerza; es evidente que la paciencia de Pilato se agota ante la falta de colaboración de este hombre al que trata de salvar. Los esfuerzos anteriores de Pilato por encontrar una vía intermedia entre la verdad y el mundo se han visto frustrados por la intransigencia del mundo; ahora se encuentra con la verdad, que tampoco está dispuesta a contemporar.

El núcleo esencial de este episodio es la sentencia de Jesús acerca de la autoridad o el poder. Pilato ha mencionado el poder físico que tiene sobre Jesús: está en sus manos quitarle la vida. Jesús le responde en otro plano, en el de la verdad y el poder «auténtico». ¿Qué poder auténtico de lo alto posee Pilato sobre Jesús? El Jesús joánico no trata de ilustrar a Pilato acerca de los derechos recibidos de Dios en el ejercicio de su cargo de prefecto y menos, a fortiori, sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Las palabras de Jesús han de entenderse a la luz de 10,17-18: nadie tiene poder para quitar la vida a Jesús; sólo él tiene poder para entregarla voluntariamente. Sin embargo, Jesús ha aceptado vivir la hora que le ha señalado el Padre (12,27) para entregar su vida. En el contexto de «la hora», el Padre ha permitido que los hombres tengan poder sobre la vida de Jesús. Pilato tiene poder porque Dios le ha asignado un papel en «la hora». Juan afirmó que Caifás podría profetizar que Jesús moriría para que se salvara la nación, porque Caifás era sumo sacerdote «aquel año» (11,51); también Pilato tiene poder sobre Jesús por ser el prefecto de Judea «aquel año». Pilato ha tratado de utilizar el poder que tiene sobre Jesús para dejarle en libertad. No lo conseguirá por no haberse entregado del todo a la verdad y por haber intentado mantenerse neutral. Pero no odia la verdad, y por eso su pecado es menor que el de Caifás y «los judíos», que buscan la muerte de Jesús. El Jesús joánico no está realmente interesado en explicar por qué Pilato tiene menos culpa, sino en acusar a los verdaderamente responsables. La escena de Mateo (27,24-25) en que Pilato se lava las manos y se declara inocente de la sangre de Jesús tiene en gran parte el mismo alcance.

#### **4) Séptimo episodio: Pilato cede a los judíos que reclaman la crucifixión de Jesús (19,12-16a)**

El episodio final de Juan tiene paralelismo con los sinópticos sólo en los gritos repetidos que reclaman la crucifixión y en los resultados finales: Jesús es entregado para que lo crucifiquen. El relato de Juan resulta en conjunto más detallado, más dramático y más teológico. La meticulosa escenificación en «el enlosado», a mediodía, no sólo le confiere un tono dramático, sino que al mismo tiempo delata el interés del autor por la culminación del juicio. El nombre del lugar no tiene un simbolismo obvio, por lo que podemos aceptarlo como un detalle histórico. Mayor problema plantea la hora. Al iniciarse el episodio, Pilato está trastornado por la acusación que le ha lanzado Jesús de que está utilizando mal el poder que le ha sido otorgado por Dios; por eso intenta de nuevo dejar libre a Jesús. Esto hace que «los judíos» recurran de nuevo a la extorsión política amenazándole implícitamente con la denuncia a Roma. Si están en lo cierto los que sostienen que Pilato ostentaba el título privilegiado de «amigo del César», es posible que «los judíos» estén insinuando la posibilidad de que le sea retirado, lo que llevaría consigo un severo castigo, ya que el emperador trataba con suma dureza la deslealtad de aquellos a los que antes había favorecido. Pero si no queremos contar con la posibilidad de que Pilato ostentara el título de «amigo del César» y que temiera perderlo, no deja de resultar verosímil, tratándose del reinado de Tiberio. Aquel emperador, recluido en Capri durante su vejez, se mostró siempre muy sensible a los crímenes de lesa majestad. Suetonio nos cuenta que les aplicaba con rigor brutal todo el peso de la ley. Según Blinzler, fue precisamente de este crimen del que Jesús sería declarado culpable, es decir, de una violación de la *Lex iulia maiestatis* promulgada por Augusto.

Pilato sigue convencido de que Jesús no es peligroso, pero «los judíos» no ceden. El prefecto, que acaba de jactarse ante Jesús de que tenía autoridad para soltarle o para crucificarle, se ve ahora privado del ejercicio verdaderamente libre de sus poderes. Si alguien hace llegar a Roma una acusación de lesa majestad por haber puesto en libertad a un supuesto rey que constituye una amenaza potencial contra el emperador,



Pilato será sometido a una investigación a fondo en la que saldrán a relucir todos sus fallos como gobernador. Arriesgarse a caer en desgracia es un precio demasiado alto por defender la verdad. Pilato cede ante «los judíos» y monta la escena para dictar sentencia. Sentado en su silla judicial, con un gesto final de desafío y quizá con alguna esperanza de que todavía podrá obtener clemencia para el reo, presenta a Jesús ante «los judíos» como su rey. Al persistir ellos en sus exigencias de que sea crucificado, Pilato se venga tratando de herir sus sentimientos nacionalistas. En su empeño por lograr la condena de Jesús, «los judíos» han demostrado una conmovedora lealtad al emperador. ¿Significa esto que renuncian a sus esperanzas en el rey que anhelan? «Los judíos» pronuncian las palabras fatídicas: «No tenemos más rey que al César». El verdadero juicio ha terminado, ya que «los judíos» se han juzgado a sí mismos en presencia de Jesús y han pronunciado su propia sentencia. «Los judíos» acaban de proclamar como rey suyo al medio loco exiliado de Capri. Ahora se rompe la alianza por la que Dios o su Mesías ostentaban el título de rey de Israel y el proceso de sustitución alcanza un punto culminante al renunciar «los judíos» a su condición de pueblo de Dios. La escena de Juan tiene una fuerza semejante a la de Mt 27,25 en que todo el pueblo dice: «Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos». Es evidente que ambos evangelios reflejan aquí una actitud apologética y teológica más que unos sucesos históricos, pues ponen en boca de los asistentes al juicio una interpretación cristiana de la historia de la salvación más propia de finales del siglo I.

Esta renuncia fatal al Mesías se produce al mediodía de la víspera de Pascua, la misma hora en que los sacerdotes han comenzado a degollar los corderos pascuales en el recinto del templo. Es un toque de **ironía muy joánica** hacer que «los judíos» renuncien a la alianza en el preciso momento en que sus sacerdotes inician los preparativos de la fiesta que recuerda cada año la liberación de su pueblo por obra de Dios. Al comienzo de este evangelio Juan Bautista señalaba a Jesús como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29). Esta profecía se cumple ahora, a modo de inclusión, pues en el momento en que son degollados los corderos pascuales llega a su término el juicio de Jesús, que sale camino del Gólgota para derramar la sangre que limpiará a los hombres del pecado (1Jn 1,7). Verdaderamente, tal como Juan lo advierte, Dios ha planeado «la hora» con todo cuidado.

## 5.- Crucifixión de Jesús: introducción; episodios 1-4 (19,16b-30)

### 1) Motivos joánicos dominantes en la escena de la crucifixión

El juicio ante Pilato está dominado por el tema de la realeza de Jesús. La acusación de base para su condena consistía en que había tratado de proclamarse rey, por lo cual resulta lógico que el interrogatorio girase en torno a este motivo. Pero aún había más: todo cuanto se hizo con Jesús estaba relacionado con esta misma idea. Jesús fue revestido de ornamentos regios y fue aclamado burlescamente por los soldados como rey. También como rey fue presentado por Pilato al pueblo. Así que este mismo tema se halla presente también en la escena de la crucifixión, que en sí misma y tal como se describe en la introducción viene a ser como la **entronización de Jesús**, y así se demuestra en el primer episodio, en que su título de rey es proclamado en tres idiomas, lo que le da un alcance internacional. Por otra parte, la sepultura de Jesús, descrita en la conclusión, contiene rasgos que también sugieren la idea de la realeza (cf. la

gran cantidad de aromas). Los diversos episodios de la crucifixión están relacionados con los varios dones que un monarca al ser entronizado otorga a los que aceptan su reinado, pues lo cierto es que esos episodios tienen por tema lo que Jesús hace en favor de los creyentes. La escena joánica de la crucifixión atiende en cierto sentido más que al destino de Jesús, al significado que ese mismo destino entraña para sus seguidores. En la crucifixión se cumple lo que había prometido Jesús (13,1): al llegar «la hora» mostraría hasta el extremo el amor que tenía a los suyos. Jesús muere como buen pastor que da la vida por sus ovejas (10,11.14-15), es decir, por aquellos que oyen su voz y le reconocen.

El primer episodio proclama a todo el mundo civilizado la realeza de Jesús. «Los judíos» la rechazan, pero el gobernador pagano insiste en proclamarla en varias lenguas. En el segundo episodio tenemos el simbolismo de la túnica inconsútil, un ornamento sacerdotal. Jesús es rey, pero es también sacerdote y su muerte es una acción sacrificial por los demás. Dicho con las propias palabras de Jesús, «Por ellos me consagro a ti» (17,19). En el tercer episodio destaca la constante solicitud de Jesús por todos aquellos a los que deja atrás (cf. 17,9-19). A su madre, símbolo del nuevo Israel, se le negó todo protagonismo en Caná porque aún no había llegado la hora, pero ya ha sonado esa hora y se le encarga el papel de madre del discípulo amado, es decir, del cristiano. Con lenguaje figurado se nos dice que Jesús se preocupa de la comunidad de creyentes que serán arrastrados hacia él a partir de este momento en que es alzado sobre la tierra en la cruz (12,32). El cuarto episodio nos muestra la muerte de Jesús como la culminación de todo lo que el Padre le encomendó realizar, una tarea que ya había sido anunciada en las Escrituras. Este episodio termina describiendo la muerte de Jesús como una entrega de su espíritu, lo que viene a ser una manera de indicar simbólicamente que a partir de ahora será el Espíritu de Jesús el que se encargará de llevar adelante su obra. «Si no me voy, no vendrá nunca el Paráclito» (16,7). En el quinto episodio continúa el simbolismo anticipado del don del Espíritu, pues al brotar el agua teñida de la sangre de Jesús moribundo se cumple la promesa de 7,38-39: «Como dice la Escritura: De su entraña manarán ríos de agua viva. Decía esto refiriéndose al Espíritu...». A un nivel secundario, la sangre y el agua simbolizan el origen de los sacramentos de la eucaristía y el bautismo, a través de los cuales se comunica la vida de Jesús al cristiano. Es importante recordar que en este episodio Jesús ya ha muerto. En el pensamiento joánico, el drama de la cruz no termina en la muerte, sino en una vida que brota y fluye de la muerte, pues la muerte de Jesús es el comienzo de la vida cristiana.

También ocupa lugar destacado en la escena de la crucifixión el motivo del cumplimiento de la Escritura. Se citan explícitamente algunos pasajes en los episodios segundo y quinto y se afirma que el cuarto episodio sucedió para que la Escritura terminara de cumplirse del todo. El motivo del Mesías-rey en el primer episodio y el simbolismo de Sión Madre y la Nueva Eva del tercer episodio son absolutamente escriturísticos. En esta preocupación por el trasfondo veterotestamentario de la pasión se refleja probablemente en Juan la preocupación general de los primitivos cristianos por demostrar a los judíos que la crucifixión no descartaba la posibilidad de que Jesús fuera el Mesías prometido, sino que más bien venía a cumplir las palabras de Dios en la Escritura. Sin embargo, la selección de los pasajes concretos del AT y de los temas que constituyen el trasfondo de la crucifixión parece haberse llevado a cabo a la luz de los intereses

teológicos de Juan.

## 2) Introducción: camino de la cruz y crucifixión (19,16b-18)

Estos versículos sirven para establecer la transición entre los episodios en que Jesús es juzgado por Pilato y los que se producen mientras Jesús permanece en la cruz. Juan ha relacionado más estrechamente que los demás evangelistas la crucifixión con el juicio. El camino del Calvario se describe lacónicamente, de forma que ninguna escena de compasión, como la que narra Lc 23,27-31, distraiga al lector. Hay un mínimo de detalles, justo los precisos para enmarcar la escena del primer episodio, en que habla una vez más Pilato. Lo más notable es que Juan no recoja el recuerdo de que Simón de Cirene ayudó a Jesús a llevar el madero de la cruz, como lo narran los tres sinópticos. Algunos investigadores han propuesto que la participación de Simón se reduce a una dramatización imaginaria de la sentencia consignada en Mc 8,34: «Si alguien quiere seguirme, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y venga en pos de mí», todo induce a pensar que en este punto los sinópticos se apoyan en una tradición fidedigna. Es cierto que lo normal era que el condenado llevara su propia cruz, pero el hecho mismo de que la noticia suponga una excepción a la regla habitual refuerza su verosimilitud histórica. Nos queda por ver si la omisión de la presencia de Simón en Juan se debe a una supresión deliberada o a ignorancia del hecho. La sugerencia de que se debe a ignorancia, porque la tradición que recibió el evangelista no mencionaría a Simón, va en contra de la afirmación expresa de que el relato joánico de la pasión depende del testimonio de un testigo ocular que estuvo en el Calvario (19,35). Por supuesto, cabe responder que ese testigo no hubo de ver necesariamente todo cuanto ocurrió en el camino del Calvario o que no consideró tan importante la intervención de Simón de Cirene como para que mereciera la pena consignarla. Pero ninguna de estas dos respuestas es realmente satisfactoria. Mayores visos de verosimilitud para explicar la omisión del recuerdo de Simón tiene el deseo, por parte de Juan, de desarrollar aún más el tema de la **soberanía de Jesús** en su camino hacia la muerte. Anteriormente se nos dijo que Jesús entregaba voluntariamente su vida y que nadie tenía poder para quitársela (10,18). Jesús se permitió dar instrucciones a Judas para que acelerase los preparativos de la traición (13,27). Jesús demostró que era capaz de impedir su prendimiento dejando impotentes a sus enemigos (18,6) y compareció impávido ante Anás (18,20-23) y ante Pilato (19,9-11). También ahora camina hacia el Calvario sin ninguna ayuda humana. Otra posible razón teológica podría ser el deseo de introducir la tipología de Isaac, que cargó con la leña para su propio sacrificio (Gn 22,6). Esta interpretación aparece frecuentemente en los Padres de la Iglesia, por ejemplo, en Juan Crisóstomo.

## 3) Primer episodio: Pilato y la inscripción regia (19,19-22)

El primer incidente relacionado con la crucifixión muestra una cierta continuidad con respecto a lo que ocurrió en el pretorio, ya que los antagonistas del juicio, los jefes judíos y Pilato, vuelven a chocar a propósito de Jesús. Este enfrentamiento devuelve su dignidad a Pilato y encaja en el retrato favorable que de él intenta dar el evangelista. Pilato ha sido débil, pero en adelante no se amedrentará. Si se ha visto obligado a ceder ante «los judíos» en cuanto a la crucifixión, sus últimas palabras en el evangelio serán un desafío. ¿Qué autor dramático hubiera podido inventar una intervención final de

Pilato más impresionante? Desde el punto de vista histórico, hay ciertas dificultades. Algunos son casi insuperables al suponer que Juan quiere darnos a entender que fue el mismo Pilato el que escribió el letrero de su propia mano (v. 19) y que de hecho acudió al Calvario para presenciar la ejecución. Esta última tesis se funda en el hecho de que no se dice que ninguna de las delegaciones que compareció ante Pilato marchara al lugar en que éste se encontraba (vv. 20, 31, 38), por lo que necesariamente hubo de hallarse a mano. Quizá sea esto ir demasiado lejos, a partir del argumento del silencio. Es posible que Juan aplique aquí la técnica del escenario doble para mostrar lo que está ocurriendo simultáneamente en dos lugares distintos. Mayor peso tiene contra el relato joánico la objeción basada en la mentalidad de «los sumos sacerdotes de los judíos». Resulta difícil imaginar que los sacerdotes creyeran que les sería posible forzar al prefecto romano a cambiar una inscripción oficial que ya muchos habían podido leer. En cualquier caso, el interés del evangelista en este episodio es primariamente de orden teológico. La queja de los sacerdotes introduce el tema de la realeza, que tanto ha destacado a lo largo del juicio. La verdadera entronización tiene lugar ahora en la cruz, cuando la realeza de Jesús es reconocida mediante una proclamación heráldica ordenada por un representante de la mayor potencia política de toda la tierra y expresada en los idiomas sagrados y profanos de la época. El enfrentamiento entre Pilato y los sacerdotes pone de relieve el alcance y la seriedad de aquella proclamación (del mismo modo que el enfrentamiento entre Pilato y Jesús durante el juicio sirvió para poner de relieve el verdadero significado de la condición regia de Jesús: una adaptación del uso joánico del diálogo para resolver un malentendido). La negativa de Pilato a cambiar el letrero significa que la realeza de Jesús se afirma a pesar de los esfuerzos de los judíos por suprimirla. Esta podría ser la primera vez que aparece un tema que encontraremos frecuentemente a lo largo del relato de la crucifixión: Jesús ha sido exaltado sobre la tierra y empieza a atraer a todos los hombres hacia sí (12,32).

#### **4) Segundo episodio: los verdugos se reparten las vestiduras de Jesús (19,23-24)**

Aunque los demás evangelistas refieren que los soldados se repartieron las vestiduras de Jesús, sólo Juan distingue entre las prendas exteriores y la túnica inconsútil que prefirieron no rasgar. Esta diferencia se considera como el cumplimiento de lo predicho en Sal 22,19(18). La túnica pasa a ser el centro del simbolismo teológico del episodio. A nivel popular tenemos la sugerencia de que la túnica inconsútil, tejida de una sola pieza, sirve aquí para que el lector recuerde la vestidura del (sumo) sacerdote, de forma que se proclamaría la muerte de Jesús no sólo como rey, sino además como sacerdote. El tema de Jesús como rey y sacerdote parece que está contenido en Ap 1,13, donde lleva los ornamentos propios de ambos oficios. Ciertamente, la idea de que Jesús fue a la muerte en condición de sacerdote es conocida en los tiempos del NT. Destaca especialmente en Hebreos, un texto que muestra numerosas afinidades con Juan.

#### **5) Tercer episodio: Jesús confía su madre al discípulo amado (19,25-27)**

A María se la mencionaba explícitamente en la tradición que recibió el evangelista, como se advierte en el v. 25, pero la referencia al discípulo amado en éste como en otros pasajes ha sido añadida para completar la tradición. Si la presencia del discípulo amado ha sido añadida por el evangelista a una escena tradicional en la que no era

mencionado, esta adición no va necesariamente contra la historia. La cuestión histórica es probablemente insoluble. Lo que más interesa es la importancia que el episodio tiene para Juan. Se ha afirmado que la intención principal del evangelista era destacar la importancia del discípulo amado, el testigo que respalda este evangelio. Pero en la mente del evangelista pudo tener este motivo una importancia subsidiaria, no primaria. Otra explicación de las intenciones del evangelista en este episodio posee las ventajas de la sencillez: al evangelista le interesa únicamente relatar el hecho de que Jesús moribundo procuró asegurar la necesaria atención a su madre una vez que él hubiera muerto. Es dudoso que a Juan le interese ante todo la solicitud filial de Jesús. Esa interpretación no teológica haría de este episodio un contrasentido en medio de los acontecimientos de enorme alcance simbólico que rodean la escena de la crucifixión. Por otra parte, el mismo evangelio nos da varios indicios de que se piensa en algo más profundo. Las frases «Ahí tienes a tu hijo» y «Ahí tienes a tu madre» son dos ejemplos de **fórmula revelatoria**, un género que aparece en otros pasajes de Juan. En estas fórmulas, el personaje que habla revela el misterio de la especial misión salvífica que habrá de asumir aquel a quien se dirige; la filiación y la maternidad que se proclaman de este modo desde la cruz tienen un valor definido en los planes de Dios y guardan relación con lo que acontece al ser elevado Jesús sobre la cruz. El versículo que sigue en Juan a este episodio sugiere que hay en todo ello un significado más profundo: «Después de esto, sabiendo Jesús que ahora todo quedaba terminado...». La decisión tomada por Jesús con respecto a su madre y al discípulo amado viene a completar la obra que el Padre le había encomendado y sirve para dar cumplimiento a la Escritura (cf. «para que» en 19,28).

Sobre la intención del evangelista en este episodio, parece claro que cualquiera que sea el simbolismo que entraña el episodio, ha de estar centrado en el hecho de que María se convierte en madre del discípulo amado. El episodio al pie de la cruz tiene en común con la escena de Caná los siguientes detalles: son los únicos pasajes del evangelio en que aparece la madre de Jesús; en ambos casos Jesús se dirige a ella llamándola «mujer»; en Caná se rechaza su intervención sobre la base de que aún no ha llegado la hora de Jesús, pero aquí estamos ya en el contexto de la hora de Jesús (en el v. 27 se menciona «la hora»; es la única vez, dentro de los caps. 18-19, que este término aparece con sentido teológico); en ambas escenas figuran en plano destacado los discípulos de Jesús. La escena al pie de la cruz tiene en común con 16,21 los siguientes detalles: el uso de los términos «mujer» y «hora»; el tema de la maternidad y el tema de la muerte de Jesús. A María se le negó un papel que desempeñar durante el ministerio de Jesús cuando dio comienzo en Caná, pero que le sería asignado un cometido cuando sonara la hora de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. En esta hora culminante han de ser creados de nuevo los hombres en su condición de hijos de Dios al serles comunicado el Espíritu. La escena impregnada de tristeza que se desarrolla al pie de la cruz representa los dolores de parto a través de los cuales brota (Is 26,17-18) y es comunicado (Jn 19,30) el Espíritu de salvación. Al convertirse en madre del discípulo amado (el cristiano), María evoca simbólicamente a Sión que, en medio de sus dolores de parto, da el ser a un pueblo nuevo que hace brotar la alegría (Jn 16,21; Is 49,20-22; 54,1; 66,7-11). Su hijo según la carne es el primogénito de entre los muertos (Col 1,18), el que tiene las llaves de la muerte (Ap 1,18); los que creen en él nacen de nuevo a su imagen y, como hermanos de Jesús, tienen a María por madre. El cuadro joánico en

que la madre de Jesús se convierte en madre del discípulo amado parece evocar los temas veterotestamentarios de Sión dando a luz un pueblo nuevo en la edad mesiánica y de Eva con su descendencia. Estas imágenes nos llevan a la de la Iglesia que da a luz hijos conforme al modelo de Jesús y a la de las relaciones amorosas que deben unir a estos hijos con su madre. No debemos forzar en exceso los detalles de este simbolismo o afirmar que carece de oscuridades. Pero hay datos suficientes que nos confirman en una razonable seguridad de que no vamos descaminados. Este simbolismo hace que resulte inteligible el juicio con el que Juan (19,28) valora el episodio al pie de la cruz como la culminación de la obra que el Padre encomendó a Jesús, en el contexto del cumplimiento de la Escritura.

#### **6) Cuarto episodio: Jesús grita de sed y le dan vinagre. Jesús entrega su espíritu (19,28-30)**

Juan es el único que menciona el grito de sed, el jarro, el hisopo y el hecho de que Jesús bebió lo que le ofrecían. Las variantes tienen una explicación más convincente en la tesis de que el cuarto Evangelio se apoya en una tradición no sinóptica. Si nos fijamos en el alcance teológico del episodio, a éste precede en Juan una observación introductoria: «Sabiendo Jesús que ahora todo quedaba terminado», que evoca las palabras de 13,1 con que se inicia el Libro de la Gloria: «Sabía Jesús que había llegado para él la hora de pasar de este mundo al Padre». En consecuencia, el grito de sed que lanza Jesús y el vino que le ofrecen han de relacionarse con la culminación de la gran tarea que era «la hora». Han de relacionarse con su muerte, que es el acto final de la obra encomendada por el Padre, como se dice claramente en 3,16: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único [es decir, lo entregó a la muerte]». En el contexto de estas ideas Juan describe la sed de Jesús de tal modo que tengamos la impresión de que no habría de morir hasta haber realizado este gesto. La razón aparente es que con su sed y con la respuesta a la misma Jesús da cumplimiento a la Escritura que había predicho su muerte. El acto que completa (*telein*) su obra da también cumplimiento pleno (*teleioun*) a la Escritura. ¿De qué Escritura se habla aquí? Quizá se trate del testimonio global de todo el AT acerca del Mesías doliente. Es posible que Juan se refiera a un texto concreto. En este caso, Sal 69,22(21) es el candidato más verosímil. A esta identificación puede objetarse que el gesto de ofrecer vinagre o vino agrio es para el salmista una muestra de hostilidad, y no parece que Juan entienda de este modo la acción de los soldados. A esta identificación favorece el hecho de que Sal 69 se cita otras dos veces en el cuarto Evangelio: Jn 2,17 cita el v. 10(9) y Jn 15,25, el v. 5(4). Otro notable candidato para la identificación de la Escritura es Sal 22,16(15): «Mi lengua se pega a mis quijadas; me has hecho descender al polvo de la muerte». Aquí la sed se expresa a través de la imagen de la lengua seca, pero va estrechamente unida a la idea de la muerte, como en Juan. Algunos ven aquí una muestra de la ironía joánica: Jesús es la fuente de agua viva (7,38), pero grita de sed: de este modo significa que ha de morir antes de que sea dada el agua viva; en el siguiente episodio brotará agua de su cuerpo muerto (19,34). Pero el simbolismo más verosímil quizá esté relacionado con 18,11: «El cáliz que me ofrece el Padre, ¿voy a dejar de beberlo?».

Es posible que hayamos de explicar la mención del hisopo en términos de simbolismo teológico. En Ex 12,22 se especifica que para untar con la sangre del cordero pascual los

postes de las puertas de los israelitas se utilice el hisopo. Al describir cómo la muerte de Jesús ratifica una nueva alianza, Hb 9,18-20 recuerda que Moisés se sirvió del hisopo para asperjar la sangre de los animales a fin de sellar la antigua alianza. Al estudiar Jn 19,14 advertíamos que Jesús fue condenado a muerte a la misma hora en que se iniciaba el sacrificio de los corderos pascuales en el recinto del templo; en el quinto episodio de la crucifixión volveremos a encontrar nuevos elementos simbólicos relacionados con el cordero pascual. En el contexto del pensamiento joánico, por consiguiente, la mención del cordero podría servir muy bien para evocar simbólicamente la muerte de Jesús como cordero pascual de la nueva alianza. La sangre de los corderos pascuales rociada con hisopo sirvió en Egipto para que la destrucción no alcanzara a los israelitas; Jesús muere como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo».

El grito de «Está cumplido» en el v. 30 constituye la última palabra de Jesús en el relato joánico. Es un grito de victoria que sustituye al grito de aparente derrota de Marcos/Mateo. Esta postura establece unas diferencias demasiado tajantes, pues no hace justicia a la nota implícita de agonía que el grito de sed del Jesús joánico lleva consigo y quizá exagere el matiz de derrota que implica la escena sinóptica. Si el «Está cumplido» es un grito de victoria, esa victoria que proclama no es más que el cumplimiento obediente de la voluntad del Padre. Las últimas palabras del v. 30 están redactadas de tal modo que nos sugieren otro tema de la teología joánica. Juan parece jugar con la idea de que Jesús entregó el Espíritu (Santo) a quienes estaban al pie de la cruz, en particular a su madre, que simboliza a la Iglesia o nuevo pueblo de Dios, y al discípulo amado, que simboliza al cristiano. En 7,39 afirmaba Juan que los que creyeran en Jesús habrían de recibir el Espíritu cuando Jesús fuera glorificado. De ahí que no esté fuera de lugar en este momento una referencia simbólica al don del Espíritu. Si esta interpretación del «entregó el espíritu» tiene alguna verosimilitud, hemos de indicar que esa referencia simbólica tiene ante todo un valor evocativo y proléptico, cuya finalidad es recordar al lector el fin último para el que Jesús ha sido exaltado en la cruz. En el pensamiento joánico, el don efectivo del Espíritu no se produce ahora, sino en 20,22, después de la resurrección.

## **6.- Descendimiento y sepultura (Quinto episodio y conclusión) (19,31-42)**

### **1) Quinto episodio: Pilato y el crurifragio. Brota sangre y agua del costado de Jesús (19,31-37)**

Este último episodio de la crucifixión se corresponde con el primero. En ambos presentan «los judíos» una demanda a Pilato en relación con Jesús crucificado; mientras que Pilato se negó a su primera demanda de que fuera cambiado el letrero, ahora accede a la petición de que sean retirados los cuerpos. El episodio más bien se centra en la observación, por parte de los soldados, de que no es necesario quebrar las piernas a Jesús por el hecho de que ya está muerto, y en el episodio del soldado que, para cerciorarse, asesta una lanzada y hace que del costado de Jesús brote sangre y agua. En Juan falta el elemento notoriamente milagroso y tampoco hay una poco verosímil confesión de fe por parte de los soldados romanos. Aquí los soldados cumplen la tarea más lógica de poner fin al proceso de la ejecución mediante el recurso de acelerar la muerte de los condenados aplicándoles el crurifragio, una práctica suficientemente atestigüada. La fe que surge o se fortalece a través del episodio joánico es la fe del

discípulo amado («testigo ocular») y de los lectores de Juan, que aceptan el testimonio del discípulo.

El relato joánico presenta los siguientes problemas: las adiciones redaccionales en los vv. 34-35; la historicidad y el significado de la sangre y el agua que brotan del costado; la razón de aducir un testimonio en el v. 35; finalmente, la intención teológica del autor al citar dos pasajes de la Escritura en los vv. 36-37. Empecemos por las explicaciones en que se da por supuesto que Juan describe algo que realmente ocurrió, natural o milagrosamente. Algunos médicos han propuesto diversas teorías para explicar el flujo de sangre y «agua» como un fenómeno natural. De todas esas discusiones médicas lo único que podemos sacar en claro es que no ha de considerarse imposible que brotara sangre y agua del costado de Jesús, conforme a la descripción de Juan. Antiguamente estaba más difundida la opinión de que Juan presenta este hecho como de carácter milagroso, y de ahí que subraye la importancia del testimonio aducido por un testigo presencial. Sin embargo, en el relato de este episodio nada hay que indique su carácter milagroso. Antes de analizar la posibilidad de que este episodio sea una creación ficticia, hemos de mencionar una solución intermedia, a saber: que Juan describe algo que realmente ocurrió, pero que se sirve para ello de un lenguaje imaginativo. El recurso al testimonio del testigo ocular es asimismo un serio argumento contra la tesis de que Juan inventó simplemente el episodio de la sangre y el agua con fines teológicos.

El interés de Juan no es puramente apologético, ya que el v. 35 insiste en que se narra este incidente para confirmar la fe de los que ya creen. La referencia a la «autenticidad» (*arethinos*) del testimonio relativo a la sangre y el agua indica que el significado real de la escena no se sitúa en el plano visible y material, sino en el del conocimiento que nos da del mundo del espíritu. Si el testigo presencial del v. 35 es el discípulo amado de los vv. 26-27, como creemos, no hemos de olvidar que en el episodio anterior fue identificado con la fórmula revelatoria «Ahí tienes a tu hijo», y que ahora habla como testigo de una revelación importante para todos los cristianos a los que simboliza. Todo nos induce, pues, a buscar un profundo simbolismo teológico en la sangre y el agua que brotan del costado de Jesús. En los mismos textos joánicos encontramos una clave segura para el significado de este simbolismo. En Jn 7,38-39 citaba el mismo Jesús un pasaje de la Escritura: «De su entraña manarán ríos de agua viva». El probable trasfondo bíblico es la escena en que Moisés golpea la roca y brota agua de ella (Nm 20,11). El evangelista interrumpió entonces el relato para indicar que, al hablar del agua, Jesús se refería al Espíritu que habrían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había Espíritu, ya que Jesús no había sido glorificado. Juzgamos muy probable que Juan vea en el agua que brota de las entrañas de Jesús el cumplimiento de lo que el mismo Jesús había profetizado y precisamente en la hora de su glorificación (cf. 12,23). El paréntesis del v. 35 insiste triunfalmente en que todo ello ocurrió realmente del modo en que Jesús lo había predicho, y que había un testigo ocular para confirmarlo. Para Juan, por consiguiente, el agua que brota del costado de Jesús es otro signo proléptico del don del Espíritu, en el que se prolonga lo dicho en el v. 30: «Entregó el Espíritu». De ahí que en el v. 35 se diga que se da testimonio de este incidente «para que también vosotros tengáis fe». El incidente no es tan sólo una demostración de la exactitud de la presciencia que poseía Jesús, sino que además asegura al cristiano que Jesús entregó realmente el Espíritu que es fuente de la fe. Para entender por qué se menciona también



la sangre quizá hayamos de recurrir a 1Jn 5,6-8: «Jesucristo es el que vino con agua y sangre (no vino sólo con el agua, sino con el agua y la sangre), y el que lo atestigua es el Espíritu, porque el Espíritu es la verdad. Por lo tanto, los que dan testimonio son tres: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres apuntan a lo mismo». Nos hallamos ante dos textos estrechamente relacionados entre sí, pues comparten los temas del agua y la sangre, el Espíritu y el testimonio. La lanzada que le asesta el soldado sirvió para demostrar que Jesús estaba realmente muerto; de este modo, la afirmación de la muerte se convierte paradójicamente en el comienzo de la vida, ya que del cuerpo muerto de Jesús brota el agua viva que habrá de ser fuente de vida para todos los que crean en él a imitación del discípulo amado. El hecho de que a través del discípulo amado lleguen a todos los que creen los efectos del agua y la sangre que brotan del cuerpo de Jesús indica que este pasaje posee una **dimensión eclesial**. Se trata de un simbolismo proléptico que sirve para aclarar cómo el don del Espíritu, que sólo podrá ser otorgado por Jesús después de resucitar, fluye de todo el proceso de la glorificación en «la hora» de la pasión, muerte, resurrección y ascensión.

Nuestro último problema en relación con el quinto episodio se refiere a las citas bíblicas de los vv. 36 y 37, que presentan una inclusión más clara con el comienzo del evangelio que las mencionadas anteriormente. Dos posibles identificaciones de la cita «no se le quebrará un hueso». La más verosímil es la relativa al cordero pascual, teniendo en cuenta las demás alusiones al mismo tema que hallamos en el relato de la pasión (la fecha es la víspera de la Pascua; Jesús es condenado a muerte por Pilato al mediodía, la misma hora en que empiezan a ser degollados los corderos en el templo; la mención del hisopo en 19,29). En cualquier caso, la evocación del cordero pascual en Jn 19,36 forma una excelente inclusión con el testimonio dado por el Bautista al comienzo del ministerio de Jesús (1,29): «Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo». Algunos investigadores han sugerido que, al presentar a Jesús como cordero pascual, Juan atribuye a su muerte un carácter sacrificial. Por otra parte, en el simbolismo de la túnica del segundo episodio veíamos nosotros evocado el tema de Jesús como sacerdote. Además de aludir al tema del sacrificio, el simbolismo del cordero pascual quizá evoque también la idea de la alianza. No podemos excluir la posibilidad de que contenga también una alusión a Sal 24,21(20), un salmo que se refiere a los siervos inocentes de Dios sometidos al dolor. En el salmo citado, este versículo es una promesa que Dios hace a los suyos en el sentido de que no permitirá que sean quebrantados sus huesos; en consecuencia, conforme al pensamiento judío, ellos harán cuanto puedan por evitar mutilaciones que les impedirían resucitar. En consecuencia, cabe la posibilidad de que en Jn 19,36 tengamos una doble inclusión con la referencia al Cordero de Dios que apareció al comienzo del evangelio (1,29) y al Siervo. Jesús es el inocente sometido al dolor que carga sobre sí los pecados de los demás; es llevado como un cordero ante el que le degüella (Is 53,7), pero Dios no consiente que sean quebrantados sus huesos y de este modo le asegura la resurrección.

La segunda cita cuyo cumplimiento ve Juan en este episodio aparece en el v. 37: «Verán al que traspasaron». Se trata de una variante de Zac 12,10, y ha de tenerse en cuenta que los caps. 9-14 de Zac constituyen una importante fuente. En Jn 7,37 juega un papel importante el motivo de la lluvia y el agua en lo que Jesús dice a propósito de la fiesta de los Tabernáculos, y todo ello se relaciona con la visión de Zacarías

acerca de lo que sucederá en la fiesta de los Tabernáculos de la era mesiánica (cap. 14). También aparece en Zac 11 el tema del pastor, que Juan desarrolla en su cap. 10. Igualmente Jn 12,15 cita Zac 9,9 a propósito de la llegada del rey cabalgando sobre un asno. Verosíblemente también Jn 16,23 se hace eco de Zac 13,7. El pasaje que ahora analizamos, Zac 12,10, se cita asimismo en Ap 1,7 a propósito de la parusía: «He aquí que viene con las nubes, y todos le verán, todos los que le traspasaron, y todas las tribus de la tierra se lamentarán por él». ¿Cómo interpreta Juan el texto de Zac 12,10? En el contexto del AT, la vista de alguien que ha sido traspasado se asocia con un sentimiento de compasión, de forma que quienes le contemplan «hacen duelo por él, como se hace duelo por un hijo único, y lloran amargamente sobre él». Nada hay en el texto de Juan que nos sugiera la idea del arrepentimiento; «los judíos» seguirán mostrándose hostiles después de este episodio (19,38; 20,19). Otra interpretación posible es que, mediante el uso de un verbo en futuro, «verán», Juan alude a la parusía. Este versículo, por consiguiente, se convierte en una amenaza de juicio contra los que han atravesado a Jesús. Sin embargo, teniendo en cuenta que este evangelio insiste sobre todo en la escatología realizada, es posible que el autor no piense en una futura parusía, sino en una especie de juicio que ya ha tenido lugar. Con algunas reservas sugerimos que los que «ven» a Jesús traspasado forman dos grupos. Primero, «los judíos», sus enemigos, que resultan derrotados por la misma acción que ellos instigaron, pues mientras, contemplan a Jesús muerto en la cruz, brota, junto con su sangre, un chorro de agua vivificante. Los fariseos decidieron dar muerte a Jesús porque todo el mundo se iba tras él (12,19), pero, irónicamente, al conseguir que fuera crucificado dieron cumplimiento a lo que Jesús había profetizado: que al ser levantado sobre la tierra atraería hacia sí a todos los hombres (12,32). Han sido los instigadores de su exaltación sobre la tierra y mediante su nueva petición a Pilato han sido la ocasión de que un soldado abra de una lanzada la fuente del agua viva. Ahora se ha dado el Espíritu que engendrará a los hombres (3,5) como seguidores de Jesús, el mismo Espíritu/Paráclito que vindicará a Jesús contra los que creían haberle destruido (16,8-11). Sin embargo, hay un segundo grupo que contempla a Jesús traspasado, ya que en la persona del discípulo amado miran la escena los que creen en Jesús (19,35). Para ellos no hay aquí una causa de condena sino la oportunidad de obtener el don de la vida (3,18; 5,24). Jesús está colgado de la cruz en cumplimiento de las palabras que pronunció en 3,14-15: «y lo mismo que Moisés levantó en alto la serpiente en el desierto, también el Hijo del Hombre tiene que ser levantado en alto, para que todos los que creen tengan vida eterna en él». Jesús muerto, por consiguiente, es el punto de referencia universal, igual que lo había sido en vida: al pie de la cruz están los que rechazan la luz y también los que se dejan atraer por ella (3,18-21). Los primeros miran a Jesús traspasado para su condenación; los segundos, para su salvación.

## **2) Conclusión: Sepultura de Jesús por José y Nicodemo (19,38-42)**

Si bien en estos versículos no se menciona explícitamente el descendimiento de la cruz, va implícito en el relato de los cuidados de que fue objeto el cuerpo de Jesús. De este modo se contraponen la conclusión de la escena de la crucifixión con la introducción, en que se narraba cómo Jesús fue clavado en la cruz. Comparando la conclusión con los diversos episodios de la crucifixión, hay una interesante progresión en las respuestas de Pilato a las sucesivas peticiones que se le presentan en relación

con Jesús crucificado: en el primer episodio rechaza la petición de «los judíos» de que mande cambiar el letrero (19,22); en el quinto episodio accede tácitamente a la segunda petición de «los judíos» de que mande acelerar la retirada de los cuerpos; aquí accede explícitamente a lo que le pide el discípulo clandestino de Jesús (v. 38). De este modo, la última aparición de Pilato en el evangelio tiene un sentido positivo. Juan comparte con los sinópticos la petición presentada a Pilato por José de Arimatea y el traslado del cadáver para ser sepultado en una tumba aún no utilizada, por ser el día de la preparación que precedía a una fiesta que ya se echaba encima. Si bien en la conclusión hay claros paralelos con los sinópticos, nadie se atrevería a afirmar seriamente que todo el relato de la conclusión puede proceder de los sinópticos. En este debate presenta un serio problema el relato sobre Nicodemo y los preparativos para la sepultura. Evidentemente, el relato sobre Nicodemo no depende de la tradición sinóptica. No resulta fácil zanjar la cuestión de cuál de las dos narraciones de los ritos de sepultura sea más plausible, la que los sitúa en viernes (Juan) o la que los traslada al domingo (Marcos/Lucas). El relato que hace Juan de los preparativos del viernes para la sepultura nada tiene que ver con el tema de la resurrección; ciertamente, un enterramiento tan prolijo no parece anticipar una inminente resurrección. Si dejamos aparte la gran cantidad de aromas, la mayor dificultad que entraña el relato de Juan radica en la aparente contradicción que existe entre los prolijos preparativos para la sepultura y las prisas que imponía la inminencia de la festividad.

Dejando ya el relato de Nicodemo y los aromas, que es un material peculiar de Juan, un nuevo problema se nos plantea a propósito de los orígenes del relato joánico sobre José de Arimatea y el sepulcro. Aquí ya tenemos paralelos sinópticos, pero no está claro, ni mucho menos, que Juan haya utilizado los sinópticos o sus fuentes. Resumiendo, pues, el relato joánico de lo ocurrido después de la muerte de Jesús combina material de dos tipos: primero, material sin paralelos en los sinópticos en los vv. 31b-37 (quinto episodio) y 39-40; segundo, material próximo a la tradición sinóptica en los vv. 31a, 38 y 41-42. Pero no hay pruebas suficientes que nos permitan elaborar una teoría exacta acerca de cómo o por qué se produjo esta combinación.

¿Cuál es el tema o el objeto de la conclusión, especialmente de las partes propias de Juan? Es posible que algunos detalles del relato tengan sus orígenes en las exigencias de la apologética. La insistencia en que la tumba no había sido aún utilizada («nuevo»; «en el que nadie había sido enterrado») sirve para subrayar su santidad: el sepulcro nunca había sido destinado a usos profanos. Eso refleja más bien una intención apologética: no cabe posibilidad alguna de error en relación con el relato de la tumba vacía, ya que Jesús no fue enterrado en una fosa común en la que su cuerpo hubiera podido confundirse con otros, mientras que el sepulcro se hallaba en un lugar perfectamente identificable, próximo al sitio bien conocido en que se llevaban a cabo las ejecuciones públicas. ¿Hay en ello algún simbolismo teológico? Hemos dudado entre clasificar 19,38-42 como un sexto episodio de la crucifixión o como conclusión de este relato. Nuestra decisión de no considerar este pasaje como un nuevo episodio se basaba en el hecho de que no advertíamos en él un alcance teológico suficiente como para considerar la descripción de la sepultura al mismo nivel que los episodios primero a quinto. Pero quedan dos posibilidades de que en este pasaje haya un simbolismo teológico de grado menor que merecería nuestra atención. La primera se refiere a una continuación del tema de que

Jesús, una vez exaltado sobre la tierra, atraerá hacia sí a todos los hombres (12,32). Veíamos cómo en el quinto episodio se hacía presente este mismo tema a través del testimonio aducido por el discípulo amado acerca de la sangre y el agua, ya que este testimonio va dirigido a todos los que creen en Jesús. Pero es posible que en la conclusión Juan se dirija a otro tipo de creyentes, representados por José y Nicodemo. Juan pensaba al menos en un **doble auditorio**: los creyentes plenamente cristianos y los que aún permanecían adheridos a la sinagoga, aunque creían en Jesús, por no tener valor suficiente para confesar públicamente su fe aun a riesgo de ser excomulgados. Si el quinto episodio se dirige al primer grupo, representado por el discípulo amado, la conclusión podría dirigirse al segundo. José era un discípulo secreto que ahora se siente animado a mostrar su adhesión a Jesús encargándose de sepultar su cuerpo. Nicodemo había acudido a Jesús secretamente y de noche, pero ahora se presenta con una enorme cantidad de aromas para preparar el cuerpo de Jesús antes de darle sepultura. Es posible que Juan trate de decir a los creyentes de su tiempo, que aún no se han separado de la sinagoga, que deben seguir el ejemplo de José y Nicodemo.

El segundo simbolismo posible es una continuación del tema de la realeza de Jesús. La gran cantidad de aromas podría tener la finalidad de sugerir que a Jesús se le organizó un entierro regio, pues tenemos noticias de que semejantes dispendios eran cosa habitual en el sepelio de los reyes. En la misma dirección podría apuntar la mención de un huerto, ya que en el AT se relacionan con huertos los sepulcros de los reyes de Judá (2Re 21,18.26). El tema de que Jesús fue sepultado al estilo de los reyes sería una excelente conclusión para el relato de la pasión, durante la cual Jesús fue aclamado y coronado como rey en el juicio y luego entronizado y proclamado públicamente como tal en la cruz. Para Juan, la sepultura es el final de la crucifixión; en esta ocasión se hallan presentes unos personajes que no son las mujeres a las que corresponderá dar testimonio del Señor resucitado, sino unos hombres que en parte aceptaron a Jesús durante su ministerio, a los que su muerte da ocasión de demostrar el amor que le tenían. Si en el relato va implícito algún tema teológico por vía de simbolismo, habrá de ser la conclusión de un tema como el de la realeza que tanto ha destacado en la historia de la crucifixión.

# INDICE

<b>Presentación.</b> .....	<b>3</b>
<b>Passio. Pasión del Hombre - Pasión de Dios.</b> Olegario González de Cardedal. ....	<b>5</b>
<b>La exaltación de Cristo en la Cruz: La Cruz como revelación Salvífica.</b> Jorge F. Herrera Gabler. ....	<b>37</b>
<b>Las interpretaciones de la muerte de Jesús.</b> Carlos Gil Arbiol.....	<b>59</b>
<b>La Centralidad del tema de la «Pasión de Cristo» en la Teología.</b> Laurentino Novoa Pascual cp. ....	<b>81</b>
<b>«Causas» de la Pasión.</b> <b>Los distintos actores del «tradidit» (ser entregado) de Jesús a la Pasión.</b> José Luis Quintero Sánchez cp. ....	<b>93</b>
<b>Documentación.</b> <b>XI Encuentro formación permanente Pasionista (Julio 2012).</b> <b>Los relatos Evangélicos de la Pasión del Señor.</b> Coordinador José Antonio Badiola. ....	<b>107</b>













*Staurós International Association*  
**(Staurós en griego  
significa Cruz)  
es una  
asociación internacional,  
que tiene por objeto  
fomentar y difundir  
el estudio  
de la  
Teología de la Cruz**

*Staurós International Association*  
**tiene su  
Secretariado General  
en  
Kortrijk, Bélgica,  
y está asistido  
por otros  
Secretariados Regionales.**

*Staurós International Association*  
*General Secretariat*  
*Wandelingsstraat, 33*  
*B-8500 KORTRIJK (BELGICA)*  
*Tel. 056-24 17 70*  
*Fax: 056-24 17 72*  
*E-mail:stauros@online.be*  
*<http://www.stauros.webhotel.be>*

*Asociación Internacional Staurós*  
*Secretariado Ibéro-Ibericoamericano*

*COMUNIDAD PASIONISTA*  
*C/ Arte, 4.*  
*28033 - MADRID*  
*Tíno. 91 302 06 07*  
*Fax 91 766 97 52*

*COMUNIDAD PASIONISTA*  
*c/ Leizarán, 24*  
*28002 MADRID*  
*Tel.: 91 563 50 68*  
*E-mail:sec.cpsang@alfaexpress.net*

