MANUEL DE TUYA, O. P.

DEL CENACULO AL CALVARIO

ESTUDIO SOBRE LA PASION DE JESUCRISTO

EDITORIAL SAN ESTEBAN
SALAMANCA

R. P. MANUEL DE TUYA, O. P.
Profesor de la Facultad Teológica de San Esteban

DEL CENACULO AL CALVARIO

Estudio sobre la Pasión de Jesucristo

EDITORIAL SAN ESTEBAN
APARTADO 17 • SALAMANCA

Depósito Legal: S. 15.-1962.—Imp. «Calatrava».—N. R.: SA 180.

Nihil obstat: *Fr. Pedro Arenillas* y *Fr. Victorino Rodríguez, O. P.*
Imprimi potest: *Fr. Esteban Gómez, O. P.,* Vicario General.
Imprimatur: † *Fr. Francisco, O. P.,* Obispo de Salamanca.

A LA SANTISIMA VIRGEN MARIA, CORREDENTORA DE LOS HOMBRES EN LA PASION DE SU HIJO. FILIALMENTE,

EL AUTOR

El tema de la Pasión de Jesucristo es siempre tema vital para todos. Es el momento culminante de la Redención, y el momento más sublimemente trágico de la vida del Hombre-Dios.

Penetrar esas horas, tomar de ellas ejemplo, vivirlas siempre, es la gran lección de "vida eterna".

Para comprenderlas lo mejor posible, desde un punto de vista científico, ha de situárselas dentro de su marco histórico, y destacar sus detalles en función de aquel medio ambiente.

A servir este intento se han escrito estas páginas. Quisieran ayudar a que puedan situarse en su proyección histórica la hora y las circunstancias de la Pasión del Señor.

El autor pone en manos de la Virgen María, la Corredentora de los hombres en esas horas de indecible dolor, estas páginas escritas sobre la Pasión de su Hijo, pidiéndole su bendición para que sean útiles a las almas.

Salamanca. En la festividad de la Purificación de la Santísima Virgen, de 1962.

CAPITULO I

PRELUDIOS DE LA PASION

a) Resolucion de muerte del Sanhedrin contra Cristo

[Mt. 26, 1-5; Mc. 14, 1-2; Lc. 22, 1-2; Jn. 11, 45-53]

Los evangelios hacen ver cómo ya de muy atrás, en la vida pública de Cristo, sus enemigos —fariseos y saduceos— habían tenido sus conatos para prenderle. La razón era que no estaba de acuerdo con ellos en la interpretación formulista de la Ley, y en que, además de proclamarse Mesías, se presentaba dotado de poderes divinos y se hacía el Hijo de Dios. Y hasta tal punto la ceguera se hizo en ellos perniciosa, que los milagros que hacía, y que ellos reconocían, se los llegaron a atribuir al poder del demonio [1].

Pero lo que fueron pasados deseos y conatos para prenderle y perderle [2], iban a tener su realización eficaz e inmediata, pues había llegado su "hora".

Los tres evangelistas sinópticos hacen la introducción a la Pasión de Cristo destacando el acuerdo del Sanhedrín para matarle.

Lucas sitúa esta confabulación sanhedrita cuando "se acercaba la fiesta de los Azimos, llamada Pascua" [3]. Pero san Mateo y san Marcos, por efecto de la construcción gramatical paratáctica semita, dan una redacción que, en una primera lectura superficial, desorienta. Dos días antes de la Pascua, Cristo les

---

1. Mt. 12, 22-29; par.
2. Mt. 12, 14; Lc. 4, 28-30; Jn. 5, 18; 7, 1, 30; etc.
3. Lc. 22, 1-2.

anuncia que va a ser entregado inmediatamente a la muerte. Y a continuación se relata que los sanhedritas buscaban el modo de hacer morir a Cristo, evitando sólo que fuese "durante la fiesta" pascual para evitar conmociones populares a favor de Cristo, promovidas por sus partidarios, especialmente de sus casi paisanos los galileos, gente especialmente inflamable, y cuyas caravanas se encontraban aquellos días en Jerusalén, con motivo de la festividad de la Pascua.

La narración así hecha, parecería situar ambas escenas —la predicción de Cristo y la confabulación de los sanhedritas— en una misma perspectiva cronológica. Sin embargo, no es así. Es efecto del procedimiento paratáctico semita, que yuxtapone temas sin indicar la relación de causalidad o tiempo en que puedan encontrarse. La condena de Cristo aquí citada es una alusión a la condena del mismo hecha, algún tiempo antes, con motivo de la resurrección de Lázaro, y que relata san Juan, como luego se expondrá.

Tanto Marcos como Lucas, aunque en orden inverso, no solamente citan la Pascua, sino también añaden: "y los Azimos". Tanto la Pascua como los Azimos vinieron en el uso vulgar a significar varias cosas.

La Pascua se decía de las diversas solemnidades de esta semana, como aquí se ve, o también de la manducación del cordero pascual [4], o de la fiesta principal de estas solemnidades [5]. Igualmente sucedía con los Azimos. Podría significarse con ello los panes sin levadura [6], que se comían en la semana pascual, o la misma fiesta específica de los Azimos, como aquí en Mc.-Lc., o las mismas solemnidades pascuales [7].

Originariamente la Pascua y los Azimos eran dos fiestas distintas.

La Pascua propiamente dicha consistía en la comida del Cordero pascual, el día 14 del mes de Nisán, después de ponerse el sol, es decir, para ellos el día 15, ya que el cómputo judío hace comenzar el día a la puesta del sol.

Los Azimos, en cambio, duraban siete días [8]. Josefo reco-

---

4. Mc. 14, 12.
5. Mc. 14, 1.
6. Lev. 2, 4.
7. Lc. 22, 1.
8. Ex. 12. 1-14, 39; 12, 15-20; Núm. 28, 16 ss.

noce abiertamente esta duplicidad de fiestas [9]. Marcos refleja bien el sentido primitivo de esta duplicidad de fiestas, al decir "Era la Pascua y los Azimos" [10].

Pero como la obligación de los Azimos se extendía también a la Cena pascual, las dos fiestas vinieron a permutar sus nombres en el uso ordinario. Máxime desde que los rabinos, para más precaución del cumplimiento de la Ley, extendieron la obligación de no comer pan fermentado desde el mediodía del 14 del mes de Nisán [11]. Es lo que refleja la expresión de Lucas, al decir: "Se acercaba la fiesta de los Azimos, llamada Pascua" [12].

A fin de condenar eficazmente a Cristo a muerte y planear su prisión, se reunió el Sanhedrín, el supremo consejo y poder judío, en una reunión privada.

La sede oficial del mismo era la llamada sala Gazith, junto al Xystus, que unos lo sitúan fuera del Templo [13] y otros, en cambio, lo sitúan dentro del recinto del mismo [14], hacia el ángulo S.-O. del Atrio de los Israelitas [15]. Pero, en este caso de Cristo, esta reunión es, aunque oficiosa, privada, pues se hace en el "palacio" *[aulé]* (Mt.) del Sumo Sacerdote Caifás.

El término griego usado *[aulé]* para expresar el lugar de la reunión, lo mismo puede significar un atrio a cielo abierto, una cámara, o, tener el significado general de palacio [16], que seguramente es el que tiene aquí.

A esta reunión asistieron los "sacerdotes y ancianos del pueblo", como escribe Mateo, o los "sacerdotes y escribas" como dicen san Marcos y san Lucas. Pero no indica esto, en realidad, asistencia de grupos distintos a esta confabulación. San Mateo, frecuentemente, al citar las reuniones del Sanhedrín omite citar el grupo de los "escribas" [17], a cuyas reuniones, como consta por otros evangelios, ellos no faltaban [18]. En cam-

---

9. *Antiq.* III, 10, 5:
10. Mc. 14, 1.
11. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...*, I, p. 988.
12. Lc. 22, 1.
13. JOSEFO, *Bell jud.* II, 16, 3; V, 42; VI, 6, 3; H. GUTHE, *Bibelatlas*, n. 14.
14. MISHNA, *Middoth* V, 4; *Sanhedrin* X, I, 2; *Ediyoth* VII, 4.
15. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I. p. 999.
16. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 192.
17. Mt. 21, 23; 26, 47; 27, 1; 12, 20.
18. Mc. 14, 43; 15, 1.

bio, san Mateo los cita en compañía de los "ancianos", omitiendo el grupo de los "sacerdotes", en una reunión a la que éstos ciertamente no podían faltar [19].

Esto hace ver que estas citas son modos de expresar el Sanhedrín, en que, sin excluir la totalidad de los componentes, los evangelistas, especifican sólo algunos grupos integrantes, sea por abreviar, sea por reflejar la tradición de que dependen. Juan, que compone su evangelio en una época muy tardía, después que el Judaismo sufrió la catástrofe del año 70, acusa literariamente la responsabilidad de esta reunión vinculándola a "los príncipes de los sacerdotes y a los fariseos" [20].

Esta reunión privada se hizo en casa del Sumo Sacerdote, Caifás, que ejerció el pontificado desde el año 18 al 36 después de Cristo, y era yerno del ex Sumo Sacerdote Anás, el hombre del máximo influjo en la política judía.

Aunque había habido ya reuniones anteriores de los sanhedritas para perder a Cristo [21], sin embargo, en esta reunión privada, aunque oficiosa, es donde se determina de una manera eficaz y pronta su muerte.

Esta escena que los tres Sinópticos presentan sólo en alusión y desdibujadamente, es la que relata san Juan con detalle, después de narrar la resurrección de Lázaro.

1) *El relato de san Juan* (Jn. 11, 45-55, 57).

San Juan después de narrar el milagro de la resurrección de Lázaro, cuenta las diversas reacciones que causó en los numerosos judíos que lo habían presenciado, venidos de Jerusalén, ya que Bethania está cerca de la Ciudad Santa, y la familia de Lázaro aparece con buen relieve social.

2) *La reacción ante este hecho.*

La reacción de los "muchos" judíos, pero que son precisamente, como lo indica el caso de aposición con que se lo matiza, "los que vinieron" al duelo de esta familia, y que presenciaron el milagro de la resurrección de Lázaro, "creyeron", en él: en su misión, en que era el Mesías Hijo de Dios

19. Mt. 26. 57.
20. Jn. 11, 47.
21. Mt. 12, 14; 21, 26.

que había sido "enviado" por el Padre, lo que fue el objeto de la oración de Cristo al Padre [22], antes de resucitar a Lázaro.

Si el Evangelista pone por referencia de la visita de duelo de estos judíos sólo a María, es probablemente a causa del importante papel que María va a tener muy pronto en la unción de Bethania [23], y con lo cual se había hecho famosa en la tradición cristiana, como se ve por los Sinópticos, y como ya antes lo supone el mismo Evangelista [24].

En contraposición de éstos, "algunos" judíos se fueron a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús. ¿Quiénes son éstos judíos? ¿A qué fueron a los fariseos?

Siempre ha sido un tema discutido en exégesis este versículo. Se propuso:

— Puesto que todos los judíos que presenciaron el milagro creyeron, como lo exige la construcción de la frase, estos "algunos" judíos eran los que presenciaron el milagro, y fueron precisamente a los fariseos para esclarecerles.

— Aunque "muchos" creyeron, sin embargo, "algunos" de ellos fueron a los fariseos con malas intenciones. ¿Por qué? Resucitar a un muerto no era obra prohibida; ni se realizó en sábado. Teodoro de Mopsuestia pensó que fueron a acusarle de haber desenterrado un cuerpo, por lo que querrían acusarle de sacrilegio.

Pero ninguna de estas posiciones es satisfactoria. Si éstos que van a los fariseos, obran por celo de esclarecerles, ¿por qué van sólo a ellos? ¿Podrían siquiera pensar en convencerles? [25].

Más lógica sería la segunda posición. En la vida de Cristo se ve que, ante sus milagros, algunos, sin negar el hecho, no "creen" en él [26]. Pero en los evangelios, los que niegan la fe en Cristo ante la evidencia de los milagros, son precisamente los fariseos [27], hasta atribuir sus maravillas al poder de la magia o del demonio.

Pero posiblemente pudiera ser otra la solución. La construcción de la frase no exige por necesidad que estos "algunos"

---

22. Jn. 11, 42.
23. Jn. 12, 1 ss.
24. Jn. 11, 2:
25. Jn. 7, 45-49.
26. Jn. 5, 9 ss.
27. Jn. 5, 10; Mt. 12, 22-24; par.

sean precisamente de los testigos presenciales del milagro. "Muchos de los judíos, los que vinieron a María, y vieron lo que hizo Cristo, creyeron en él; *pero algunos de los mismos* fueron a los fariseos".

La contraposición se hace entre "muchos de los *judíos*", pero que son todos los que presenciaron el milagro y vinieron a María, y entre "algunos de los mismos", que son los *judíos*. No exige, pues, la frase el que hayan sido los judíos testigos presenciales; sino simples judíos [28]. La noticia, pues, corrió por Jerusalén, y algunos judíos que la oyeron, fueron a llevarla a los fariseos, con el fin avieso de que interviniesen ante aquel nuevo caso que se contaba de Cristo. Era un testigo irrefutable, viviendo cercano a Jerusalén, y con una multitud de testigos presenciales de solvencia. Sino, no hubiesen ido a los fariseos. La misma frase de ir a ellos acusa, no información, sino delación. Y la determinación que ellos tomaron ante este informe, lo confirma.

3) *Caifás y los dirigentes judíos condenan a Cristo.*

La reacción farisaica, ante esta información tendenciosa, era previsible.

Se convocó una reunión oficiosa de parte del Sanhedrín. Los "fariseos", como enemigos mortales de Cristo ya desde el comienzo de su vida pública, y los "príncipes de los sacerdotes", en su mayor parte saduceos, y, por tanto, ventajistas de la dominación romana, convocaron una reunión no oficial del Sanhedrín, como lo indica la ausencia, al menos literaria, de los "ancianos" y el citarse el Sanhedrín sin artículo, cosa que los Sinópticos lo hacen siempre que citan la reunión oficial del mismo, y como parece desprenderse de la misma naturaleza de este episodio. Era, pues, una reunión oficiosa y preliminar para ver lo que convenía hacer en vista de los "prodigios" que Cristo hacía. Estos se reconocen, aunque no se crea en su origen divino. Como en el comienzo de su vida pública, los "fariseos" seguramente los atribuyen al poder de Beelzebul [29].

Pero, a causa de ellos se plantean en aquella reunión la

---

28. MOLLAT, *L'Evang. s. St. Jean*, en la *Sainte Bible*, de Jerusalén (1953) p 138, nota d.

29. Mt. 12, 24; par.

actuación de Cristo, no en lo que tenían sus prodigios de "signos", sino egoístamente, en el sentido de su repercusión política.

De seguir así, las masas lo reconocerán, como ya intentaron en Galilea, por el "Rey" Mesías [30]. Esto daría lugar, en su pensamiento, a conmociones mesiánicas nacionales de independencia de Roma [31], y ésta actuaría, al punto, más opresivamente, y les quitarán el poco poder que les permitía; y hasta temían que destruyesen "nuestro lugar" *[to tópos]* y "nuestra nación" *[tó éthnos]*.

La frase "nuestro lugar" podría, en absoluto, referirse a Jerusalén o a toda Palestina, pero en línea con "nación", debe referirse al lugar por excelencia *[hamaqom]*: el Templo, como se dice con esta misma palabra en otro pasaje de san Juan [32].

Planteado así el problema de Cristo, intervino Caifás, presionando con su dignidad sacerdotal, la solución. La nación había de prevalecer. Si uno era causa de su posible perdición, convenía que éste muriese. Lagrange ha formulado muy bien esto: "La razón de Estado está en juego. Caifás dice claramente y ejerciendo una cierta influencia, que es preciso proceder por vía de salud pública. Que Jesús sea un innovador, un blasfemo, un piadoso alucinado, o incluso un patriota sincero, no importa; la salud de la nación exige su muerte" [33].

Por eso, les propone: "¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por el pueblo, y no perezca todo el pueblo?".

La actitud de Caifás aquí, lo mismo que con el procedimiento que utilizará para obtener la confesión de Cristo en su tribunal, es de una malicia astuta. Si invoca razones de salud nacional, en el fondo juegan otras razones turbias. Pilatos reconocerá esto cuando llevan a Cristo a su tribunal. Era un profundo odio nacido de envidia [34]. Pero el planteamiento del problema en esta esfera de salud nacional parecía dar una mejor justificación a estos propósitos. El celo por la nación exigía la desaparición de aquel rabí que se presentaba como el

---

30. Jn. 6, 15.
31. Jn. 18, 33-37; 19, 3. 12; Mt. 27, 11; Par.; Lc. 23, 1-3, 5.
32. Jn. 4, 20; cf. II Mac. 5, 19.
33. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 315:
34. Mt. 27, 18; Mc: 15, 10.

Mesías. Esta será en sustancia, la primera acusación que alegarán contra Cristo ante Pilatos: que se hacía rey [35].

La argumentación de Caifás partía de la clásica concepción estatolátrica, que, en el fondo, era la defensa de su egoísmo pontifical. Pero el inocente no puede ser muerto directamente ni por el bien común. La pretensión de Caifás era, por este sólo capítulo, un crimen.

Pero, bajo él, jugaban todos los otros elementos por los que los rabinos le declararon la persecución: el no estar en consonancia con sus prescripciones, el presentarse como el Hijo de Dios, y el conmover en torno a sí a las multiudes, lo mismo que la censura que hacía de las doctrinas secas y casuistas de un rabinismo decadente y sin espíritu.

Pero no pudiendo plantearse en la asamblea sanhedrita con esta crudeza de las bajezas menudas de los presentes el problema de la muerte de Cristo, se lo plantea en la esfera de poder conservar aquella precaria independencia nacional.

El Evangelista, al hablar de Caifás, añade: "era Sumo Sacerdote *aquel año*"; expresión que repite, deliberadamente, luego en el versículo 51; y más tarde en el capítulo 18, 13. Esta redacción ha dado lugar a discusiones. Pues es sabido que el cargo de Sumo Sacerdote en Israel era, según la Ley, vitalicio; pero los romanos alteraron esta ley, dándolo por el tiempo que les parecía oportuno. Caifás fue Sumo Pontífice desde el año 18, en que le nombró Valerio Grato, hasta el 37, en que fue destituído por Vitelio [36]. Siendo el Evangelista judío, ¿por qué dice que era Caifás Sumo Sacerdote "de aquel año"?

Se propuso, basándose en el tratado talmúdico Yoma [37], si no sería posible que el Evangelista aludiese a la costumbre de aquel tiempo de conferirse el pontificado, inmediatamente, sólo por un año, terminado el cual, se necesitaba nueva confirmación o un nuevo nombramiento [38].

El análisis del cuarto evangelio demuestra que su autor es un judío que conoce las costumbres de su patria y de su

---

35. Lc. 23, 1 ss.; par.
36. Josefo, *Antiq.* XVIII, 2, 2; 4, 3.
37. Yoma 8 b, 9 a.
38. Holzmeister, en *Zeitsch. für Kath. Theol.* (1920) pp. 306-312; *Hist. aetatis N. T.* (1938) n. 234, pp. 195-196.

tiempo exquisitamente. Sería increíble que hubiese podido ignorar esto que era noticia del dominio común. Su intención es, pues, otra.

La solución más lógica, y la tradicional, ya propuesta desde el tiempo de Orígenes, es que el Evangelista quiso señalar que Caifás era Pontífice de aquel año excepcional [39]. Incluso filológicamente, para indicarse el sacerdocio anual de Caifás, la construcción gramatical debería haber sido más, naturalmente, otra [40].

El Evangelista comenta además que Caifás "no dijo esto de sí mismo", sino que por ser "Pontífice de aquel año" insigne y transcendental, "profetizó" que "Jesús había de morir por el pueblo".

En la historia de Israel, en momentos especialmente importantes, se recordaban sueños o visiones proféticas [41]. El Sumo Pontífice era el órgano oficial de Dios. Y Filón reconoce en los pontífices el don de profecía, sobre todo si se hacían dignos de él por su virtud [42].

El Evangelista ve en Caifás, precisamente por ser el Pontífice de aquel año, que anuncia proféticamente, la muerte salvadora de Cristo por el pueblo. A esto lleva el ambiente del A. T. sobre este punto en la estructura del evangelio de san Juan, y el ver cómo él destaca frecuentemente en su evangelio sentidos ocultos, en las palabras o hechos realizados, y que los discípulos sólo comprendieron después de la resurrección de Cristo.

Sin embargo, no exige esto el que sea una verdadera profecía, es decir, una moción divina en Caifás. No podía ser una moción sobrenatural para mover a la muerte de Cristo. Pero sí pudo ser utilizado por Dios como una indicación providencial para el anuncio redentor de la muerte de Cristo. Lagrange admite que "los términos (en que se expresa Caifás) encerraban un sentido más alto, del cual él no tenía conciencia", por lo que el Evangelista hace "la explicación *típica*

---

39. Lc. 3, 2:

40. ZHAN, *Das Evangelium des Johannes*... (1912) h. l.; LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 314, n. 49; SCHEPENS, *Pontifex anni illius*, en *Rech. Scien. Relig.* (1921) pp. 372-374.

41. Ex. 28, 30; Num. 28, 19; I Rey. 38, 6; etc.

42. FILON, *De spec. leg.* IV, 192; II, 367 ss:

de una sentencia que tenía su sentido histórico" [43]. En este sentido de haber Dios utilizado aquellas palabras, ordenándolas como una indicación providencial para anunciar la muerte de Cristo, se puede decir muy bien que Caifás "no dijo *esto* (la indicación u ordenación divina) de sí mismo". El Evangelista lo vio vinculado además a que Caifás era el Pontífice, y de "aquel año".

San Juan, una vez que recoge en aquellas palabras un sentido profético más profundo, lo desenvuelve y comenta: No sólo Cristo moriría por el pueblo judío, sino por todos los hombres, para reunir a todos los dispersos y ajenos a su fe, en una sola unidad: la que Cristo había pedido, y a la que, sin duda, Juan alude: "Pongo mi vida por las ovejas. (Pero) tengo otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que yo las traiga... y habrá un solo rebaño y un solo pastor" [44].

El Evangelista dice que "desde aquel día tomaron la resolución de matarle". Los conatos que ya en su vida pública hubo para prenderle [45], lo mismo que el que los dirigentes judíos tenían más perfilado [46], tomó su resolución eficaz en este conciliábulo oficioso. El proceso de Jesús no será más que el expediente, aparente y jurídico, de su condena. Pero Juan hace ver que ya de antemano estaba sentenciado, eficazmente, a muerte.

4) *Cristo se retira a Efraím.*

Cristo tuvo conocimiento de esta resolución, y probablemente por vía humana, ya que se retira con los discípulos. Lo acordado en aquella reunión secreta acaso se lo comunicó Nicodemos, que era miembro del Sanhedrín [47], y posiblemente, no sólo admirador, sino también discípulo oculto de Cristo [48]. También el rumor popular al que habían transcendido las consignas, como dice el mismo Evangelista [49], pudo ponerle en guardia.

---

43. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 315; cf. *La Ciencia Tomista*, nn. 252-253.
44. Jn. 10, 15, 16; 17, 20 ss.; 12, 32.
45. Mt. 12, 14; Mc. 3, 6; Lc. 6, 11:
46. Jn. 5, 18; 7, 32; 9, 22.
47. Jn. 7, 50.
48. Jn. 19, 39.
49. Jn. 11, 57.

Cristo en todo se movía conforme a la voluntad del Padre, y esperando su "hora". Esta aún no había llegado. Por eso, él no la precipita. Se aleja del teatro de la persecución y de la conjura que se había dado públicamente contra él. El que la "hora" aún no había sonado, le hacía contribuir con su conducta a no precipitarla. Y por ello se retiró acaso de Bethania a una ciudad llamada Efraím, "próxima al desierto" de Judá, morando allí con sus discípulos.

Este lugar ha sido señalado por Eusebio, en su Onomásticon, con Efrón [50], Ofrah, y ésta ha sido identificada con el actual et-Taybeh, que está a unos 20 km. al N. de Jerusalén, en los confines del desierto de Judá [51].

Sólo una cosa contenía a los sanhedritas para llevar a cabo esto: el temor a un alboroto popular a favor de Cristo, máxime de sus partidarios galileos, gentes especialmente inflamables y valientes, como dice de ellos Josefo [52], presentes en Jerusalén en la fiesta de la Pascua, lo que podía ser pretexto además de un nuevo castigo del procurador romano, Pilatos, lleno de un odio a toda prueba a los Judíos. Por eso decían: "No en la fiesta *[me én te heorté]*, para que no haya tumulto en el pueblo" (Mt., Mc.). La expresión aquí usada "en la fiesta" lo mismo podía referirse al día santo de la Pascua, que a los ocho días en que ésta se desarrollaba.

Por eso, desde entonces y de una manera decididamente eficaz, "deliberaron" (Mt.) cómo perderlo "por traición" (Mt.-Mc.). Sea para cogerlo cuanto antes y dejarlo en prisión, para ejecutarlo después, como quería hacer con san Pedro, Agripa I [53], sea para perderlo lo antes posible y darle la muerte junto con el descrédito en la víspera de la Pascua, como más tarde decía rabí Aqiba: que había que aprovechar la fiesta de "peregrinación" para castigar con máxima ejemplaridad a los autores o doctores de doctrinas perniciosas. De hecho, por la intervención de Judas, fue realizado el acuerdo del Sanhedrín, contra Cristo.

---

50. II Par. 13, 19.

51. ABEL, *Geographie de la Palestine* (1938) II, p. 402; A. FERNANDEZ, *Problemas de topogr. palest.*, pp. 134-138; y en *Est. Bíblicos* (1931) pp. 222-228.

52. Cf. JOSEFO, *Antiq.* XIII, 1, 6; *Bell jud.* III, 3, 1; *Vita* 17.

53. Hc. 12, 3-4.

b) La uncion en Bethania.

[Mt. 26, 6-13; Mc. 14, 3-9; Jn. 12, 1-8].

La escena de la unción de Cristo en Bethania es narrada sólo por dos Sinópticos, san Mateo-san Marcos, pero también se la relata con más precisión por san Juan. La coincidencia de datos entre estos tres evangelistas es evidente. En cambio, el contraste con otra escena relatada por san Lucas [54] hace ver que se trata de otro hecho fundamentalmente distinto, pero que, por ser en ciertos puntos, semejantes, es probablemente por lo que san Lucas omite la narración de esta otra.

Sin embargo, entre san Mateo, san Marcos y san Juan hay una diferencia muy notable en la situación histórica de la misma. San Mateo-san Marcos, como en la escena anterior, parecerían localizarla dos días antes de la Pascua, ya que es narrada en los capítulos 26 y 14 respectivamente, después de anunciar Cristo a los discípulos que la Pascua será dentro de dos días. San Juan, en cambio, pone la escena expresamente "seis días antes de la Pascua" [55]. Pero la solución a esta aparente divergencia es análoga a lo antes dicho.

San Juan es el que da su situación histórica precisa. San Mateo-san Marcos, en cambio, "incrustan" aquí esta narración, conforme a su procedimiento literario conocido, por la evocación que tiene esta escena con la muerte de Cristo, y cuyos preludios se están narrando ya con la traición de Judas, viniendo a ser así como un complemento introductorio a su Pasión, y realizándose con ello un caso de estructura literaria tipo de "inclusión semita".

El episodio tiene lugar en Bethania. Es la Bethania donde vivía la familia de Lázaro (Jn.), y "estaba cerca de Jerusalén, como unos quince estadios" [56], algo menos de 15 Km., ya que el estadio tenía sobre 185 m. San Juan precisa esta situación para diferenciarla de otra Bethania que él cita en la Transjordania [57].

En esta escena, Cristo estaba "en casa de Simón, el leproso", sujeto que no se ha identificado entre los personajes

---

54 Lc. 7, 36-50.
55. Jn. 12, 1.
56. Jn. 11, 18.
57. Jn. 1, 28.

neotestamentarios. Lo que no puede aceptarse es su identificación con el Simón, fariseo, que da un banquete a Cristo, y en el que una mujer, pecadora, le unje sus pies con bálsamo y los enjuga con sus cabellos, ya que las escenas, fundamentalmente, son distintas [58].

Si en aquél se lo llamaba como distintivo "el leproso", no estándolo probablemente, se debía a que había curado de esta enfermedad, o mejor aún de alguna otra con caracteres semejantes. Tampoco se dice si había sido curado por Jesús.

Este dio un banquete en honor del Maestro (Jn.), que, como el término griego indica *[deípnon]* debió de ser en el atardecer o la cena [59].

Por san Juan se sabe que asistía la familia de Lázaro: éste como testigo viviente de un muerto resucitado, y su hermana Marta, "servía" a la mesa, pues los unían fuertes razones de familia o amistad.

Los comensales, según la costumbre entonces en boga, estaban "reclinados" en lechos inclinados, apoyando su busto en el brazo izquierdo [60], y con los pies cercanos al suelo [61]; aunque otra forma era estar reclinados en esta misma posición sobre alfombras y almohadones en el mismo suelo.

Durante esta comida se acercó a Jesús "una mujer" (Mt.-Mc.) que por san Juan se sabe que era precisamente María, la hermana de Lázaro. Traía en sus manos "un frasco de alabastro con perfume", y cuyo perfume era de "nardo legítimo" *[pistikés]* (Mc.-Jn.). La expresión griega aquí usada no puede tener otro sentido. La Vulgata traduce esta forma de san Juan por *spicati*, "espigado", de la "espiga del nardo". Acaso en el fondo quiere decir lo mismo del griego. Pues si destaca la "espiga" probablemente sea para destacar su precio, debido a su pureza.

Algunos autores han querido ver en esta palabra *pistikés* la transcripción griega de un tipo especial de nardo. Según Plinio la esencia más preciada del nardo procedía de la India [62]. Pero también había otros tipos inferiores de nardo: nardo de Kreta, de Siria, nardo Celta. El nardo de la India

---

58. Lc. 7, 36-50.
59. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 276.
60. Mt. 9, 10; 26, 20; Mc. 14, 18; Lc. 22, 27; Jn. 13, 28.
61. Lc. 7, 38:
62. PLINIO, *Nat. Hist.* XII, 26.

[nardostachys jamatensis] era extraído de una planta llamada por los indios "picita". Según alguos el término griego "pistikés" respondería a este término del nardo índico, destacándose así su excepcional valor [63].

Acaso no sea lo más probable que tal tipo de perfume hubiese llegado a Bethania. Y si se destaca su "legitimidad", puede encontrar su justificación en lo que dice el mismo Plinio: que, a causa de la carestía del nardo, se realizaban en su comercio muchos fraudes [64].

San Mateo-san Marcos destacan que era "de mucho precio", y san Juan dirá más concretamente que era "una libra de perfume" del nardo. La libra tenía 12 onzas, lo que venía a ser aquí sobre 327 gramos de esencia del mismo. Los presentes y, sobre todo, Judas, "comerciante", lo tasó en "más de trescientos denarios" (Mc.-Jn.). Plinio habla de perfumes por los que se pagaban a 400 denarios la libra [65]. Este perfume con el que María de Bethania va a ungir a Cristo era de "gran precio"; basta saber para ello que el denario venía a ser el salario diario de un jornalero [66]. Lo que en este caso, el precio de este perfume, valorado en más de 300 denarios podía casi ser el salario anual de un trabajador. En ello está la veneración que María de Bethania sentía por Cristo.

El perfume se guardaba en uno de esos pequeños frascos de ónice o alabastro, o de ónice oriental, al que vulgarmente llaman alabastro, como era éste (Mt.-Mc.), con el cuello muy alargado, y de los que se encuentran aún en las excavaciones palestinas, y en el que los antiguos guardaban los perfumes preciosos [67]. "Los ungüentos se conservan óptimamente en los frascos de alabastro", escribe Plinio [68].

Cuando Jesús estaba "a la mesa", reclinado en el triclinio, se acercó María a Jesús, y "rompió el frasco" (Mc.) por su cuello alargado y frágil, sin duda para que saliese en mayor

---

63. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 1062-1063; BAUER, *Grieschich-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 1104; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* II, p. 48 ss.

64. PLINIO, *Nat. Hist.* XII, 12.

65. PLINIO, *Nat. Hist.* XIII. 12.

66. Mt. 20, 2; Mc. 6, 37.

67. Herodoto III, 20.

68. PLINIO, *Nat. Hist.* XIII, 2; cf. HORACIO, *Carmina*, lib. I, 12; DAREMBERG ET SAGLIO, *Dict. des Antiq...*; art. «Alabastron».

abundancia el perfume, y derramó así sobre Jesús la esencia con verdadera progalidad. Era costumbre en Oriente el perfumar a los huéspedes, sobre todo a las gentes de categoría [69]. Pero al llegar aquí, los evangelistas presentan una divergencia de importancia.

San Mateo-san Marcos dicen que esta "mujer", que es María, derramó el perfume sobre la cabeza de Jesús. En cambio, san Juan dice que María "ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos".

Pero no indica ésto más que una narración fragmentaria en este grupo de evangelistas. Aparte que en san Juan la razón de esto es a un tiempo lo excepcional y lo "simbolista".

Era ordinario, y de cortesía social, ofrecer a ùn huésped agua para lavar los pies sudorosos del camino caluroso palestino y quitar el sudor del cabello con perfumes [70]. Pero era un gesto extraordinario el ungir los pies [71].

El caso que se cita de una mujer pecadora que, con lágrimas regó los pies de Cristo y los ungía con perfume, se explica, por razón del dolor de sus pecados, y con cuya actitud —"llorando"— se puso a sus pies. Pero era lo excepcional.

En cambio, el gesto de María, la hermana de Lázaro, a los que "amaba" Jesús [72], es una situación distinta, y tan excepcional fue, que este gesto de ungir sus pies con un precioso perfume, pudo ser evocado por san Juan como signo característico de aquella escena, no sólo en la narración que aquí hace, sino en la simple *alusión* que hace a ella en el capítulo anterior [73].

Pero, al destacarse sólo este rasgo, se presentaba en el evangelio "simbolista" de san Juan para una evocación típica. Cuando Lázaro resucita, sale del sepulcro "ligado de vendas *los pies* y las manos, y el rostro envuelto con un sudario" [74]. Pero estas "vendas" que "ataban" a Lázaro estaban impregnadas en los perfumes mortuorios, como dice el mismo san Juan [75]. Así san Juan al destacar sólo este rasgo excepcional,

---

69. Lc. 7, 44-46.
70. Lc. 7, 44, 46.
71. Lc. 7. 46:
72. Jn. 11, 5.
73. Jn. 11, 2.
74. Jn. 11, 44.
75. Jn. 19, 39, 40.

evocaba mejor "típicamente" la interpretación funeral que de aquella acción iba a dar el mismo Cristo.

Este hecho provocó críticas en los "discípulos" (Mt.) o en "algunos" de ellos (Mc.), y que san Juan presenta, fundamentalmente, sintetizadas en la actitud de censura, probablemente inicial o al menos más destacada, de Judas. Fue una censura colectiva hecha entre un grupo de discípulos *[prós autoús]*; pero no como vierte la Vulgata, suponiendo que fuese una censura interna, "intra semetipsos".

El motivo era que aquella unción era un despilfarro. Puesto que aquel perfume era tan valioso, se podría haber vendido en "más de trescientos denarios" (Mc.), y dar el producto de su venta a los pobres.

Si se ve aquí la actitud todavía rudimentaria de los Apóstoles en la comprensión de la dignidad de Jesús, se contrasta, en cambio, la abierta actitud de Judas, probablemente iniciador de esta censura. Pues expresamente dice san Juan que no lo dijo por motivos de amor al prójimo, sino porque era "ladrón" y "como tenía la bolsa [de la procuración del Colegio Apostólico] robaba lo que en ella había". Hacía un año Jesús había avisado a Judas que andaba ya en malos pasos [76]. Su avaricia aparece ahora totalmente al descubierto. Y unos cuatro días después aparecerá el ofrecimiento a la traición de Jesús... también por dinero [77].

Pero a la censura ingenua de los Apóstoles y maligna de Judas, viene la defensa de María por Jesús, dando el significado profundo de su acción, junto con la doble profecía de su muerte y de la alabanza póstuma de María de Bethania por su obra.

Los Judíos tenían una doble división global de las obras buenas en "limosnas" y en "obras de caridad". Estas eran consideradas superiores a la limosna [78].

Así, ante la crítica que se hace de María por no haber invertido aquel perfume en limosna, Cristo resalta que ha hecho una obra de caridad superior, pues ha atendido a su sepultura (Mt.). O como dice san Marcos: "Se adelantó a

---

76. Jn. 6, 70.

77. Mt. 26, 15.

78. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (1935) II, p. 258.

perfumar mi cuerpo para mi sepultura". Que es lo mismo que en frase más obscura dice san Juan: "Déjala. Para el día de mi sepultura, [es decir, en orden a ella con su acción de hoy] lo ha guardado".

No sería imposible que María de Bethania supiese el anuncio que Cristo había hecho, repetidas veces, de su muerte. Y acaso llevada por un cierto instinto de finura en su amor a Cristo y mediando en ello la gracia, quisiese ofrecer este gesto a Jesús, ante un pensamiento de su posible próxima muerte.

En todo caso, la defensa que Jesús hace de María queda en el elogio de que ha hecho con él "una obra buena" (Mc.), plena de amor; elogio y defensa que Cristo destaca dándole una portada profética mayor: el anuncio de su muerte y sepultura que, hecha al modo judío, llevaba anejo su embalsamiento con aromas y perfumes [79].

La obra de exquisitez de María de Bethania hacia Cristo tuvo además una promesa: su obra sería celebrada "para memoria suya" (Mt.-Mc.) donde se predique el evangelio. La muerte redentora de Cristo tendría que ser predicada en todo el mundo; pero también, en función de ella, se recordaría aquel anticipo de su sepultura, hecho con toda la finura de corazón de María de Bethania.

Y ante la especiosa razón que se daba para no haber ungido el cuerpo de Cristo con aquel costoso perfume, a fin de dar su importe a los pobres, Jesucristo reconoce el derecho de los pobres al socorro, pero también reconoce sus derechos de homenaje y amor. Como ya se leía en el Deuteronomio, "pobres siempre habría en el país" [80]. La afirmación de Cristo tiene la formulación sapiencial del reconocimiento de un hecho universal y ordinario. Pero "con ello, Jesucristo ha constatado el hecho sin querer afirmar que el pauperismo es invencible, mucho menos ha querido censurar o desanimar los esfuerzos que serán emprendidos para hacerle desaparecer" [81].

Si siempre habrá pobres, según la naturaleza ordinaria de la sociedad, "a mí no siempre me tendréis" entre vosotros. La obra de María de Bethania se justifica por la dignidad de Jesús, de la que él aparece bien consciente; y también por

---

79. Jn. 19, 40.
80. Deut. 15, 11.
81. PIROT, *Evang. s. St. Marc* (1946) p. 568:

la circunstancia excepcional en que se realiza, pues ya no tendrán muchas oportunidades de volver a rendirle, en vida, el homenaje de su reconocimiento y de su amor.

c) El pacto de traicion de Judas.

[Mt. 26, 14-16; Mc. 14, 10-11; Lc. 22, 3-6].

El pacto de Judas con el Sanhedrín para entregar a Jesús es referido por los tres Sinópticos, pero omitido por san Juan, aunque hace una alusión a él [82]. Omisión, acaso debida, al tono altamente teológico del cuarto evangelio, que destaca la libertad y grandeza de Cristo.

Esta infame acción de Judas de entregar a Jesús a sus enemigos, san Lucas la pone en función de Satanás. "Entró Satanás en Judas, por sobrenombre Iscariotes". Esto mismo es lo que incidentalmente dirá san Juan: "Como el diablo hubiese ya puesto en el corazón de Judas Iscariotes, hijo de Simón, el propósito de entregarle..." [83]. No se trata de un simple modo de decir. La acción de Judas, era la obra por excelencia del Diablo —del Enemigo— que pretendía destruir la obra mesiánica de Cristo, con su muerte. El mismo Jesucristo había avisado en la última Cena a todos los Apóstoles, de cómo el Diablo los acechaba para zarandearlos [84]. Ninguna acción era más diabólica por su fin y por los medios empleados, que la entrega de Cristo por Judas. El término empleado es el que es usado en otras ocasiones para hablar de posesiones diabólicas [85]. Pero no tratándose aquí, como se ve por el contexto y por la abierta expresión de Juan [86] de una posesión diabólica que lo hiciese obrar mecánicamente, es una fuerte sugestión diabólica la que arrastraba a Judas al peor crimen.

Los tres Evangelistas destacan la expontaneidad de la culpabilidad de Judas en su traición. El se presenta a las autoridades. Ni habría el menor inconveniente en suponer que hubo antes de llegar a ello posibles trámites intermedios, ya

82. Jn. 18, 3.
83 Jn. 13, 2.
84. Lc. 22; 31, 32.
85. Lc. 8, 30. 33; 11, 26; Mc. 9, 25.
86. Jn. 13, 2.

que ello parecería lo más natural, lo mismo que nada podría tener en contra como procedimiento literario conocido [87].

San Mateo y san Marcos sólo presentan en escena a Judas dirigiéndose a los "príncipes de los sacerdotes", que eran los ex-sumos pontífices anteriores, lo mismo que el Pontífice de entonces. Pero Lucas detalla también que trata con los "guardianes *[strategois]*" del Templo.

En efecto: consta que la custodia del orden y policía del Templo estaba encomendada a un jefe superior de policía citado varias veces en los Hechos de los Apóstoles [88], y en Josefo [89]. Era ya conocido en la época macabaica [90]. La Mishna lo conoce igualmente con el nombre de *Segán*, pero hace ver que bajo él había un cuerpo de subordinados, *seganín* [91], encargados de la policía del Templo. Eran gentes judías reclutadas entre los levitas.

El tratar Judas también con esta policía y guardia del Templo, está justificado por lo que ellos iban a significar como pelotón de escolta y de prisión. Aparte que parece tratarse de una pequeña "anticipación" literaria, en la que se muestra a Judas tratando con la guardia en orden al número y estrategia de ellos para la prisión de Cristo.

Ante la propuesta de Judas, "los Príncipes de los sacerdotes y los prefectos" (Lc.) de la guardia, "se alegraron". A su determinación de perder a Jesucristo, ya hacía días tomada en firme, se les oponía el temor de las gentes venidas a la fiesta: temían un tumulto a favor de Cristo, máxime por las gentes galileas. Tanto que a causa de ello habían determinado apoderarse de él "por traición" [92]. Y ésta se les presentaba ahora con toda clase de facilidades. Nada menos que uno de sus discípulos, conocedor de sus lugares de retiro, iba a facilitar la clandestinidad de la entrega. Así el alboroto se evitaba, y podía lograrse, lo que más tarde diría rabí Aqiba: que había que aprovechar las fiestas de "peregrinación" para castigar con la máxima ejemplaridad a los autores de doctrinas per-

87. Mt. 8, 5; cf. Lc. 7, 3:
88. Hc. 1, 1; 5, 24, 26.
89. JOSEFO, *Bell. jud.* VI, 5, 3.
90. II Mac. 3, 4.
91. Bikkurim III, 3.
92. Mc. 14, 2.

niciosas [93]. El odio del Sanhedrín contra Jesucristo se encontraba con todas las facilidades apetecibles para desfogarse. Pero si había traición, es que había llegado a Jesús aquella "su hora", tan ansiada, y que en otras ocasiones por no haber llegado, esquivó él honores o una muerte prematura.

Pero si hubo traición, hubo también "comercio". San Marcos y san Lucas dicen genéricamente que los Príncipes de los sacerdotes, el Sanhedrín [94] le ofreció dinero por la entrega. Pero san Mateo expresamente dice que fue Judas quien ofreció la traición por dinero: "¿Qué me queréis dar y yo os lo entregaré?". La promesa de los Príncipes de los sacerdotes "prometiendo" darle dinero, o, como dice san Lucas "convinieron" con él en darle dinero, no es más que una forma más amplia de decir, lo que expresa abiertamente san Mateo: que Judas, por la entrega de Cristo, propuso algún precio a los Príncipes de los sacerdotes: "¿Qué me queréis dar y yo os lo entregaré?". Y ellos le "estatuyeron" el precio [95]. La traición de Judas es de una villanía indescriptible. Ellos le prometieron darle "dinero" *[argírion]*, literalmente moneda de plata, y cuya cantidad fijada, san Mateo transmite: "treinta monedas de plata".

Manifiestamente estas "treinta monedas de plata", no eran, como suele decirse, treinta "denarios", sino treinta "siclos", ya que la paga se hará con dinero del Templo, o que al menos podía ser puesto en el tesoro del Templo [96]; se trata, pues, de la moneda que éstos usaban, es decir, "siclos" del Templo [97].

¿Por qué motivo, o qué significado tiene el haberse fijado la venta de Cristo en 30 siclos?

El Exodo se fija en "treinta siclos de plata", el precio que ha de pagarse a un dueño por un esclavo que hubiese sido inutilizado [98]. Algo muy semejante se lee en Josefo, en donde se valúa una emancipación de esclavos en 120 dracmas cada uno; treinta siclos vienen a ser unas 100 dracmas [99] o 100 denarios.

---

93. Sanhedrin XI, 4.
94. Cf. Mt. 27, 3b:
95. Mt. 26, 15, 16; FOLLET, *Constituerunt ei triginta argenteos*, *Verb. Dom.* (1951) 98-100.
96. Cf. Mt. 26, 6:
97 K. PINCK, en *Biblica* (1939) pp. 410 ss.
98. Ex. 21, 32.
99. JOSEFO, *Antiq.* XII, 2, 3.

Sin embargo, ordinariamente el precio de un esclavo en la época neotestamentaria, era muy superior. Horacio cuenta que por un esclavo "stultus" se pagaron 500 denarios [100]. Según los datos de los papiros, el precio mínimo de un esclavo solía ser de 250 denarios, y el ordinario 500 denarios [101]. En Roma el precio de los esclavos era muy elevado. Se citan, por ejemplo, los siguientes casos: Una joven es vendida por 20 minas (2.000 denarios), otra por 60 minas (6.000 denarios) [102]. Los esclavos de Catón no pasaban en su precio de 1.500 dracmas (1.500 denarios) [103]. En casos extraordinarios un esclavo valió 100.000 sextercios (25.000 denarios) [104].

El "siclo" *[sheqel]* del Templo no equivalía al tetradracma ático, sino al tetradracma tirio, como se dice abiertamente en el Talmud [105]. Igualmente el "siclo" del Templo equivalía a tres dracmas áticos y un tercio. De ahí que 30 siclos fuesen unos 100 dracmas. Y como la dracma ática venía a ser la equivalente a un denario romano, de ahí que 30 siclos venían a ser equivalentes a 100 dracmas, y, por tanto, a 100 denarios.

¿Cuál, es, pues, el significado de este precio concreto ofrecido a Judas por la venta de Cristo?

Mejor aún que su valoración en el ambiente neotestamentario no judío, es precisamente en este ambiente en el que ha de valorarse el significado de este precio.

En el profeta Zacarías se lee cómo el profeta representando a Yahweh, y rechazando el continuar apacentando el rebaño de Israel, pide su salario. Y "pesaron por mi salario 30 siclos de plata". Pero Yahweh le dijo, irónicamente, al profeta: "Arrója en la tesorería ese magnífico precio en que fui valorado por ellos". El precio era injurioso; era precio de esclavos con el que se había valorado el salario de Yahweh sobre su pueblo [106].

Así ambientado en Exodo y Zacarías, este precio fijado por el Sanhedrín no tiene otra finalidad que manifestar un profundo desprecio por Cristo, al equipararlo, como paga de

---

100. HORACIO, *Sat.* II, 7, 43.
101. H. E. PAOLI, *Enciclop. Ital.* (1936) vol: 31, p. 82:
102. PLAUTO, *Pseud,* I, I, 52; *Pers.* IV, 4, 665.
103. PLUTARCO, *Cat. Mai.* IV, 553.
104. M. BORDA, *Lares: la vita familiare romana* (1947) pp. 79-80.
105. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...* II, p. 315, nota 52.
106. Zac. 11, 12-13; HOLZMEISTER, *Num Judas pretio vulgari servorum Iesum vendiderit?*, en *Verb. Dom.* (1943) 65-70.

mercancía, a un esclavo. Pues Judas, según san Mateo, sólo propone "qué le quieren dar", y es el Sanhedrín el que fija el precio de los 30 siclos.

Pero al evocarse sobre esta escena el pasaje de Zacarías, en el que los 30 siclos se los dan despectivamente a Yahweh, no puede menos de pensarse en la sugerencia que, por este procedimiento por "alusión", se hace del precio de la venta de Cristo-Dios.

Y hecho este pacto, Judas sólo "buscaba cómo entregarlo oportunamente" (Mt.-Mc.), es decir, "sin alboroto" (Lc.), que era lo que deseaban los sanhedritas para evitar posibles revueltas populares, a favor de Cristo. Todo debió de quedar planeado para que al primer aviso de Judas, conocedor de lugares donde el Señor pudiese estar más aislado o desprevenido en aquellos días de paso en Jerusalén [107], pudiese caer la policía sobre él.

Sobre el proceso sicológico de la traición de Judas, tema propicio a la reconstrucción de todo un proceso mental, aparecen las más inverosímiles e increíbles posiciones. Desde el judío Klausner que presenta la obra de Judas como "el cumplimiento de un deber" por creer que Cristo era un "falsario" [108], hasta presentar otros a Judas nada menos que como un hombre de "noble carácter, inteligente e instruído", y que con su acción pretende que Cristo muestre la grandeza de su poder contra la hostilidad de sus enemigos [109].

Todo esto es, científicamente, monstruoso. Otros, en cambio, reconstruyen todo un proceso minucioso y degenerativo de Judas, tan posible como gratuíto, y, en ocasiones, fantástico.

Los datos evangélicos que hay sobre Judas, y que son los únicos ciertos, son los siguientes:

1) Judas es elegido, predilectamente, "apóstol" [110].

2) Judas es testigo de la vida de Cristo, de su doctrina, de su grandeza y de sus milagros, hasta participar él de los mismos [111].

---

107. Jn. 18, 2.
108. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, ver. franc. h. i.
109. Cf. CHEYNE, *Encyclopedia Biblica*, II, pág. 26-27.
110. Mt. 10, 4 b; par.
111. Mt. 10, 1.

3) Un año antes de la muerte de Cristo, Jesús avisa que Judas anda en malos pasos: "es diablo" [112].

4) Probablemente entre los apóstoles que "protestan" cuando la mujer del Zebedeo pide para sus hijos los dos primeros puestos del Reino, estaba también Judas [113], pues san Marcos y san Lucas dicen que "los diez" apóstoles restantes se enojaron contra ellos. Y, probablemente la actitud y protesta de Judas llevaba una categoría especial de saña.

5) Tenía un puesto importante en el Colegio Apostólico: era su ecónomo [114].

6) Robaba habitualmente del dinero del Colegio Apostólico [115].

7) Toda su conducta doble en el Colegio Apostólico hace ver que era un hipócrita; llegando en su cinismo a preguntar a Jesucristo, aunque por disimulo, si era él el que le traicionaría [116].

8) Judas es fuertemente "tentado" por Satanás para que entregue a Cristo [117], y luego, "entra en él" para consumar su obra [118].

9) Jesucristo advierte a Judas que sabe que él le va a entregar y en seguida [119]. Acaso influyó algo en su determinación final la defensa que hizo Jesucristo de María de Bethania, que fue censura de la hipocresía de Judas. Pero probablemente debió de determinarlo al crimen inminente la divulgación que había transcendido de la condena de muerte que el Sanhedrín, presionado por Caifás, hacía poco había acordado [120]. Sería para él una manera de ponerse a cubierto con ganancia.

10) Judas obra libremente en la venta de Cristo. Pues él mismo gestiona la entrega de Cristo al Sanhedrín [121].

---

112. Jn. 6, 70.
113. Mt. 20, 20-24; Mc. 10, 35-45.
114. Jn. 12, 6.
115. Jn. 12, 6.
116. Mt. 26, 25.
117. Lc. 22, 3; Jn. 13, 2.
118. Jn. 13, 27.
119. Mt. 26, 25; Jn. 13,27.
120. Jn. 11, 53-57.
121. Mt. 26, 14-15.

11) Jesucristo anuncia la enorme gravedad de lo que va a hacer Judas: le "valía más no haber nacido" [122].

12) Judas mismo reconoce, después de la condena de Cristo, que: "ha pecado entregando sangre inocente" [123]. Y arrojó las treinta monedas.

13) Finalmente aparece como un cobarde que se suicida, "ahorcándose" [124]. No tuvo dolor verdadero sino vergüenza. No estimó la grandeza de Cristo pidiéndole perdón. No tuvo la valentía de salir públicamente en defensa de Cristo, confesando su crimen. Y hasta hubiese podido provocar aquella reacción del pueblo a favor de Cristo inocente, que tanto temía el Sanhedrín. Pero se estaba en la "hora" señalada para la Redención.

Judas, pues, no sólo aparece como un criminal, sino que aparece igualmente por ello mismo y por el resto de los datos evangélicos que hablan incidentalmente de él, como un alma, fundamentalmente envilecida: ambicioso, ladrón, hipócrita, ingrato, traidor, criminal y cobarde.

Esto dan los evangelios y no las fantasías de Klausner y otros autores. Todo proceso sicológico que se quiera hacer sobre la traición de Judas, si siempre quedará sometido a hipótesis en el complejo de su desarrollo, siempre también tendrá que contar con los datos evangélicos y explicarlos satisfactoriamente.

---

122. Mt. 26, 24; par.
123. Mt. 27, 4.
124. Mt. 27, 5; Hc. 1, 18.

CAPITULO II

LA ULTIMA CENA

a) Preparacion para la ultima Cena.

[Mt. 26, 17-19; Mc. 14, 12-16; Lc. 22, 7-13].

Los tres Sinópticos sitúan la preparación y la realización de la última Cena sea "en el día de los Azimos" (Lc.) sea, matizándolo aún más, "en el primer día de los ácimos", como dicen san Mateo-san Lucas.

La solemnidad de la Pascua llevaba oficialmente también el nombre de "fiesta de los Acimos" [1]. Se llamaba así porque durante toda la semana pascual se habían de comer los "panes ácimos" *[matsoth]* [2], pequeños panes sin levadura, sin fermentar [3].

Primitivamente la Pascua sólo designaba la solemnidad judía del día 15 del mes de Nisán. En cambio la expresión los Acimos designaba toda la semana pascual, del 15 al 21 de dicho mes. Pero posteriormente designó también la víspera, puesto que los rabinos, en su deseo puritano de prevenir cualquier trasgresión de la Ley, exigían el uso del pan ácimo desde el medio día mismo del día 14 de Nisán. En este mismo día, ya desde la puesta del sol del día 13, es decir, al comenzar el 14 de Nisán, o lo más tarde desde la mañana del 14, se buscaba, con el máximo cuidado, todo el pan fermentado que hubiese podido haber quedado en la casa y se guardaba

1. Ex. 23, 15; 24, 18; Lev. 23, 6.
2. Ex. 12, 15; 13, 6; Lev. 23, 6; Num. 28, 17b; Deut. 16, 4.
3. Mishna, *Pesahim* I, 1.

o quemaba todo ello hasta incluirse las más pequeñas migajas [4].

Es así como la fiesta de los ácimos vino a tener, de hecho, en el uso ordinario, el valor de ocho días, del 14 al 21 del mes de Nisán [5]. Así se lee en el tratado de Pesahím, de la Mishna: "Se enseña en la escuela de Ismael que el día 14 es llamado día de la fiesta (de Pascua)" [6].

De aquí el que los Sinópticos llamen el "primer día de los Acimos", al día de la víspera de la Pascua, al 14 de Nisán, puesto que en el uso ordinario se había incorporado a este día el uso de estos panes, y se consideraba por esta razón, como el primero de toda aquella semana pascual. La pregunta que los discípulos hacen a Jesucristo y los preparativos para la Cena pascual se la hacen ciertamente el "primer día de los Acimos", que era por tanto, el 14 de Nisán.

La Pascua y la Cena Pascual la iban a celebrar en Jerusalén. Pero exigía ello, para los que no vivían allí habitualmente, un lugar a propósito para celebrarla y para preparar todo lo que esto requería. De ahí la iniciación que toman los Apóstoles [7] para dirigirse a Jesús y preguntarle dónde quiere celebrar la Pascua. Si fue esta pregunta en la tarde del 14, después de la puesta del sol o en la mañana, del mismo día, no se dice. Pero urgía prepararlo todo pues la Pascua estaba inminente.

La respuesta de Jesucristo es diversamente matizada en los tres Sinópticos. Según san Mateo, que usa las frases globales y no precisa, en ocasiones, matices, y san Marcos, Jesucristo dio la respuesta y el encargo a los *discípulos,* que son los que están en la situación del contexto; pero san Lucas precisará que son precisamente "Pedro y Juan". A éstos encarga de ir a prepararles la Pascua.

Jesús debió pasar esta noche en Bethania, lugar al que, estando en Jerusalén, frecuentemente se retiraba a la tarde [8]. Por eso les manda "ir a la ciudad", que es Jerusalén.

Mas para orientarles les da una indicación, sin duda pro-

---

4. JOSEFO, *Antiq.* II, 15, 1; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...*, I, pp. 987-988.
5. Ex. 12, 18.
6. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) p. 201, n. 813.
7. Mt.-Mc., Lc. v. 9.
8. Mc. 11, 11, 19; 14, 3; etc...

fética. San Mateo omite estas indicaciones, y pone la respuesta de Cristo remitiendo directamente a los discípulos al dueño de la casa. Pero toda su misma redacción está suponiendo los datos de san Marcos y san Lucas.

Al llegar a la ciudad, les "saldrá al encuentro un hombre, llevando un cántaro de agua". Lo "seguiréis hasta la casa en que entre". Y diréis "al dueño de la casa": "El Maestro dice: mi tiempo está cerca; voy a celebrar en tu casa la Pascua con mis discípulos" (Mt.). Los tres evangelistas destacan cómo van en nombre de Cristo, y cómo se lo presentan como "el Maestro", el rabí conocido suyo. San Marcos-san Lucas formulan la pregunta interrogándole por la sala o aposento en la que va a celebrar la Pascua con sus discípulos. Ni sería imposible que les hubiese dado el nombre de esta persona, y que conocida de los evangelistas [9] la omitiesen a la hora de la composición de los evangelios para evitarle molestias o persecuciones de los judíos.

Era proverbial entre los Judíos, el que jamás ningún peregrino no hubiese hallado aposento en Jerusalén para celebrar la Pascua. Además, esta hospitalidad era totalmente gratuíta. Pero la costumbre había establecido que los huéspedes dejasen al dueño, para resarcirlo en algo, la piel del cordero pascual inmolado [10].

Jesucristo les anuncia la respuesta de este dueño de la casa. Les mostrará una "gran sala" en la parte alta de la casa *[anágaion]*, y a la cual, ordinariamente, se subía por una escalera exterior, independiente del resto de la casa, la cual está "alfombrada" *[estroménon]* o cubierta de esteras, y "preparada" *[hétoimon]*, con todo el ajuar necesario para recibir a los huéspedes, y para que puedan celebrar allí la Pascua, ya que, después de anunciarles este local así preparado, Jesucristo manda a Pedro y a Juan: "preparadnos allí", sin duda, el resto, es decir, el cordero pascual y los alimentos rituales.

Primitivamente la Pascua se comía "de pie", conforme se decía en la Ley [11]; era lo que los rabinos llamaban la "Pascua egipcia" [12]. Se comía de pie para indicar la presteza de la

---

9. Mc. 15, 21.
10. Megilloth 26, 1.
11. Ex. 12, 11.
12. Pesahim VI, 3.

huída con que salieron de la esclavitud de Egipto. Pero ya establecidos en Israel, celebraban la "Pascua eterna", recostados [13] sobre alfombras o pequeños lechos y apoyado el cuerpo sobre el brazo inzquierdo [14]. Era señal de ser ya libres y estar en su casa como señores. Hasta tenían que comer la Pascua así recostados o extendidos los mismos "esclavos" [15]. Sea sobre solas alfombras y reclinando el cuerpo sobre el brazo izquierdo y teniendo delante de ellos un tablero o "mesa" muy baja [16], para el servicio, donde se depositaban los manjares; sea sobre una especie de pequeños lechos, esta era la costumbre de la época y la que reflejan las expresiones griegas de algunos pasajes evangélicos [17], lo mismo que la escena de Juan reclinándose sobre el pecho de Jesús [18]. En un orden suntuario, pero reflejadas estas mismas costumbres, se sabe por Josefo, que Herodes el Grande, había establecido el uso de los "triclinios", en el que estaban puestos los clásicos "lechos" romanos. En cambio, el emperador Heliogábalo, de origen sirio, estableció en la corte romana el uso oriental: comer sobre colchones extendidos sobre el suelo [19].

Esta gran sala [20], en la parte alta, dispuesta con alfombras o lechos, y con tinajas para el agua, estaba ya "pronta". En este tipo de triclinios no se usaban manteles, ni en tiempo de Cristo se usaban, entre los Judíos, ni tenedores, ni cucharas, ni cuchillos. Los alimentos se tomaban con la mano derecha, ya que el brazo izquierdo servía de soporte sobre el triclinio.

Pedro y Juan "prepararon" todas las cosas que constituían, por prescripción de la Ley o por costumbre, la Cena Pascual. Los Apóstoles debieron de proveerse de los manjares pascuales y prepararlos luego a su gusto. Estos manjares eran:

1) *El cordero pascual* [21]. El tratado Pesahím, de la Mishna, da toda clase de datos sobre el rito para sacrificar el cordero

---

13. Pesahim X, 1.
14. Talmud Bab., *Berakot* 46b.
15. Pesahim X, 1.
16. Pesahim VII, 3.
17. «anakéito» = Mt. 26, 20; «anépesen» = Lc. 22, 1.
18. Jn. 13, 23.
19. Josefo, *Antiq.* XV, 9. 3; Lampridio, 25.
20. Desde el siglo IV se localiza el Cenáculo en el Monte Sión; cf. Power, en *Dict. Bib. Suppl.* I, col. 1065-1084; Vincent-Abel, *Jerusalem Nouvelle* II, pp. 421-481; Perrella, *I luoghi santi* (1936) pp. 229-259.
21. Deut. 16, 2.

pascual. Los que interesan destacar aquí son los siguientes: Según la Ley había que "inmolar" el cordero pascual "el día 14 del mes de Nisán entre dos vísperas" [22]. La expresión "entre dos vísperas" era discutida entre los rabinos. La mayor parte la interpretaba del tiempo que transcurría entre el medio día, que era el principio de la víspera, y la puesta del sol, que en esta época se pone en Jerusalén sobre las seis y veinte [23]. La Mishna señala para comenzar el sacrificio de los corderos las dos y media despues del medio día, o la una y media, si la Pascua caía en sábado [24]. La inmolación del cordero debía de ser hecha en el Templo. Y tenía que ser comido "la misma noche" del día 14, que en cómputo judío era el 15, en que había sido sacrificado el cordero [25].

Se lo sacrificaba al canto de los salmos. Los sacerdotes cogían la sangre en copas de oro y plata y la derramaban al pie del altar. Lo mataba el Paterfamilias o sus siervos [26], pero de los que participarán de él [27]. Probablemente fueron Pedro y Juan los que lo sacrificaron. Luego se lo desollaba y se lo limpiaba, separando sus entrañas. Pero en todo ello se exigía un cuidado nimio para no romperle ningún hueso [28]. Si al desollarle o limpiarle se le rompía algún hueso, el culpable recibía cuarenta azotes [29]. Luego se lo envolvía en la piel y se lo llevaba, respetuosamente, a casa. Se recomendaba, a los forasteros, que dejasen al dueño de la casa donde celebrasen la Pascua, como compensación, la piel del cordero pascual [30]. El cordero pascual según la Ley, era asado tan pronto como obscurecía [31]. Sobre el modo cómo se lo colocaba, mientras la Mishna dice que se lo sostenía en un leño atravesándolo a lo largo [32]. San Justino dice que se lo asaba atravesándolo con dos leños, uno a lo largo de las patas anteriores y otro

---

22. Ex. 12, 6.
23. A. F. TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p. 696.
24. Pesahim 5, 5-7; JOSEFO, *De bell. jud.* VI, 9. 3.
25. Deut. 16, 5-7; Ex. 12, 8.
26. Pesahim VIII, 2; FILON, *De vita Mosis* III, 20.
27. Pesahim V, 3; VI.
28. Ex. 12, 46.
29. Pesahim VII, 11.
30. Megilloth XXVI. 1.
31. Pesahim V, 10.
32. Pesahim VII, 1.

atravesándolo a todo lo largo, poniéndolo así "como en una cruz" [33].

2) *Los "Hagigah"*. Se permitía sacrificar también otros animales [34] en sacrificio de acción de gracias y con objeto también de que sus carnes viniesen a aumentar la alegría del banquete pascual [35]. Toman su nombre del hebreo "hagigah", festejar, es decir, manjares festivos.

3) *Panes ácimos*. Era prescripción esencial de la Ley, no comer pan fermentado en los siete días de la Pascua [36].

Son los "matzoth" o "panes ácimos". Probablemente eran del estilo de los que se usan hoy en la Pascua judía. "Son pequeñas tortas de unos 25 centímetros de diámetro y de algunos milímetros tan sólo de espesor, de color blanquecino, con manchas oscuras de trecho en trecho, producidas por el fuego. La superficie está hecha de pequeñas rugosidades hechas a punzón. Se preparan con harina simplemente diluída en agua y se lo pone después al fuego en platos, hasta que se endurezca. Su gusto es necesariamente soso" [37]. Los "panes ácimos" conmemoraban la presteza en la salida de Egipto, en la liberación, ya que no tuvo tiempo la masa de fermentar [38].

4) *Las "hierbas amargas"*. Es prescripción también de la Ley [39]. Estas "hierbas amargas" *[merorim]* se tomaban en memoria de las amarguras de los Israelitas en Egipto [40]. Estas hierbas eran remolachas, berros, ajengos, acedera... La Mishna legisla ampliamente sobre qué hierbas pueden utilizarse [41].

5) *El "Haroseth"*. Por tradición y prescripción rabínica se

---

33. S. JUSTINO, *Dialog. cum Tryph.* cap. 40.
34. Deut. 16, ss.
35. Pesahim VI, 3. 4.
36. Ex. 12. 8. 15. 19. 20; Deut. 16, 3. 4.
37. E. COYPEL, *Le Judaïsme*, pp. 233-234; FILLION, *Vie*... ver. esp. (1942) IV, p. 140.
38. Ex. 12, 39; Pesahim X, 5.
39. Ex. 12, 8.
40. Pesahim X, 5.
41. Pesahim II 6; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 819, 820, 872.

usaba también en la Cena Pascual el "haroseth" [42]. Era una especie de salsa muy espesa hecha con higos, dátiles y otros frutos, cocidos con agua salada [43] y rociados con vinagre, para que recordase aún por su color el barro y los ladrillos que tuvieron que hacer en Egipto [44].

6) *El vino para las cuatro bebidas rituales.*

Era otro de los elementos que no podía faltar en la Cena Pascual [45]. La distribución de éstos, regulaba también la distribución de los otros elementos de la Cena.

Pedro y Juan "prepararon la Pascua". Sobre las cinco de la tarde, a más tardar, había sido ya sacrificado el Cordero Pascual, dada la hora en que se pone el sol en Jerusalén en esta época, y dadas las prescripciones rituales para el comienzo de la Cena pascual.

Nada más comenzaba a obscurecer [46] se asaba el Cordero, y, muy pronto, al dar la señal las estridentes trompetas del Templo, se debía comenzar el banquete pascual.

Los tres evangelistas sinópticos resaltarán que todo sucedió como Jesucristo les había anunciado.

Estas *señas* que Jesucristo da a los discípulos para ir a esta casa, ¿son una indicación profética? Parece lo más lógico. Precisamente Jesucristo, como se ve en los evangelios, en los días previos a su Pasión, mostró más frecuentemente su "presciencia divina". Quería hacer ver a los suyos que iba libremente a la muerte, y, confirmalos así, con sus anuncios y su poder, en la fe en su persona [47]. Por otra parte, remitir los discípulos al primer hombre que llevase un cántaro de agua, y, que, siguiéndolo, llegaran precisamente a la casa donde deseaba celebrar la Pascua, todo esto está a favor de un conocimiento sobrenatural en Jesucristo. Lo contrario sería fortuito e inexplicable. Y todo ello está en la misma línea de la indicación prodigiosa que les dio a dos de sus discípulos para hacer su entrada triunfal

---

42. Pesahim X, 3.
43. Pesahim 108b; etc.
44. Ex. 1, 11-14; Pesahim M. 10, 5; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 868.
45. Pesahim 108b; etc.
46. *Tosephta*: Pesahim 5, 10. 13.
47. Jn. 13, 19.

en Jerusalén, lo mismo que todo lo que les pasaría con este motivo [48]. Esta persona era, sin duda, uno de los discípulos que tenía en Jerusalén [49] y posiblemente de cierta intimidad, como supone todo el relato de este hecho.

b) Comienza la Cena y anuncio de Cristo sobre su muerte.

[Mt. 26, 20. 29; Mc. 14, 17-18a. 25; Lc. 22, 14-18].

La narración de este pasaje comienza escuetamente en los tres primeros evangelistas poniendo a Cristo en escena con los Apóstoles. "Cuando llegó la hora se puso a la mesa, y los Apóstoles con él" (Lc.). Este momento, como antes se expuso, era casi al obscurecer, cuando las trompetas del Templo daban la señal para el comienzo de la Cena pascual.

Los tres Sinópticos traen un pasaje literariamente vinculado a la institución de la Eucaristía, en el que Cristo anuncia, una vez más, su muerte. Pero, dada la sistematización de estos pasajes, no puede concluirse sin más por su sola situación literaria, su exacta correspondencia con su situación histórica. Y buena prueba de ello es, que mientras san Mateo-san Marcos lo ponen después de relatar la institución eucarística, san Lucas, lo pone antes, como introducción de la misma. Es por lo que se llegó a pensar, por no haber tampoco una verdadera relación de este versículo en san Mateo-san Marcos, si no podría tratarse de un *lógion* independiente [50].

Sin embargo, parece lo más probable que su situación histórica es la última Cena [51].

Cristo anuncia en san Mateo-san Marcos que ya no "beberá del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo —con vosotros (Mt.)— en el Reino de Dios" (Mc.). Naturalmente no quiere decir que no beba ya más en la última Cena, sino que considera ésta como la Pascua y banquete final de su vida.

---

48. Mt. 21, 1-7; par.
49. Jn. 19, 38.
50. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, pp. 139-142; *The Gospel according to St. Mark* (1952) pp. 543. 547.
51. J. Delorme, *La Céne et la Paque dans le N. T.*, en *Lumière et Vie* (1957) pp. 18-25.

El Reino de Dios escatológico representado por un banquete era metáfora usual del judaísmo [52]. Y Cristo mismo ya la había utilizado [53].

Cristo anuncia su muerte y su reunión con los Apóstoles en el Reino de su Padre. Es la concepción escatológica del Reino. Esa bebida "nueva" no es más que parte de la metáfora del banquete, bebida incluída en el nuevo orden de cosas que regirá, en aquel cielo nuevo y tierra nueva [54] escatológicos. Es el Reino que Cristo promete en su venida judicial al fin de los tiempos, y cuando dirá a los suyos: "Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo" [55].

En san Mateo-san Marcos la citación de esta perspectiva "escatológica" es evocada, o literariamente situada aquí, por la conexión entre el nuevo *banquete pascual eucarístico* y la pascua eterna del Reino en su fase escatológica, usual y metafóricamente presentado como un festín.

San Lucas, en cambio, da una construcción literaria distinta, al situarlo antes del relato eucarístico, y un enfoque conceptual también distinto. Si san Lucas presta su estilo y matiz, el relato, dados sus aramaísmos, debe de provenir de una tradición muy anterior e independiente de san Marcos [56]. Pero san Lucas parece darle un enfoque, no "escatológico", sino "eclesial".

Construye un paralelismo de este relato *pascual* con la institución de la Eucaristía. Con ello anuncia el fin de la vieja *pascua,* sustituída por la muerte de Cristo, renovada en la Eucaristía, "memorial" de su muerte [57], y nuevo banquete o Pascua eterna [58].

Cristo les muestra el grandísimo deseo que tiene de celebrar esta Pascua con ellos, antes de "padecer" su muerte. Por lo

---

52. Is. 65, 13-14; *Lib. de Henoc* 62, 14-15; cf. LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) pp. 166 ss.; J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker* (1956) pp. 47 ss.

53. Mt. 22, 1 ss.; Lc. 14, 16 ss.

54. Is. 65, 17.

55. Mt. 25, 31. 34; cf. A. J. KENNY, *Eschatology and Eucharist,* en *Clergy Review* (1959) 514-526.

56. Cf. H. SCHUERMANN, *Der Paschalahlbericht Lk.* 22, 15-18 (1953 pp. 8 y 11; K. G. KUHN, *Evang. Theol.* (1950) pp. 508 ss.; J. JEREMIAS, *Th. Wort.* V, pp. 86-88.

57. Lc. 26, 19.

58. I Cor. 5, 7.

que ya no la "volverá" a comer "hasta que sea cumplida en el Reino de Dios".

Y tomando un cáliz con vino, "dio gracias", y lo mandó repartir entre ellos. Este cáliz no es la Eucaristía. Responde muy bien al primero o segundo cáliz del ritual judío de la Cena pascual [59]. Pero, al entregárselo, también les anuncia, con el "paralelismo" semita, que ya no beberá "desde ahora del fruto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios".

San Lucas, en ocasiones, presenta el Reino como ya virtualmente comenzado [60], pero en otras ocasiones lo presenta como en su venida inminente, de tal modo que hace pensar en la Iglesia, máxime cuando evita presentar su venida en forma brillante, sorprendente o apocalíptica [61]. Esta presentación de san Lucas parece presentar esta venida del Reino, no en su fase escatológica, sino en su fase eclesial. Ya Lagrange veía en la doble expresión que no comería más la Pascua hasta que sea cumplida "en el Reino de Dios" (v. 16), y que no beberá del fruto de la vid, hasta que "venga el Reino de Dios", "la significación del Reino de Dios sobre la tierra, que los primeros cristianos tenían conciencia de inaugurar siguiendo al Maestro" [62].

La sola dificultad, admitida esta interpretación, es saber cómo Cristo podrá de una forma nueva comer la Pascua y beber el vino en el Reino, si éste es la Iglesia.

Pudiera, sin embargo, sin más, pensarse en el valor de metáfora que tuviesen estas expresiones, como reflejo de la felicidad inherente al nuevo estado. Sin embargo, parece que sea otra la interpretación. Ha de tenerse en cuenta que, a diferencia de san Mateo-san Marcos, san Lucas "ha puesto estas palabras de Cristo antes de la institución eucarística; en esta primera parte de su cuadro, los alimentos no son considerados más que en su valor natural. Además él evita decir con san Marcos que Jesús mismo beberá del vino "nuevo". Y no hace este retoque sin razón. En la medida que él deja entender que Jesús comerá y beberá de nuevo en el

---

59. En algunos Códices de Lc. hay confusión de los copistas sobre el doble cáliz que se cita. Unas veces suprimieron el primero, y otras el eucarístico; cf. HÖPFL-GUT, *Introd. spec. in N. T.* (1938) pp. 123-124.

60. Lc. 10, 9; 11, 20; 16, 16; 17, 20.

61. Lc. 21. 31; 9, 27 comp. Mc. 9, 1.

62. LAGRANGE, *Evang. s. St. Luc.* 1927, pp. 542-543.

Reino, piensa sin duda, sencillamente, a las comidas que debían tener lugar después de la Resurrección y que él es el único a mencionar" [63].

Es así cómo se comprende mejor la frase de Cristo de que ya no volverá a beber del fruto de la vid. Es verdad que la frase pudiera tener el valor global de no volver a comer con ellos hasta después de su resurrección. Pero se comprende mejor que esta afirmación sea dicha antes de la institución de la Eucaristía, que Jesucristo no tomó, ni que tampoco era ya, consagrado el vino, "el fruto de la vid", y correspondiendo la consagración eucarística al último de los tres o cuatro cálices del vino ritual que habían de beber los comensales en la Cena pascual.

Tanto en san Mateo-san Marcos, como en san Lucas, Cristo en la última Cena les anuncia una vez más su muerte inminente. Pero se volverán a unir a él, y comerán con él un banquete nuevo —la felicidad mesiánica— en su hora escatológica, como lo presentan san Mateo-san Marcos, o muy pronto, después de su resurrección, en su Reino eclesial terrestre, como lo matiza san Lucas.

c) Rivalidad de los Apostoles por cuestiones de primacia.

[Lc. 22, 24-30; Mt. 20, 24-28; Mc. 10, 41-45].

Los evangelistas sinópticos traen una disputa de los Apóstoles sobre cuestiones de primacía en el Reino en su aspecto terreno [64].

Pero san Mateo-san Marcos y san Lucas, lo sitúan en una cronología distinta. Los primeros la ponen ya en la ida de Cristo a Jerusalén para la Pasión, mientras que san Lucas lo pone en la narración de la última Cena. El contenido de ambos pasajes es el mismo, aunque no la introducción de los dos primeros, en que Santiago y Juan (Mc.) le piden a Cristo los dos primeros puestos en su Reino.

---

63. Lc. 24, 30. 41 ss.; Hc. 10, 41; 1, 4; y Jn. 21, 9 ss.; Benoit, *Le récit de la Céne dans Luc*. XXXII, 15-20, en *Rev. Bib.* (1939) p. 389.

64. Hc. 1, 6; Lc. 22, 30; cf. Benoit, *Le récit de la Céne dans Luc*. XXII, 15-20, en *Rev. Bib.* (1939) p. 389, y nota 3.

Estas pequeñas rivalidades de los Apóstoles tuvieron lugar varias veces [65]. Literariamente la narración "doctrinal" de los tres sinópticos, es la misma. Los autores se dividen sobre la exacta situación cronológica de la misma. ¿Es insertado por san Lucas aquí en un contexto distinto? Así lo piensan algunos, v. gr., Lagrange [66], Marchal [67]. Marchal piensa que la mención de la "mesa", (v. 27) de san Lucas es lo que ha condicionado la inclusión de este pasaje en el relato de la Cena pascual. En cambio, otros presentan otras hipótesis. San Lucas incluiría aquí otros *lógia* dispersos en los evangelios [68] para ponerlos en relación con la Eucaristía: "Se pensaría que refleja un uso de la Comunidad primitiva, que encontraba en estas palabras del Maestro directrices apropiadas a su asamblea litúrgica y las evocaba en esta ocasión" [69]. Sin embargo, el pasaje de san Lucas tiene una lógica unión con el relato del lavatorio de los pies, que relata san Juan, no sólo en el hecho, sino también en la enseñanza que, según el cuarto evangelista, les da Cristo. Por eso, se expone aquí el relato de san Lucas. Ni sería inconveniente el que san Lucas describiese esta escena con elementos literarios de otras épocas.

San Lucas introduce la cuestión diciendo sin más preámbulos: se suscitó entre ellos una cuestión sobre quién de ellos había de ser tenido por mayor en el Reino. Es el aspecto tan humano de los Apóstoles hasta la transformación de Pentecostés. Los anuncios que Cristo les hacía de su muerte no les causaban todavía eficazmente mella. Pensaban en que él era el Mesías, pero a tono con las concepciones ambientales, se lo figuraban un Mesías triunfador temporal, que iba a establecer muy pronto su Reino [70]. Y para esa hora disputaban ellos los primeros puestos.

Pero Cristo, el Maestro, les da la gran lección; lección de humildad, especialmente para los que van a tener puestos jerárquicos en su Reino.

"Los reyes de las naciones imperan sobre ellas —les dice— y los que ejercen la autoridad son llamados bienhechores".

---

65. Lc. 9, 46 ss.; Mt. 18, 1-4; 20, 24-28; Mc. 9, 33-36; 10, 41-45.
66. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) pp. 548-549.
67. MARCHAL, *Evang. s. St. Jean* (1946) p. 258.
68. Cf. Mc. 10, 42-45; Mt. 20, 25-28.
69. BENOIT, en *Rev. Bib.* (1939) p. 389.
70. Hc. 1, 6.

Toda autoridad es imperio sobre los súbditos. Frecuentemente, sobre todo en las dinastías helenísticas, el monarca recibía o se hacía llamar "salvador" *[sotér]* y "bienhechor" *[evergétes]*. El mismo Trajano figura en una moneda con el doble título de Sotér y Everguétes [71]. Los Apóstoles comprendían bien este lenguaje.

La comparación no va a ir contra un posible abuso del poder, sino sobre el hecho mismo de tener el puesto de mando, que se lo resalta pleonásticamente como el ejercicio de una "salvación" o de "hacer bien".

Si esto sucede de hecho en el gobierno de los hombres, sin embargo, no ha de ser así "entre vosotros", que son los Apóstoles, que se sentarán en tronos en el Reino eclesial para "juzgar" a las doce tribus de Israel. Al contrario. La idea, el espíritu que ha de informar este poder en la Iglesia, se da con todo el grafismo oriental. "El mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve".

Las frases son claramente comprensibles en su misma hipérbole. No ha de haber ansias ni apetencias por los puestos de mando del Reino, puesto que éstos no son para honor ni provecho propio, sino para ministerio, servicio y provecho directo de los súbditos, de la Iglesia.

No siendo, pues, estos puestos para provecho propio, en lugar de tener esos sentimientos, incluso sutiles, de ambición, si alguno pensara en ellos, que piense, por lo mismo, que ha de tener sentimientos, en este orden, de "servidor" y de "esclavo". Ha de tener los sentimientos de *servicio*. Debería ser, como dice san Marcos, "esclavo de todos".

Así enfocados los puestos jerárquicos y de mando cobran su auténtica proyección, y excluyen, automáticamente, las egoístas apetencias. Pues nadie tiene apetencias, por egoísmo, de ser "esclavo".

"Jesús admite perfectamente en su Reino el principio y el hecho de la jerarquía y del ejercicio de la autoridad, pero define la autoridad como un servicio, ejercido sin pompa" [72].

Y Cristo sigue la comparación presentando su modelo.

"¿Quién es el mayor, el que está sentado a la mesa o el

---

71. *Inscrip. graec.* XII, 1, 978.
72. LAGRANGE, *Evang. s. St. Luc.* (1927) p. 550.

que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve".

La frase podría referirse a la Cena pascual, a otra comida cualquiera, o ser como metáfora de lo que Cristo hacía en su vida con sus Apóstoles. Pero la semejanza de contenido con la doctrina —teórica y práctica— del lavatorio de los pies a los Apóstoles, hace pensar que esta doctrina haya tenido su enseñanza en la última Cena. ¿Bastaría, sólo para que san Lucas la incluyese aquí, el simple contexto *lógico* de haberse Cristo "puesto a la *mesa* y los Apóstoles con él?" (v. 14) [73]. Porque el resto del pasaje, versículos 28-30, tiene un valor independiente [74]; su contexto debe de ser fuera del marco de la última Cena, ya que el contraste de lo que promete aquí, de su participación en el Reino eclesial, "juzgando" a las doce tribus de Israel, y las profecías de los desfallecimientos que les anuncia, parecen postular un contexto distinto. Además, su unión con lo anterior es manifiestamente distinta. Y san Marcos y san Mateo la traen en otros contextos [75].

d) El lavatorio de los pies. [Jn. 13, 4-19].

San Juan es el único evangelista que relata la escena del lavatorio de los pies de los Apóstoles por Cristo.

Introduce el relato de una manera súbita. Sólo dice que tiene lugar sea "cenando" o "después de cenar", o "concluída la cena" pascual según la lección que se adopte [76], aunque la primera lectura parece más probable, como se ve por la autoridad de los manuscritos que la traen, y porque la segunda parece una corrección de la primera, para facilitar la comprensión del "lavatorio", que se comprende mejor "hecha la cena", que no interrumpida ésta. Pues la Cena, según el mismo relato de Juan (v. 26), parece que aún no había terminado [77].

La escena del lavatorio de los pies de los Apóstoles es descrita por el Evangelista, atendiendo sólo a los rasgos que

---

73. Cf. Lc. 9, 46-48.
74. Cf. Mt. 20, 25-28; Mc. 10, 42-45.
75. Cf. Mt. 18, 1-4; 20, 24-28; Mc. 9, 33-36; 10, 41-45.
76. Nestle, *N. T. graece et latine* (1928) en ap. crit. a Jn. 13, 2.
77. Braun, *Evang. s. St. Jean* (1946), p. 418.

le interesan destacar. Se ven tres partes en el relato: 1) La actitud de Cristo; 2) su diálogo con Pedro; 3) palabras de Cristo sobre la acción hecha.

1) *La actitd de Cristo.* El Evangelista describe esta actitud de Cristo con los siguientes rasgos:

"Se levantó" de la mesa, en la que estaba "reclinado" (v. 12) conforme a la costumbre de entonces.

"Se quitó las vestiduras" *[ta himátia].* En general esta palabra significa toda clase de vestidos [78]. La forma plural que aquí se pone no deja de extrañar. Porque en singular, y propiamente la palabra usada, significa el "manto". Acaso sea un modo amplio o modismo de hablar, como se ve en la variante de san Mateo [79]. "Parece designar vagamente los vestidos de calle en oposición al vestido de los servidores reducido a lo estrictamente necesario" [80].

"Y tomando una toalla se ciñó con ella". Esta era un "lienzo" *[léntion].* Corresponde al "linteum" latino. Aquí es una toalla suficientemente larga que permita ceñírsela *[diézosen].* Suetonio cuenta que Calígula se hizo asistirlo en la cena: "ceñidos con un lienzo" [81].

"Luego echó agua en la jofainà" y comenzó a lavar los pies a los Apóstoles, y a secárselos con la toalla con la que estaba ceñido. Era ésta la actitud y funciones de esclavo. Cristo tomó una jofaina cualquiera de las que servían para usos domésticos *[niptés],* a no ser que con esta palabra genérica el Evangelista intente designar la propia jofaina que había para lavar los pies a los huéspedes *[podaniptér]* [82]. Luego los lavó y secó con la toalla que se había ceñido, y que debía estar allí para uso del servicio y de las "purificaciones" rituales.

El lavar y secar los pies era función de los esclavos. Abraham ofrece a sus huéspedes agua para que les laven los pies, pero sin hacerlo él [83]. En cambio, es lo que Abigail dice a David: "Que tu sierva sea una esclava para lavar los pies a los ser-

---

78. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt. 24, 18; ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 611-612.

79. Cf. Mt. 24, 18 ss.

80. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 351.

81. «Succintos linteo»; cf. SUETONIO, *Caligula* 26.

82. Cf. Lc. 7, 44.

83. Gen. 18, 4.

vidores de mi señor" [84]. Nunca como aquí cobra plástico realismo la frase de san Pablo. Cristo, dice, "tomó la forma de esclavo" [85]. También se cita este oficio hecho por los hijos a su padre. Pero, aparte de ser menos frecuente y natural, no está en situación a este propósito [86].

Reclinados los Apóstoles en lechos, los pies quedaban, en declive, casi sin tocar el suelo. Aunque también se usaba el recostarse en el suelo, sobre alfombras o esteras, y reclinando el brazo izquierdo sobre almohadones. Cristo va hacer esta ronda, yendo por detrás de ellos. Posiblemente, presos de sorpresa, se sentarían o encorporarían, al ver a Cristo, arrodillarse ante sus pies.

2) *Diálogo de Cristo con Pedro.*

El Evangelista sólo se detiene en su descripción en el tema central de Cristo, y en Pedro, sea porque comienza por él, sea porque el exabrupto de su protesta da lugar a recoger la insistencia de Cristo sobre la necesidad de que él lave los pies a sus Apóstoles.

Frecuentemente se ha planteado el problema de si Cristo comenzó el lavatorio por Pedro. Imposible solucionar este punto sólo por el texto, por otra parte secundario. Es verdad que el relato comienza diciendo que Cristo "comenzó" a lavar y secar los pies de los Apóstoles, y luego relata que "viene" a Pedro. Pero esta primera frase no es más que una descripción general de lo que va a hacer. Por eso, en el versículo siguiente no se establece una oposición filológica entre el haber lavado los pies a los otros Apóstoles y el hecho de comenzar por Pedro, sino que se introduce la frase con una partícula no adversativa, sino consecutiva, indicando la realización del acto, pero sin exigir el comienzo ordinal del mismo. Es verdad que Pedro estaba en la mesa cerca de Cristo, como lo exige la escena de la denuncia de la traición de Judas, ¿pero, sería esto razón para afirmar que había comenzado por él?

Cuando Cristo "viene" a Pedro, y se postra a sus pies para lavárselos, estalló el temperamento de Pedro; es el Pedro

---

84. I Sam. 25, 41; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 1560, 147, 210, 2521.

85. Filip. 2, 7.

86. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... II, p. 557.

vehemente de siempre, tal como lo reflejan los Sinópticos. La protesta de Pedro, en este relato de san Juan, está toda ella cargada de sentido y precisión: es una contraposición entre Cristo y Pedro.

Ante Cristo, postrado ante él para lavarle los pies, lo proclama y reconoce como "Señor". ¡Pedro recordaba entonces y veía en aquel momento en Cristo toda la grandeza que había aprendido en su vida! ¡Al Hijo de Dios vivo, que había proclamado en Cesarea [87] y el Cristo, al cual le dijo un día, admirado ante una pesca milagrosa: "Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador" [88], le veía y le tenía ahora a sus pies, para lavarle aquellos pies encallecidos y toscos, y manchados del sudor y polvo del camino! ¡El Señor está a sus pies en oficio de esclavo! De ahí la expresión tan contrapuesta en los pronombres que Pedro dice: "¡Tú... a mí!". Y "¡Lavarme los pies!". Era, hasta aquí, en el ánimo de Pedro, respeto, amor a Cristo...

Pedro no quería ver así al Maestro a sus pies. Pero como la lección tenía que recibirla, aún sin saber el *misterio* que en ella había, suavemente Cristo le dice que se someta a una lección misteriosa, cuyo significado ahora no lo sabe, pero que "lo sabrá después". ¿A qué momento de comprensión para Pedro se refiere Cristo? Parecería que al momento inminente en que, terminado el lavatorio de los Apóstoles, Cristo les dice que él les dio un ejemplo para que ellos, a su vez, lo hagan [89]. Sin embargo, aquí sólo se les dice que deben aprender a realizar un "ejemplo", un *hecho*. Mas su sentido exacto y profundo aún quedaba, seguramente, velado en aquellas mentes. Pero lo "sabrán después", a la hora de la iluminación del Espíritu, que Cristo les promete para clarificarlos y llevarlos "a la verdad completa" [90], y como ellos mismos reconocen haber comprendido tantas cosas después de la resurrección del Señor [91]. Ni después de este hecho ni en los discursos del Cenáculo se registra una explicación precisa del mismo.

Ante esta insinuación a la sumisión y obediencia que Cristo le hace a Pedro, para dejarse que él le lave los pies, Pedro

---

87. Mt. 16, 16.
88. Lc. 5, 8.
89. v. 12b-17.
90. Cf. Jn. 2, 22; 12, 16; 14, 26; 15. 26; 16, 13; 20, 8-9.
91. Cf. Jn. 2, 22; 12, 16; 20, 8.9.

estalló su vehemencia de nuevo. ¡Jamás le lavaría los pies!, le dijo: ¿Por qué? ¿Acaso miraban atentos los demás Apóstoles? ¿Pedro haría como ellos, si es que ya había lavado los pies a algunos? ¿Quería Pedro, ante aquella actitud del Maestro, dar un ejemplo a todos, él que siempre era el primero? Así ellos sabrían que deberían hacer, si es que aún el Maestro no les había lavado los pies a algunos. Hubo en aquella reincidente negativa de Pedro, junto con la veneración al Maestro, un fondo *humano* que era desobediencia, e impedía a Cristo darle aquella lección necesaria, y que había de recibir entonces de él. Por eso Cristo, aún estando de rodillas ante su apóstol, le puso la perspectiva a que le llevaba aquella negativa: la "excomunión". "Si no te lavo, no tendrás [92] parte conmigo". Esta frase: "tener parte con uno", significa: o "ser de su partido" [93], o "compartir una misma suerte" [94]. Si Pedro no cede y se somete, Pedro es amenazado con su "excomunión" de Cristo.

"Para quien ama a Cristo, escribe Lebreton, esta frase es irresistible" [95]. Y que Pedro amaba a Cristo, era evidente. Tanto que hasta esta resistencia nacía de un mal entendido amor a Cristo. Amor que el mismo Cristo le reconocerá en seguida. Y, por eso, ante esta amenaza sólo vagamente percibida, porque era también genéricamente formulada, Pedro volcó en Cristo su vehemencia y su amor. Ante esta amenaza, consentía, en que se le lavase, no sólo los pies, sino también "las manos y cabeza". Era Pedro entregándose en todo a la voluntad de Cristo, y formulándolo con el grafismo oriental y la tremenda vehemencia de su carácter.

Pero esto no era necesario. "El que se ha lavado no necesita lavarse". Muchos añaden aquí: "si no los pies". Pero es lección que, críticamente, suele rechazarse [96], aparte que resulta innecesaria por decirse lo mismo en la lectura "corta".

---

92. Es un presente [*éjeis*] con valor de futuro. Cf. Joüon, *Quelques aramaïsmes sousjacentes au grec des Evangiles*: *le present de «Eimi» y de «Ejo» pour la sphère du futur,* en *Rech. Scienc. Relig.* (1927) pp. 214 ss.

93. Cf. Jos. 22, 25. 27; I Reg. 12. 16; Sal. 49, 18; II Cor. 6, 15.

94. Cf. Mt. 24, 51; Lc. 12, 46; Hc. 8, 21; Apoc. 20, 6; cf. *Rev. Bib.* (1935).

95. Lebreton, *La vie et...* ver. del franc. (1942) II, p. 183.

96. Nestle, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn. 13, 10.

La frase de Cristo, formulada como una sentencia proverbial, recae concretamente sobre Pedro y los Apóstoles. En todo ello se entraña un juego de palabras *[katharós]* que viene a expresar a un tiempo la limpieza física y la moral: limpieza y pureza.

Ya aquí mismo, Cristo da la base de la solución sobre el significado de este "rito" que él realiza. Les va a lavar *sólo* los pies, pues reconoce que *todos,* que es el grupo apostólico de los doce, menos Judas, estaban "limpios". Se está, pues, en un rito moral. Pero entonces, si todos menos uno están "limpios"-"puros", ¿por qué quiere realizar con todos ellos este rito moral de lavarles los pies? El sentido de esta acción se expondrá luego, ya que en la parte siguiente del pasaje hay datos que habrán de tenerse en cuenta para su valoración.

3) *Palabras de Cristo sobre la acción hecha.*

Terminado este "rito" de lavar los pies a los Discípulos, volvió a ponerse sus "vestidos", y de "nuevo" volvió a "reclinarse". Y ya entre ellos, les habló *algo* del "rito" que había realizado. Los Discípulos no sabían aún lo que Cristo pretendía con aquella acción, pues lo sabrían "más tarde". Por eso, para excitar más su atención al modo oriental, les pregunta si han comprendido lo que había hecho con ellos. Se adivina la fuerte atención de los Apóstoles ante estas palabras de Cristo, después de su humillación al lavarles los pies.

Ellos le llaman "Maestro y Señor", y él lo reconoce: "dicen bien". Este apelativo no sería, de suyo, más que el título ordinario de veneración, como hacían los discípulos con sus rabís; o los siervos e inferiores con sus señores. Pero ellos dicen más: ambas expresiones van destacadas por el artículo: es "*el* Maestro" y "*el* Señor". Si la doble comparación que aquí resalta con el artículo se establece entre él y ellos, el énfasis con que es resaltado esto hace pensar que el Evangelista intenta destacar el valor transcendente de Cristo como Señor y Maestro de los hombres.

Si él es el Señor y el Maestro, y ha hecho esta obra de humildad profunda, la conclusión que va a sacar se imponía por lógica: que le *obedezcan como* a Señor, y que *imiten* y *aprendan* la lección que les dio como Maestro: por eso "también debéis lavaros los pies unos a otros". El pensamiento va refrendado por una sentencia bimembre: "no es el siervo

mayor que su señor —para no hacerlo—, ni el enviado mayor que quien le envía". Sentencias semejantes del Señor son citadas por los evangelistas a otros propósitos [97]. Son sentencias que se debieron repetir en momentos distintos, y que se prestaban a comparación y propósitos diversos. Esta misma sentencia es aludida por Jesucristo a su momento histórico del Cenáculo [98] y aplicada luego a otro propósito distinto [99].

La enseñanza se termina con una nueva sentencia confirmatoria, y que les abre la perspectiva de satisfacciones y premios, aparte que contiene elementos de interés para precisar el sentido exacto de esta lección, que es una "parábola en acción". "Si comprendéis estas cosas *[tauta]*, seréis dichosos si las practicáis". El rito material tiene menos importancia que el *espíritu* que ha de informar la conducta de sus Apóstoles en otras muchas cosas que han de practicar, por eso les dice: "si hacéis estas cosas".

Pero esa dicha que les anuncia, sabe que no va a referirse a todos ellos; por eso no lo dice "de todos". Momentos antes hizo la misma salvedad al reconocer el estado presente de sus Apóstoles: no todos estaban "puros". Lo decía por Judas. Sus Apóstoles sólo necesitaban que les lavase los pies. Pero Judas necesitaba lavar toda el alma. Es lo mismo que ahora resalta. Judas no vendrá a practicar el espíritu de este "rito", porque venderá al Maestro, y se ahorcará.

Si destaca aquí veladamente el anuncio de la traición de un discípulo, lo dice para garantizar, apologéticamente, que él era consciente desde la elección de los Apóstoles [100] de todo lo que sucedería [101]. Por eso, su traición y muerte de Cruz no sería así para los Apóstoles, escándalo, sino confirmación de su ciencia sobrenatural, y se vería en ello la confirmación y exigencia que para este tipo de verdad exigen las Escrituras [102]. Por eso se alega la Escritura. Por otra parte, la consignación de una profecía en la Escritura, no es *causa* de que aquel v. gr. mal se cumpla. Aquello se va a cumplir por malicia del sujeto en cuestión. Pero como la Escritura, proféticamente,

97. Cf. Mt. 10, 24. 25; Lc. 6, 40.
98. Jn. 15, 20a.
99. Jn. 15, 20b.
100. Jn. 6, 64. 70. 71.
101. Jn. 13, 3.
102. Deut. 18, 21. 22.

consignó aquel mal o hecho a realizarse, éste se ha de cumplir infaliblemente.

En efecto, la Escritura en un pasaje del salmo hebreo 41, v. 20, dice: "Aún el que tenía paz conmigo, aquel a quién yo me confiaba y *comía mi pan, alzó contra mí su calcañal*"[103]. Pero es en el sentido de comer *mi pan conmigo*, como expresamente ponen algunos códices, lo que da un grafismo y exactitud al caso de Judas [104]. Suelen interpretarse estas palabras en su sentido histórico de Ajitofel, traidor familiar de David [105]; en todo caso en sentido literal directo se refiere a una persona atribulada [106]. Pero como las situaciones son análogas, se ha cumplido el salmo en el caso de Cristo en un sentido "típico". "Es suficiente tener el salmo por mesiánico en sentido *típico*" [107]. Judas vivía en la intimidad de la familia apostólica; comía con Cristo. Precisamente ahora estará a la mesa con él y Cristo le dará un bocado. El comer juntos es, en Oriente, signo sagrado de gran familiaridad. Es la expresión que el Salmista pone para indicar esta familiaridad. Y tal fue el caso de Judas. Vivía en la intimidad de la familia apostólica; comía con él; con él estaba ahora puesto a la mesa. Y, con una traición alevosa, lanzó contra él la injuria de su venta y de su muerte. Los Judíos no sólo admitían en la Escritura el sentido, literal histórico, sino otros varios, entre los cuales era muy ordinario el basado en la analogía de situaciones [108]. Así, lo que iba a suceder no podía disminuir el valor y grandeza de Cristo; al contrario, era el plan del Padre, ratificado por las Escrituras, el que iba a cumplirse con esta traición. Pues aquí no es tanto su "presciencia" lo que se quiere demostrar, ya que, hipotéticamente, podría saber esta trama de Judas por una seria conjetura o por una denuncia formal que le hubiesen hecho alguno de sus partidarios, v. gr. Nicodemos o José de Arimatea, que no podían estar ajenos a estas insidias contra Cristo, cuanto al hecho de ser una realidad que tenía, irremisiblemente, que cumplirse, por estar así profetizado en la Escritura: era la "traición"

---

103. Cf. Sal. 41, 10.
104. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn. 13, 18.
105. II Sam. 15. 12.
106. ZORELL, *Psalterium ex hebraeo latinum* (1939) p. 41.
107. J. CALES, *Le Livre des Psaumes* (1936) I, p. 444.
108. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I, p. 296.

del Mesías hecha por un íntimo familiar suyo —un apóstol— y vaticinada por Dios en la Escritura: el argumento decisivo e irresistible. Así, al saber esto, no se rebajaba la grandeza ni la obra de Cristo.

Por eso añade: "Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que cuando suceda creáis que *soy yo*". ¿Qué significa esta terminación tan escueta y terminante: "Yo soy"?

De suyo, es frase susceptible de diversos significados [109], pero cuyo significado fundamental ha de ser valorado en función de este contexto, lo mismo que conforme a otras expresiones de S. Juan [110]. Y en él manifiestamente quiere decir: que los avisa de antemano de la traición que se le va a hacer, por un apóstol suyo, para que cuando ésta llegue, y con ella su proceso y su muerte, no se desmoralicen, sino que crean, por un motivo más, que "Yo soy" el que les dijo: el Maestro, el Señor, el Mesías, el Hijo de Dios. Pues escribe Dante: "La saeta prevista entra menos hiriente" [111].

No obstante, algunos autores piensan que con esta frase tan cortada, y tan en consonancia con otras expresiones proféticas, en las que con esta expresión se habla de Yahweh, se pretende destacar aquí con ella la transcendencia de Cristo, como en algún otro pasaje de san Juan. Se lee en Isaías: "Vosotros sois mis testigos, dice Yahweh..., para que conozcáis y creáis en mí, y comprendáis que *Yo soy*" [112]. Y en san Juan dice Cristo aludiendo a su preexistencia divina: "Antes que Abraham naciese, *soy yo*" [113].

Por eso, no es nada improbable que esta expresión de Cristo, con la que quiere justificar, a pesar de la traición que se le va a hacer, que él es el que siempre les dijo, el que era, por tanto, el Mesías-Hijo de Dios, lleve además incluída como en otras expresiones cristológicas en san Juan, el sentido evocador de su divinidad [114].

---

109. Jn. 18, 2.
110. Jn. 8, 28.
111. *Divina Comedia,* Parad. XVII, 27.
112. Is. 43, 10 (LXX).
113. Cf. Jn. 8, 58.
114. J. HUBY, *Le discours de Jesus après la Céne* (1942) p. 27.

Sentido del rito del lavatorio de los pies en el intento de Cristo.

Expuesta la exégesis de la escena del lavatorio de los pies de los Apóstoles por Cristo, en la última Cena, se ha de ver ahora el sentido que este rito tuvo en el intento de Cristo.

a) *No tiene valor de sacramento.* Pudiera extrañar esta conclusión. Pero es que "a priori" podría sospecharse si no se tratase del rito de un sacramento. Ya que parecería reunir las condiciones de un sacramento: ser instituído por Cristo; rito sensible; con carácter de perpetuidad (v. 14); y que parecería conferir gracia, ya que sin él "no tendrás (le dijo a Pedro) parte conmigo"; y para recibirlo hace falta "pureza"; y al mismo tiempo entraña un sentido arcano: "lo que yo hago, tú no lo sabes ahora, lo sabrás después".

La razón definitiva que hace ver que este "rito" no es un sacramento, es la enseñanza de la Iglesia, que sólo reconoce la existencia de siete sacramentos [115]. Y, aunque en algunas liturgias, como Galias y Milán, se lo practicó como un rito postbautismal, nunca fue considerado como parte integral del mismo. San Agustín dirá abiertamente que "muchos no quisieron practicar esta costumbre (postbautismal) para que no se creyese que pertenecía al mismo sacramento del bautismo" [116]. En España no se practicó, y fue además formalmente prohibido por el concilio de Elvira (c. 305) [117]. Tampoco fue practicado en Roma. Sólo aparece como "una particularidad local, introducida en las iglesias del sur de Galias y de la alta Italia" [118].

b) *No tiene valor de sacramental.* La tradición cristiana ha conservado este rito en una acción paralitúrgica del Jueves Santo. El Concilio de Toledo de 694 manda que se realice este rito, en este día, lavándose por los prelados y sacerdotes los pies de los súbditos "conforme al sacrosanto ejemplo (del Señor)" [119]. Igualmente los pontífices y diversos reyes tuvieron la costumbre de realizar este acto para imitar el ejemplo del

---

115. VOSTE, *Studia ioannea* (1930) pp. 228-230.
116. *Epist.* LV; ML 33, 220; Vosté, o. c., pp. 224-227.
117. MANSI, *Concilia*, t. XII, col. 13-14.
118. DUCHESNE, *Origines du Culte chretien* (1909) pp. 333-334.
119. MANSI, *Concilia*, t. XII, col. 97-98.

Señor, y venerar así su humillación. Y confesando con ello, que el que tiene autoridad y mando ha de comportarse, por espíritu, ante los súbditos, a ejemplo de Cristo, "como quien sirve". Pero no se consideró esta práctica más que como un recuerdo vivo del ejemplo de Cristo; no como un "sacramental".

c) *Sentido que tuvo este "rito" de Cristo.* Descartados los aspectos *negativos* en la interpretación del mismo, su sentido es el siguiente:

1) Ya en la misma narración, hay un indicio de que el intento de Cristo no consiste en que repitan el ejemplo *material*, tal como él acaba de hacerlo. Y es el versículo 17. Dice así:

> "Si comprendéis *estas cosas [tauta]*
> seréis bienaventurados si las hacéis *[poiéte autá]*".

La forma plural en que se alude a lo que él acaba de hacer, parece aludir a posibles realizaciones distintas que habrán de practicar. Si sólo se refiriese al "ejemplo" que acaba de darles se imponía la forma singular, para decir: "Si comprendéis *ésto*, seréis bienaventurados si *practicáis ésto*". La forma plural es índice de que lo que él acaba de realizar tiene una potencialidad que puede informar múltiples y distintas realizaciones de ellos. Es "índice significativo —dice Lagrange— de que, lo que Jesús ha hecho no es más que un ejemplo entre muchos" [120].

2) El ejemplo de Cristo. Serán bienaventurados si aprenden y practican esto: que "no es el siervo mayor que su señor". Y si el Señor ha hecho ésto, es para darles ejemplo. El ejemplo fue de *humildad*, pero hecho por *caridad*. Esto es lo que ellos habrán de practicar entre sí: la humildad por caridad. Es lo que les dirá un poco después, en el Cenáculo, con insistencia: "Un nuevo precepto os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado" [121]. Lo que aquí es enseñanza abiertamente sapiencial, antes, en el lavatorio de los pies, fue lo mismo, sólo que enseñado con una "parábola en acción". Los Apóstoles habían de retener el *espíritu* de

---

120. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 356.
121. Jn. 13, 34; 15, 12.

esta acción concreta, practicándola cuando la necesidad lc reclame. Practicarán siempre no la rivalidad ante el prójimo, sino precisamente lo contrario: la humildad por la caridad.

3) Esto mismo se confirma por el pasaje de Lucas ya citado [122]. Hubo rivalidad de los Apóstoles por los primeros puestos del Reino. Como respuesta a ello, Lucas transmite la enseñanza "sapiencial" de Cristo: "el mayor entre vosotros, será como el menor, y el que manda, como el que sirve. Porque, ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve".

A esta enseñanza de contenido "sapiencial", fundamentalmente igual, a la sentencia "sapiencial" que Juan transmite aquí (v. 16), corresponde su confirmación con la "parábola en acción" del lavatorio de los pies, para enseñarles la necesidad de la humildad por razón de la caridad [123].

e) ANUNCIO DE LA TRAICION:
[Mt. 26, 21-25; Mc. 14, 18-21; Lc. 22, 21-23; Jn. 13, 21-29].

El anuncio de la traición de Jesús por uno de sus Apóstoles es transmitida por los tres sinópticos y san Juan. De los Sinópticos la descripción más detallada es la de san Mateo y san Marcos. Pero aún es más precisa la del cuarto Evangelio. En el orden y momento en que Jesucristo hace este anuncio, difieren. San Mateo y san Marcos ponen este anuncio de la traición antes de la institución de la Eucaristía. San Juan, como no trae el relato de la institución eucarística, no permite situar de una manera segura, con relación a ella, el anuncio de la traición de Judas en el esquema de su relato. San Lucas, en cambio, es el que crea el problema de la divergencia, pues lo trae después del relato de la institución eucarística. Pero un detalle del relato de san Juan, junto con otras razones, hace

---

122. Lc. 22, 24-27.

123. Cf. A. MALOY, *Lavament des pieds*, en *Dict. Theol. Cath.* (1926), t. IX, 1, col. 16-36; BRAUN, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus a Saint Pierre*, en *Rev. Bib.* (1955) pp. 22-33; J. MICHL, *Der Sinn der Fusswaschung* (1940) 697-708.

ver que la revelación del Traidor fue hecha antes de la institución de la Eucaristía. San Juan es también el que da un relato más minucioso de esta escena.

El anuncio de la traición de Jesús por uno de sus discípulos tiene lugar "mientras comían" (Mt.-Mc.). Pero ésta tiene lugar al principio de la Cena, al menos, antes de la Cena propiamente dicha, que tenía lugar al comerse el Cordero pascual, pues consta que la institución Eucarística fue "después que cenaron" el Cordero pascual [124] y, según toda la probabilidad, Judas, a la hora de la institución Eucarística ya había salido del Cenáculo.

Así, pues, durante esta primera parte de la Cena, Jesús anuncia expresamente que "uno de vosotros me entregará". Esta relación de los Sinópticos encuentra amplificado su comentario en el relato de san Juan. Según éste, Jesucristo, antes de hacer este anuncio, "se turbó en su espíritu". El alma de Jesucristo, experimenta aquí, como en otras ocasiones, como se ve de una manera terrible en Gethsemaní y en la cruz, aunque siempre sometidos a su control y autorizados por su voluntad, los sentimientos lícitos de la naturaleza humana. Si aquí se acusa que su turbación fue "en su espíritu" no es, probablemente, más que el modo de expresar un movimiento íntimo, interno [125]. Esta "turbación" de Jesucristo, fue efecto de la "tristeza". Era una sensación de repugnancia por la traición de Judas y por el pecado monstruoso que éste cometía, como se ve por lo que dice luego: "el Hijo del hombre va a la muerte como está anunciado en la Escritura" [126]. La enorme gravedad del pecado de Judas, le fue advertido por el mismo Jesucristo: "¡Ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre es entregado!; más le valía no haber nacido". ¿Cuál es el sentido de esta frase? Ciertamente la enormidad y gravedad de este pecado. ¿Se anuncia con ello la eterna condenación de Judas? Bossuet escribe: "Su ser no le sirve nada más que para hacer su miseria eterna". La frase "más le valiera no haber nacido" es usual [127]. De la sola frase no parece pueda concluirse más

---

124. Lc. 22, 20; I Cor. 11, 25.

125. Cf. Jn. 11, 33. 35. comparado con 11, 38.

126. S. THOM., *In evang. Joann. comm.*, h. l.; cf. J. CHRISTENSEN, *Le fils de l'homme s'en va, ainsi qu'il est écrit de lui*, en *Studia Theol.* (1957) 28-39.

127. Hagiga 11b; Berakoth 17a.

que la gravedad de la traición, es decir, que si la vida es un bien tan grande, no obstante, le hubiera sido mejor a Judas no haber existido, que existiendo entregar a la muerte al Hijo del Hombre.

Con esta "turbación", Jesucristo, como garantía de su conocimiento y de su libre ida a la muerte y como garantía para robustecer la fe en sus Apóstoles, y hasta como una invitación más al arrepentimiento de Judas, puesto que tenerlo a su mesa era prueba de paciencia y misericordia para él, y el no denunciarlo ante todos era prueba de no temer su obra, y el no huir de sus maquinaciones era prueba de ir libremente a la muerte, abiertamente anuncia que uno de ellos le "entregará". La frase es elíptica, al menos tal como está en el texto. Pero el contexto hace ver que se refiere evidentemente a la entrega de Cristo a los Judíos y por ellos a la muerte [128]. El relato de los Sinópticos y san Juan sobre el efecto de este anuncio en los Apóstoles, es sumamente interesante por su modo de completarse y por la gradación de sus reacciones de espíritu.

a) "Se *miraban* los discípulos unos a otros, sin saber de quién hablaba" (Jn.). El anuncio no concretó personas. Los Apóstoles, sencillamente, reaccionan sorprendidos, acusando su extrañeza y su ignorancia sobre quién fuese. Muy probablemente corresponde esta frase de san Juan a lo que dice san Lucas: que "comenzaron a *preguntarse* unos a otros quién de ellos sería el que haría ésto" [129].

b) Pero en un segundo momento "muy entristecidos" (Mt.-Mc.) se volvieron a Jesucristo para preguntarle "uno a uno", "Señor: ¿Acaso soy yo?". Es un rasgo de la sencilla nobleza de aquellas almas. Sabían la penetración y certeza de las predicciones del Maestro. Y, al ver que ellos no tenían en su alma tal propósito, llegaron a dudar de su posible futura maldad, e, ingenuamente, y como un posible recurso a él para que lo evitase, le preguntan cada uno si él es.

c) Jesucristo ante aquellas preguntas, repite su afirmación, sin especificar el nombre del traidor. A sus preguntas les respondió: "Uno de los Doce". Pero añadiendo la siguiente frase: Es "el que mete conmigo la mano en el plato" (Mt.-Mc.).

---

128. Mt. 26, 15; Mc. 14, 10; Lc. 22. 4; Mt. 26, 3; par.
129. Lc. 22, 23.

Tal como parecería indicar la frase, Jesucristo denunciaría en este momento a Judas. Sería el momento en que, a un tiempo, Jesucristo y Judas llevarían la mano a un mismo plato, para tomar de él alimentos. Sin embargo, no es éste el sentido de esta frase. Dos razones se oponen a ello.

En primer lugar, en la Cena pascual cada comensal tenía su propio plato [130]. Parece que sólo habría de común las bandejas en las que se traía el Cordero pascual, y los otros manjares. ¿Coincidirían Jesucristo y Judas tomando algo de la bandeja común?

Pero sobre todo está el hecho de que Jesucristo no denunció abiertamente ante los Apóstoles a Judas, pues sólo se lo manifestará a Juan, a petición de Pedro.

Por eso el sentido de la frase es genérico, es un modo de decir que uno que tenía gran familiaridad con él —máxime en Oriente donde el comer juntos es señal de amistad o familiaridad— le traiciona. Es lo mismo que, con otra expresión, dice san Juan a este mismo propósito: "El que come mi pan, levantó contra mí su calcañal". Esta expresión de san Juan está tomada de los Salmos, en el que el salmista acusa los dolores con que es aflijido, y entre los que cita la iniquidad con que se le vuelve un amigo: "el que comía mi pan" conmigo. Esta expresión del Salmista tenía, probablemente, un sentido "típico" o una indicación relativa al Mesías, como antes se dijo. Por eso Jesucristo lo dice "para que se cumpla la Escritura" [131].

d) Judas, por disimular, se une al coro de preguntas de los Apóstoles, y con un disimulo cínico, pregunta, fingiendo sorpresa, si acaso era él. Y Jesucristo, terminantemente, se lo dice: "Tú lo has dicho". Esta expresión no es usual, aunque no desconocida ni del lenguaje bíblico [132], ni del Talmud [133]; pero sí tiene algo de excepcional y solemne, ya que en la conversación ordinaria se responde simplemente "sí". Sin embargo, esta respuesta no exigía una denuncia ante todos. "Nada impide que Jeús haya respondido a Judas en voz baja... Judas ha debido poner la cuestión al tiempo que los otros Apóstoles.

---

130. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I, p. 989.
131. Jn. 13, 18.
132. Ex. 10, 29.
133. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I. p. 990.

Jesús le había respondido a él sólo, en el tumulto de interrogaciones que tenía el calor y el estrépito de protestas indignadas" [134]. Máxime si estaba reclinado, como es muy probable, muy cerca de Cristo.

La explicación se la reconstruye fácilmente. Cuando los Apóstoles preguntan cada uno de ellos a Cristo si es él, no se ha de imaginar la escena guardándose turno para preguntar; fue algo casi simultáneo, por efecto del golpe recibido y de la reacción sicológica oriental. En uno de los movimientos el Señor, se dirigió a Judas, que acaso estuviese *a su espalda*, o cercano a él, y en voz baja, ante su pregunta, le hizo saber que él era el traidor.

El que san Mateo ponga luego de la pregunta, tumultuosa y global, la pregunta y respuesta a Judas destacada, es un procedimiento literario para dejar consignado ésto.

e) Posteriormente a esta actitud y pregunta de los Apóstoles, es la escena que relata san Juan, en la que san Pedro le hace una "seña" a san Juan y le dice que pregunte a Jesucristo quién es el traidor. Sicológicamente exige esto un momento distinto. Primero fue el preguntar todos si fue cada uno de ellos. Y una vez que Jesucristo respondiera negativamente, y, ya serenos Pedro y Juan de no ser ellos, surge en la sicología de Pedro el saber quién era el traidor. Esta escena es también un buen índice de cómo se colocaban para comer la Cena pascual *recostados*.

Para los Judíos el puesto de honor era siempre el del centro [135].

Por un dato del evangelio de san Juan, se sabe que éste estaba reclinado a la derecha de Jesucristo, dándole la espalda al mismo. Este puesto era el tercero en dignidad en los banquetes [136]. Sólo así se explica el que Juan estuviese "recostado" —en o sobre— el pecho de Jesús".

¿Cuál es el alcance de la frase que dice que "el discípulo amado" que "estaba descansando en el pecho de Jesús?".

De la confrontación de textos se ve, y es la sentencia ordi-

---

134. LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p. 497.

135. *Talmud Bab.*, Beraqoth 46b; F. PRAT, *Les places d'honneur chez les Juifs contemporains du Christ*, en *Rech. Scienc. Relig.* (1925) pp. 512-522.

136. Cf. *Talmud Bab.*, Berakoth 46b.

naria y tradicional, que este discípulo "al que amaba el Señor", es el apóstol san Juan. La frase no puede significar que Juan estuviese caído sobre el pecho de Cristo en todo aquel acto. Sería increíble e imposible para cumplir el rito pascual. La frase puede tener dos sentidos:

a) Un sentido de "localización". Querría decir: san Juan, en aquella Cena, ocupaba en el triclinio el lugar que "reclinado", correspondía, o estaba sobre el "pecho de Jesús". Es decir, junto a Cristo, pues estando delante de él, su cabeza venía a quedar a la altura del pecho del Señor, sobre todo al volver la cabeza atrás para hablar con él. Sin embargo, cuando el Evangelista vuelve a citar esto mismo en el v. 25, al decir: El que *estaba reclinado [anapesón]* ante *[epí]* el pecho de Jesús, le dijo...". El aoristo en que está puesto el verbo, "indica el hecho de *estar* puesto en el lugar designado "en el seno" (a la derecha) de Jesús, no el hecho de *permanecer* en él" [137]. También la partícula "sobre" *[epí]* puede significar en contra, en frente, etc... [138].

b) Otra interpretación sería que, efectivamente, san Juan descansó un momento, "reclinó" su cabeza en el "pecho de Jesús". Esto sería muy posible. Juan colocado delante de Cristo, y apoyado su busto sobre el brazo izquierdo, al volver su torso hacia Cristo, para hablar con él, tenía que volverse girando el torso hacia atrás; lo que hacía que, por la proximidad en que estaba, intencionada o casualmente, tocase y "reclinase" un rato su cabeza sobre el pecho de Jesús.

En este sentido se citan unas palabras de Plinio, describiendo una comida del emperador Nerva: "Nerva cenaba con pocos; y próximo a Veiento, también descansaba en su pecho" ["Atque etiam in sinu recumbebat"] [139].

Puesto que el Evangelista destaca de una manera sistemática que el "discípulo al que amaba Jesús" es el "que se reclinó en su pecho", parece que esto lo dice por el privilegio que para él supuso el haber estado, ocasionalmente, "reclinado" de verdad sobre el pecho del Señor. Ya que de lo contrario habría que entenderlo de su referencia al *puesto* privilegiado que tuvo en estar junto a Cristo. Pero esto no va bien con el

---

137. Cf. BRAUN, *Evang. s. St. Jean* (1946) p. 423.

138. Cf. Jn. 5, 2.

139. PLINIO, *Epist.* IV, 22; cf. W. BAUER, *Das Johannes-evangelium* (1925) h. l.

anonimato en que se pone este discípulo "al que amaba" el Señor; ni con el sentido de *preeminencia* que esto supone, tan al margen del Evangelio; ni se ve por qué este discípulo había de destacar como algo excepcional y signo característico de que él era "el discípulo al que amaba" el Señor, el haber estado en esta Cena en este *puesto,* cuando no siendo los puestos de las comidas ordinarias del Señor con ellos fijos, ni existiendo un protocolo establecido entre ellos, en otras varias ocasiones, este puesto habría sido ocupado por otros. No viéndose entonces la excepcional característica señal de privilegio con que el Evangelista junta a este "discípulo al que amaba" el Señor con un hecho, con un *puesto,* que, en otras ocasiones, habrían ocupado, fortuitamente, otros apóstoles.

Puesto que Pedro "le hace una señal" y además le dice de palabra que "pregunte" al Señor quién es el traidor, supone que Pedro está igualmente muy cerca de Cristo. Ya que su pregunta a Juan debió de ser confidencial, pues de lo contrario, lo hubiesen oído todos, creciéndose la expectación colectiva en espera de la respuesta, cuando el texto hace ver que todo ello pasó desapercibidamente. ¿Cuál era el puesto de Pedro?

El puesto a la izquierda del que presidía, el que estaba "debajo" de él, era el segundo puesto de honor en los banquetes judíos [140]. Pero no debió de haber una situación rígida de puestos entre los Apóstoles ni en las comidas ordinarias en común, ni en la celebración de las diversas cenas pascuales que tuvieron lugar durante la vida pública de Jesús. Y de hecho, en esta Cena pascual, Pedro no debió de estar en este puesto inmediato a la espalda de Cristo, ya que con su carácter impetuoso no se explica por qué hace señas a Juan y le dice que pregunte a Cristo quién es el traidor, cuando su hipotética inmediación a Cristo le permitía a él preguntárselo directamente.

Más bien se situaría a Pedro en uno de los puestos del llamado "lectus imus", que era el tramo derecho del triclinio perpendicular a la presidencia o "lectus medius". También Judas tenía que estar próximo a Jesús, puesto que le da con su misma mano un bocado. Pero ya más precisiones de su situación como hacen algunos autores, no pueden pasar de

---

140. Cf. *Talmud Bab.,* Berakoth 46b.

simples conjeturas. Pues ni se sabe siquiera si los lechos o alfombras en que se recostaban eran el clásico "triclinium" romano, lechos colocados en forma rectangular con la parte, en frente de la presidencia, abierta para permitir el paso del servicio y la colocación en ese espacio de una pequeña mesa, o si estaban colocados alrededor de una pequeña mesa en forma casi circular u ovalada [141]. Algunos autores sitúan a Judas en el puesto que, en los "triclinios" romanos estaba reservado al dueño, para que mejor pudiesen atender a los invitados.

Juan, a las señas de Pedro, se vuelve al Señor, al tiempo que "reclina" su cabeza en su seno, y le pregunta, confidencial e íntimamente, que le diga quién es el traidor.

La respuesta y contraseña que le da Cristo a Juan es que para ello dará al traidor un "bocado", que además iba a ser "mojado" en una salsa de las que tenían en la Cena, probablemente en la ácida "haroseth".

El gesto que Cristo va a utilizar, si era para Juan y Pedro una señal, de suyo era un gesto social de gran deferencia. Hoy mismo, es la prueba que se da entre los beduínos como señal de gran deferencia, en sus comidas, al que se quiere señaladamente honrar.

La palabra usada por "bocado" *[psomion]* es cualquier cosa de comida que se lleva a la boca, pero significa, de hecho, un bocado de "pan" o de "carne". En el griego moderno significa el pan. Podría pensarse en cualquiera de estas dos cosas. Pudo ser que Cristo tomase un trozo del pan ázimo, ya que se está en la Cena pascual, y no había más que este pan, o pudo ser también que Cristo tomase un trozo de carne, sea del cordero pascual, o de las "hagiga": las otras carnes que se podían comer como complemento a la alegría de la fiesta [142]. Generalmente los que pensaron en un trozo de "pan" supusieron que Cristo le daba entonces a Judas la Eucaristía. Pero siendo el pan cosa demasiado ordinaria, se pensaría mejor que, como deferencia, Cristo le ofrecía un bocado más escogido. Conforme a las costumbres orientales, esto último está

141. Cf. F. PRAT, *Les places d'honneur chez les Juifs contemporains du Christ*, en *Rech. Scienc. Relig.* (1925) pp. 512-522.

142. Deut. 16, 2 ss.; *Pesahim* 6, 4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1925) n. 843.

más en consonancia con ellas [143]. En este caso un trozo de carne. Si era del cordero pascual, "tipo" de Cristo, este acto, además de deferencia cortés llevaba anejo el símbolo, afectuoso, del don de Cristo.

Y "mojando" este "bocado" en alguna de las salsas de la cena, probablemente en la ácida "haroseth", lo "toma" en sus manos, y se lo da a Judas Iscariotes.

Este detalle de darle el mismo Cristo a Judas este "bocado" hace ver la proximidad de éste a Cristo. Acaso estuviese a la espalda del mismo, ya que esta proximidad había de ser muy cercana, y la situación de Pedro, como antes se vio (v. 24), parecería sugerir preferentemente otro puesto.

Lo que es cierto es que este "bocado" no era la Eucaristía. Esta aparece como un rito pan y vino, que aquí no tiene. Aún en la hipótesis de que este "bocado" hubiese sido de pan, al ser "mojado" en salsa, excluye la Eucaristía; y, sobre todo, que este "bocado" es una contraseña para Juan, por lo que no podía ser parte de un rito común, y de comunión a todos los Apóstoles, y en el que no era tan fácil, dentro de este rito común, hacerlo servir y presentarlo, en un caso concreto, como "señal" de denuncia. Y aún considerado teológicamente, ¿le habría Cristo dado a Judas un sacramento, que exige gracia, y que de recibirse en culpa es sacrilegio? ¿No era ésto, de alguna manera, dado el estado de culpa obstinada en que Judas se encontraba, y que Cristo había proclamado, empujarlo al sacrilegio?

Y después que Judas recibió aquel "bocado", entonces "entró en él Satanás".

El evangelio hace ver que en toda esta obra de traición y pasión de Cristo, los hombres son, ciertamente, instrumentos culpables, pero en todo ello aparece la más honda iniciativa vinculada a las potestades satánicas. Es la lucha de dos reinos. Es la lucha que ya aparece en abierto dramatismo en la escena de las "tentaciones" de Cristo, y que, al término de las cuales, "el Diablo se retiró de él hasta el tiempo determinado" [144]. Precisamente Juan, al comienzo del relato de la última Cena y Pasión, destaca la iniciativa de este influjo satánico en Judas

---

143. Cf. E. RUCKSTUHL, en *Schweizerisch Kirchen-Zeitung* (1944) pp. 595 ss.

144. Cf. Lc. 4, 13.

para llevar a Cristo a la muerte. Pues todo sucede porque "el Diablo había ya puesto en el corazón de Judas Iscariotes, hijo de Simón, el propósito de entregarlo".

Pero esto mismo podría chocar. Porque si ya Satanás había "puesto en el corazón de Judas... el propósito de entregarle" [145], ¿cómo ahora, tras este "bocado", "entró en él Satanás"? [146].

Los que piensan que este "bocado" era la Eucaristía, fácilmente podrían ver en ello, la enseñanza paulina, que con ella Judas "se comió... su propia condenación" [147]. Pero, al no ser la Eucaristía, se ve que el Evangelista —del cual es esta frase-comentario— quiere destacar el momento trágicamente solemne en que Cristo "señala" a Judas como traidor, y permitirle que se marche a preparar su obra de traición y muerte, pues "si Cristo no se entregase, nadie entregaría a Cristo" [148]. Judas queda así excluído —excomulgado— de su compañía. Y, al quedar separado de Cristo, Satanás está más libre para caer sobre él. Y al hecho de haberle puesto antes en su corazón el "propósito" de entregar a Cristo, ahora, en una nueva fase de esta posesión, "entró" en él, se posesionó y lo ratificó más en el mal, para llevar a cabo su obra. Es, seguramente esto, y en este momento, lo que el Evangelista quiere acusar con este nuevo influjo satánico en Judas.

Probablemente, una vez que Judas recibió este "bocado", es cuando le dijo Cristo unas palabras, debidamente ambiguas: "Lo que haces, hazlo pronto". La forma griega "lo que haces" "tiene un matiz virtual de *deber,* con bastante frecuencia no tenido en cuenta en semítico" [149]. Una fuerte ironía amarga se adivina en Cristo al citar este "deber" de Judas. Naturalmente, no es una *orden* que le da para que vaya a fraguar su inmediata prisión y muerte. De Judas dijo el mismo Cristo que "le valía más no haber nacido". Se ha sintetizado bien el hondo contenido sicológico de esta expresión: "Es la última palabra de un amigo descorazonado" [150].

Ninguno de los que estaban "recostados" a la mesa com-

---

145. Jn. 13, 2.
146. Jn. 13, 2; Lc. 22, 3.
147. I Cor. 11, 29.
148. S. Agustin, *In Ioann. evang. tract.*, tract. XII, 4.
149. Joüon, *Quelques aramäismes sous-jacents au grec des Evangiles*, en *Rech. Scienc. Relig.* (1927).
150. Lagrange, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 363.

prendió estas palabras de Cristo. Señal de que fueron pronunciadas en voz alta, así como fueron, deliberadamente, ambiguas. Una precisión mayor ante Judas, hubiera podido producir un tumulto en los Apóstoles, hasta poder llegar a retener a Judas..., y retrasar así, si fuera posible, la "hora" señalada por el Padre, para la entrega y muerte de su Hijo.

El Evangelista, después de notar que ninguno de los presentes supo a qué propósito decía aquello, Juan, y seguramente, Pedro, que ya sabían que Judas era el traidor, no sabían el *tiempo* ni el *momento* en que aquello sucedería. Y hasta acaso pasó por ellos la esperanza de que aquel presagio no se cumpliese. Por eso, ante estas palabras de Cristo, los presentes lo echaron a buena parte. Pensaron en estas dos cosas, según dice el Evangelista:

a) Como Judas era el "procurador" del grupo apostólico, pensaron que Cristo acaso le ordenó que "comprase lo que necesitamos para la fiesta". Pero no para la Cena pascual que están celebrando, sino para algo complementario para los otros días de la octava. Los días de la octava eran días de alegría, en los cuales había especiales sacrificios, lo mismo que mayores regocijos, incluídos los de la mesa. A esto apunta la suposición de algunos de los Apóstoles. Acaso se pensó, que como al día siguiente era la Pascua judía "oficial" [151], con el consiguiente reposo sabático, era necesario apalabrar o comprar entonces algo.

Lo que es importante destacar es que la expresión usada por san Juan, "comprar... para *la fiesta [eís tén heortén]* no designa por necesidad, a pesar del artículo que la determina, el mismo día de la Pascua, sino que puede designar todo un período semanal de estas fiestas. Y esto se ve por el uso de esta expresión, determinada con el artículo, en el mismo evangelio de san Juan. Con esta expresión se dice unas veces que es *el mismo* día de la fiesta de los Tabernáculos [152]; pero, en cambio en otro pasaje de este mismo capítulo se nombra con esta misma palabra, determinada por el artículo, el *conjunto de la semana* entera de la fiesta de los Tabernáculos [153].

b) Otros apóstoles pensaron que Cristo, con esta indicación

---

151. Este problema cronológico se estudiará en el capítulo 13.
152. Jn. 7, 2. 8. 10. 37.
153. Cf. Jn. 7, 14.

que hacía a Judas, le ordenaba que, con motivo de la fiesta, y como procurador que era del grupo apostólico, "diese algo a los pobres".

Precisamente en las fiestas, la limosna a los pobres era una práctica usual y más generosa que la hecha en otras ocasiones. Las escuelas rabínicas más célebres, la de Shammaí y la de Hillel, se hacen eco de esto, y legislan que, en las fiestas, han de darse, al menos, tres piezas de plata [154]. De ahí el pensamiento expontáneo de algunos apóstoles sobre la orden de Cristo a Judas.

Pero este detalle, incidentalmente relatado, muestra la generosidad de Cristo, nacido socialmente en un hogar pobre, que de lo poco que han de tener para el gasto del grupo apostólico, todavía se dispone para los pobres de una manera tan ordinaria, que los Apóstoles interpretan, como una cosa corriente, aquellas palabras ambiguas de Cristo a Judas.

El Evangelista, después de relatar este inciso, advierte que Judas, tan pronto como recibió el "bocado", y tras él estas palabras de Cristo, "salió "del Cenáculo.

Y añade una frase gráfica y trágica. Cuando salió "era de noche". Esta frase no está puesta aquí sin intención. Es un rasgo más del "simbolismo" del cuarto evangelio. La Cena pascual tenía que comenzar después de puesto ya el sol. En Jerusalén, además, el crepúsculo es brevísimo. La Cena pascual había de prolongarse bastante. Esta frase era, como indicación temporal, completamente inútil, si no llevase otra finalidad. Y ésta es destacar san Juan el sentido "simbólico" que tienen los mismos hechos históricos. Cuando Judas salió del Cenáculo para hacer la entrega de Cristo, "era de noche", en el tiempo, y también en Judas, porque se separaba de Cristo, que, como resalta el mismo san Juan en su evangelio, era la "Luz" [155]. En aquel fondo tenebroso —moral— iba a llegar el momento culminante, la gran lucha entre la Luz y las Tinieblas, cuyo tema ya san Juan, recordándolo todo, anunció en el "prólogo", hasta el punto que las "tinieblas" quisieron "vencer" a la Luz, pero no pudieron [156]. Y ésta era la obra de este fondo satánico que influía en Judas. Judas, no sólo cuando salía del Cenáculo

154. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 310.
155. Jn. 8, 12.
156. Jn. 1, 5.

estaba "en la noche", sino que, como dice san Agustín, "el mismo que salía era la noche" [157]. Era la "Noche", que aliada con las Tinieblas querían apagar aquella Luz. "Pero las tinieblas no la vencieron". La obra de las Tinieblas sólo está, ciegamente, preparando la plena hora luminosa de la resurrección del Señor.

¿Recibió Judas la Comunión de las manos de Cristo? Es tema clásico, y que tiene divididos a los autores.

Los Sinópticos san Mateo [158] y san Marcos [159] ponen, en el *cursus* del relato de la institución de la Eucaristía, la denuncia del traidor, *antes* del relato de la institución eucarística, con el anuncio, y que es la misma referencia, que trae en el lugar paralelo san Juan. Pero según este evangelista, tan pronto como Judas recibió el "bocado", Judas "salió al punto" del Cenáculo. Luego no había asistido a la institución eucarística, ni había sido ordenado sacerdote.

Pero, en cambio, san Lucas en el *cursus* de su relato de la institución de la Eucaristía, pone la denuncia del traidor *después* de relatar la institución eucarística [160]. ¿Cuál de estos grupos, ya que san Juan no habla de la institución de la Eucaristía, sitúa en su propio contexto histórico la denuncia de Cristo?

No es cosa fácil decidirse por sólo vía textual por una de estas dos posiciones. Sin embargo, parece probable que san Lucas sitúa esto en un contexto *lógico,* más que histórico. Pues el lavatorio de los pies, fue *antes* que la denuncia del traidor [161] y muy probablemente el lavatorio de los pies fue con motivo de la disputa entre los Apóstoles. De ser esto así, se ve que san Lucas *invierte* ya un orden histórico, para dar un orden lógico en algunas escenas de este mismo pasaje, como se ha expuesto antes.

Pero, si por análisis textual no se resuelve apodícticamente el problema, una consideración teólogica orienta, preferentemente, y acaso exclusivamente, a la exclusión de Judas de la Eucaristía y del sacerdocio.

---

157. S. Aug., *In evang. Ioann. tract.*; tract. LXII, 6; ML. 35, 1803.
158. Mt. 26, 20-25.
159. Mc. 14, 17-21.
160. Lc. 22, 21-23.
161. Jn. 13, 4-20; cf. con 13, 21-30.

Jesucristo, al presentar a sus Apóstoles su cuerpo y sangre consagrados en el pan y el vino, les da la invitación-orden de recibirlos: "Tomad", "comed", "bebed". ¿Daría Cristo esta invitación-orden a Judas para recibir aquella Comunión, que, en las disposiciones en que estaba, era darle una invitación-orden a que "se comiese y bebiese (*así*) su propia condenación"? [162].

162. I Cor. 11, 29.

CAPITULO III

LA INSTITUCION DE LA EUCARISTIA

La institución de la Santa Eucaristía es relatada bíblicamente por los tres Sinópticos [Mt. 26, 26-28; Mc. 14, 22-24; Lc. 22, 19-20] y, por san Pablo en su primera Epístola a los Corintios [I Cor. 11, 17-34].

Y lo primero que se advierte es la presencia de dos grupos perfectamente acusados en la narración literaria: Mt.-Mc. y Lc.-Pablo. El grupo de Mt.-Mc. es de un paralelismo muy próximo. Lucas, en cambio, forma grupo literario manifiestamente aparte. No es que la doctrina no sea substancialmente idéntica a la de Mt.-Mc., sino que mientras las diferencias de éstos sólo acusan entre sí pequeñas divergencias, la narración de san Lucas, por el contrario, no sólo aparece diferenciada de este grupo, sino que se acusa literariamente en una proximidad manifiesta con san Pablo en su narración de la institución eucarística en la I Epístola a los Corintios. Ni es ésto, en el fondo, otra cosa que un caso particular del problema de la Cuestión Sinóptica. El grupo Mc.-Mt. parece reflejar, por su color aramaizante, la tradición de una iglesia palestina, posiblemente de Jerusalén, mientras que el grupo Lucas-Pablo mas bien refleja la tradición de una iglesia helenística, acaso Antioquía y Corinto [1].

Si en algún pasaje bíblico la "prehistoria" de los Evangelios dejó huella, fue aquí. El conocimiento de la institución eucarística no requería un gran desenvolvimiento del tema en la

---

1. Cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlworte Jesu* (1949) cap. 3.

fase "histórica" —escrita— en los Evangelios. La liturgia de la "Fractio panis" vino a hacer que el relato de la institución eucarística quedase reducido a la mínima expresión —a lo esencial— ya que era de todos sabido, precisamente porque era vivido en la "Fractio panis".

Por eso, la forma escueta y casi lapidaria con que se transmiten estas fórmulas, es debida a que se incorporan a los evangelios y a san Pablo, tomadas inmediatamente del uso *litúrgico* que de ellas hacía la Iglesia.

Dada la importancia del tema, se analizará cada uno de los elementos que intervienen en esta triple narración y luego se harán unas consideraciones sobre el valor realístico y sacrificial de la Eucaristía en estos relatos.

a) Analisis de los elementos que intervienen en los relatos eucaristicos.

Llegada la "hora", Jesús se "recostó" *[anakeímai]* (Mt.-Mc.); *[anépesen]* (Lc.), junto con los Doce sobre esteras o sobre pequeños lechos, para celebrar la Pascua. ¿Asiste alguién más que Jesús y los Apóstoles a esta Cena?

Según la Mishna el número de comensales al banquete pascual no podía ser inferior a diez ni pasar de veinte [2]. Esto era, al menos, lo normal. Pues algún rabino admitía un mayor número [3]. En un principio estaban obligados al banquete pascual "los hombres a partir de los veinte años" [4]. También podían asistir, por lo menos en esta época, las mujeres [5], y hasta los niños [6].

Si el hecho de no citar más personas los Evangelios no es una prueba definitiva, es, sin embargo, lo que parece desprenderse del mismo relato evangélico, tanto, al decir Jesucristo que dijesen a aquel dueño de la casa en que iban a celebrar la Pascua, que era para celebrar la Pascua "con mis discípulos", lo mismo que al decir que se puso a la mesa con

---

2. *Tar. Jonathan* en Ex. 12, 4; Josefo, *De Bell. jud.* VI, 9, 3.
3. Pesahim VIII, 3; cf. Bonsirven, *Textes rabbiniques*... (1955) p. 211, n. 853.
4. *Lib. de los Jubileos* XLIX. 17.
5. Pesahim X, 1.
6. *Apol.* I, 66.

los "Doce discípulos", o que se puso a la mesa y los "Apóstoles con él" (Lc.). Esta precisión parece ser, no sólo consignadora de un primer plano, sino exclusiva de otros asistentes. Es lo que afirma expresamente san Justino, nacido en Palestina sobre el año 100, al decir que a la última Cena asistieron los Apóstoles solos.

Y se comprende muy bien el que Jesucristo hubiese querido estar a solas con sus Apóstoles en aquella última Pascua, y en la que les iba a ordenar de sacerdotes. A esto llevan las palabras que Jesús dice allí a sus Apóstoles: "Ardientemente he deseado comer esta Pascua con *vosotros*, antes de padecer".

Los diversos elementos que intervienen en las narraciones de la institución eucarística, son los siguientes:

"Mientras comían...".

La primera divergencia de importancia se encuentra en la situación cronológica que dan a la institución eucarística Mateo-Marcos y Lucas-Pablo.

Mateo-Marcos dicen que la institución se realiza *"mientras comían"*.

Lucas-Pablo, en cambio, no sitúan con palabras explícitas el momento de la consagración del pan, pero al hablar de la consagración del cáliz, dicen: "Y de la misma manera el cáliz, *después de haber comido*".

Esto plantea el problema de la situación histórica de la institución eucarística. Son dos cuestiones a considerarse: una cómo se compagina Mateo-Marcos con Lucas-Pablo, y otra, íntimamente ligada con ésta: si la expresión de Lucas-Pablo exige un amplio intervalo de tiempo entre las dos consagraciones.

El primer punto está en función del rito de la Cena pascual. En la perspectiva literaria de los tres Sinópticos no cabe duda que Cristo instituye la Eucaristía durante el banquete pascual. Este tema se expone en el capítulo 13: "Un grave problema en la cronología de la Pasión". Abiertamente dirán los tres que esta Cena se realiza "el primer día de los ácimos" [7]. Lucas dirá aún: "Llegó, pues, el día de los Acimos, *en que había que sacrificar la Pascua*" [8]. "Y vinieron a la ciudad y

7. Mt. 26, 17; Mc. 14, 12.
8. Lc. 22, 7.

hallaron como les dijo, y prepararon la Pascua" [9]. Y en esta perspectiva se narra la institución eucarística.

Las objeciones en contra las resume o sugiere así Batiffol: "Si la Eucaristía ha sido un banquete pascual, se deberá suponer que tal como se presenta en los Sinópticos, está despojada de todo lo que haría propiamente de ella un banquete pascual; está ausente el Cordero, el "haroseth", y las hierbas amargas suprimidas. Los Sinópticos (como también san Pablo), hablan de pan, y no de ácimos, no admitiendo el banquete pascual más que ácimos, pan sin levadura. La Eucaristía de Jesús no tiene más que una copa, cuando en el banquete pascual [10] "cada uno tenía la suya" [11].

La objección no tiene especial fuerza. A los Evangelistas, lo mismo que a san Pablo, no podía interesarles narrar un ritual, en parte bien sabido por ellos, pero que estaba ya definitivamente suprimido. Debiendo, conforme al mandato del Señor, *repetir* sólo lo que interesaba, en la acción eucarística interesaba no relatar el esquema pascual suprimido, y, que mezclado con la orden eucarística, se prestaba a confusiones. Y por eso interesaba destacar y narrar solamente el acto nuevo —Eucaristía—, que era sólo lo que tenían que repetir y conmemorar.

En cuanto a no hablarse del pan *ácimo*, sino sólo de pan, lo mismo que a la orden de beber todos de su mismo cáliz, son puntos que se abordarán en su lugar correspondiente.

Y a esto, se une, como razón definitiva e inmediata, el que los evangelistas no incorporan a sus evangelios el relato de la institución eucarística de la Cena pascual, tomado inmediatamente de la tradición, sino del relato que de ella se hacía en el uso "litúrgico" [12].

San Lucas usa un término para hablar de esta comida *[deipnésai]*, que significa normalmente "la refección principal entre el medio día y la noche, especialmente la tomada al obscurecer" [13]. Precisamente la hora de la Cena pascual se

---

9. Mc. 14, 16.
10. STRACK, *Pesahim, der Misnatraktat Passafest* (1911) p. 11.
11. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie* (1913) pp. 139-140.
12. BENOIT, *Le récit de la Céne dans Lc.* XXII, 15-20. en *Rev. Bib.* (1939) pp. 378-386.
13. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 276.

tomaba después de la puesta del sol [14], y cuando, poco después, daban la señal las trompetas del templo, comenzaba el banquete pascual; en cambio, las comidas ordinarias se tomaban al final del medio día.

La solución de la divergencia "*mientras comían*", de Mateo-Marcos y el "después de cenar", de Lucas-Pablo, están en función del ritual de la Cena pascual. El esquema de la Cena pascual, según los datos de la Mishna, era el siguiente:

1) Lavatorio de las manos.

2) Se prepara el primer cáliz. En él se mezcla agua con el vino.

3) Sigue una doble bendición del vino y de la fiesta. Según la escuela de Hilell, primero es la bendición del vino y luego la de la fiesta; la escuela del Schammai, invierte este orden. Las fórmulas eran:

"Bendito eres tú, Señor Dios nuestro, Rey del mundo, que diste a tu pueblo de Israel esta fiesta de los Acimos para que se alegrase y para recuerdo. Bendito seas tú, oh Señor".

"Bendito sea Aquél que creó el fruto de la vid".

4) Se bebe a continuación, el primer cáliz.

5) Se traen a la mesa los alimentos pascuales: "haroseth", hierbas amargas, panes ácimos y el Cordero asado.

6) El Paterfamilias, lavadas las manos, toma una porción de las hierbas amargas, las moja en el "haroseth", recita una oración por los frutos de la tierra, y come él e invita a los demás a comer.

7) Se prepara el segundo cáliz: se mezcla el agua y el vino [15], y se lo bendice.

8) Uno de los niños asistentes o el más joven de los convidados pregunta por el sentido de esta fiesta y cena.

9) El Paterfamilias hace la "haggada" o exposición de este simbolismo, y que debía de abarcar el sentido de la Pascua (el ángel que pasó en Egipto perdonando a los Israelitas), y el de los ácimos, que significaban la premura por la huída, por lo que los panes no pudieron fermentar, y las hierbas amargas que significaban las amarguras pasadas en aquella opresiva esclavitud.

---

14. Pesahim 5, 10.
15. Pesahim 7, 13; Shabbat f. 77; cf. II Mac. 15, 40.

10) Se canta la primera parte del Halell, es decir, los salmos 113-114 en acción de gracias por la liberación de Egipto.

11) Se bebe el segundo cáliz.

12) Todos conforme el rito ordinario, se lavan las manos, y el Paterfamilias rompe los panes ácimos y los da a los presentes. Toman todos de estos panes ácimos y hierbas amargas y, mojándolos en el "haroseth", los comen.

13) A continuación se celebra la Cena propiamente dicha. Primero se comían "los manjares festivos" y después el cordero pascual.

14) Terminada esta comida, se lleva y se prepara el tercer cáliz, llamado "Cáliz de bendición" *[kos shel berakha]*, por la larga acción de gracias que se hacía para la Cena.

15) Se bebe el tercer cáliz, que se hacía circular entre todos los convidados, y que señalaba el fin de la Cena, prohibiéndose comer nada después de él.

16) Se prepara el cuarto cáliz, y se canta la segunda parte del Halell, o sea, los salmos 115-118.

17) Canto del salmo 23 o del 136 (heb.).

18) Se bebe el cuarto cáliz. Aunque el uso de este cáliz cuarto es dudoso que estuviese en práctica en tiempos de Cristo [16].

Aunque este ritual que se recoge en la Mishna sufrió amplificaciones en la época posterior a Jesucristo, sus líneas fundamentales debieron de estar ya en vigor antes de Cristo, y, por eso, es probable que éste sea fundamentalmente el esquema en el que se desenvolvió la última Cena del Señor.

Situada en este marco la aparente divergencia de la narración sinóptica de los grupos Marcos-Mateo y Lucas-Pablo, la explicación es clara. Mientras Mateo-Marcos sólo dicen que la acción eucarística tuvo lugar "mientras comían", es decir, indeterminadamente durante la Cena pascual, que estrictamente se terminaba después de comer el Cordero pascual, Lucas-Pablo precisan que la institución eucarística fue después de ésto, o incluso también después de bendecir o de beber el

16. Mishna, trat. Pesahim, y parte del trat. Hagigah; cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... IV, pp. 41-76.

tercer cáliz (número 13 al 15 del esquema indicado). Tanto que algunos han querido ver en la exposición paulina "El cáliz de bendición" eucarístico de la I Epístola a los Corintios [17], una alusión a que la institución eucarística se hubiese realizado en el momento que en el esquema se indica la bendición y toma de este tercer cáliz, llamado precisamente "Cáliz de bendición".

Otro problema se plantea con esta expresión de Lucas-Pablo, al decir que el cáliz se consagró "después de haber cenado". ¿Quiere decirse que la consagración del pan fue antes de terminar la Cena, y que entre ambas consagraciones hubo un espacio de tiempo, no solamente más o menos amplio, sino que una vez consagrado el pan, se repartió y lo comieron, y que "después", con el pan consagrado ya consumido e intercalado un espacio de tiempo, se hizo la consagración y sunción del cáliz?

Tal es la posición que defienden algunos autores. Así M. Janssen, [18], W. Goosens [19], J. Sickenberger [20], J. A. Jugmann [21], Strack-Billerbeck [22], Benoit [23].

La razón que se alega para ésto, es doble: a) los relatos de la institución eucarística proceden, tal como están en los evangelios y en san Pablo, del uso litúrgico, en el que se suprimieron muchos elementos de tipo judío —el mismo rito de la Cena pascual— y en el que se aproximaron elementos específicamente cristianos más distantes en su uso; b) la confirmación de esto por la frase de Lucas-Pablo: "Y de la misma manera hizo Cristo para consagrar el cáliz, *después de haber cenado*". Esta expresión sería un vestigio de la separación que, primitivamente, hubo entre ambas consagraciones.

Posiblemente la "analogia fidei", que ha de entrar en

---

17. I Cor. 10, 16.

18. Cf. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* (1930) II, pp. 407-418; y en la que remite a otros estudios suyos (cf. p. 410) sobre la solución que ha de darse a ciertas dificultades teológicas.

19. *Les origines de l'Eucharistie* (1931) p. 151.

20. *Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer* (1932) pp. 75-79.

21. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischer Messe* (1953) ver. esp. pp. 28-29.

22. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, IV, pp. 41-76.

23. *Les récits de l'istitution*, en *Lum. et Vie* (1957) p. 53.

juego para la exacta valoración exegética de este punto, no sea obstáculo a esta interpretación. De la cual dice Jugmann, que "a favor de esta interpretación está, además del sentido natural de las palabras, la circunstancia de que de este modo la actuación de Cristo, al instituir la Eucaristía, encaja mejor en el rito de la Cena pascual tal como la conocemos hoy" [24].

Los expositores más antiguos creen que se puede explicar bien el texto sin interpretar esta frase en un sentido de breve separación temporal [25]. Ambas consagraciones se trasladan al final de la Cena.

En absoluto, la formulación de Lucas-Pablo, acaso no exija dos momentos distintos de la Cena, en la forma dicha para la doble consagración. Si el "similiter" afecta al modo de rito del cáliz, análogo al del pan, la indicación "después de haber cenado", posiblemente no exigiese suponer la consagración del pan *durante la Cena,* sino que podría también indicar el tiempo de la consagración del pan: que fue de "modo semejante" pero todo "después de haber cenado".

Sin embargo, hoy los "expositores modernos —escribe Jugmann—, aún los católicos, se deciden unánimemente por la interpretación estricta de su sentido" [26].

"Tomó pan...".

En el rito de la cena pascual el Paterfamilias tomaba, como se indicó antes en el esquema del rito según la Mishna, uno de los panes para distribuirlo. Jesucristo se amolda, para la institución eucarística, a este rito. "Tomó (en sus manos) pan".

El término que pone el texto griego por pan *[ártos],* indica normalmente el pan ordinario, pan fermentado [27]. Para indicar el pan pascual se añade el calificativo de "ácimo" o se le emplea, sin más, el plural "ácimos" [28].

Celebrándose la institución eucarística en la Cena pascual, estos panes eran "ácimos".

---

24. O. c., pp. 28-29.

25. W. BERNING, *Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des N. T., kritisch untersucht* (1901) p. 243.

26. Cf. Jugmann, o. c., p. 28.

27. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 176.

28. Jud. 6, 20; Ex. 29, 2; Lev. 2, 4; Num. 6, 19; Mt. 26, 27 y par.; cf. *Dict. Theol. Cath.*, t. I, art. *Ázimes,* col. 2654-2662.

El ponerse aquí este término indeterminado es debido, seguramente, al uso litúrgico. La Iglesia primitiva, al menos fuera de Palestina, usaba, a la hora de composición de los Sinópticos, pan fermentado. Es cuestión que fue considerada como accidental desde un principio.

"Lo bendijo...".

En la Cena pascual había abundantes bendiciones. Probablemente había también una bendición sobre el pan ácimo pascual. De hecho los rabinos exigían la bendición del pan en las comidas, tanto ordinarias como los de "qiddush" y "habourah" [29]. Jesucristo se amolda al uso ambiental, aunque naturalmente cambiando el contenido de la fórmula. Esta estaba en relación íntima con el acto transcendentalísimo que realizaba.

Pero esta bendición es, filológicamente, expresada con términos distintos por los dos grupos de evangelistas sinópticos.

Mateo-Marcos dicen que lo "bendijo" *[eulogúeo]*.

Lucas-Pablo, en cambio, dicen que Cristo "dio gracias" *[eujaristéo]*.

Etimológicamente expresan cosas distintas. Hasta podría ser que Cristo hubiese realizado las dos cosas y que los dos grupos de evangelistas relatasen una u otra. También podría ser, hipotéticamente, que la "bendición" de Cristo, la "berekah", se realizase en forma de "acción de gracias".

Sin embargo, el problema puede ser situado más precisamente teniendo en cuenta otros pasajes de los mismos evangelistas.

1.ª Multiplicación de los panes
- Jn. (6, 11): "dio gracias" *[eujaristéo]*.
- Mt. (14, 19): "bendijo" *[eulogúeo]*.
- Mc. (6, 41): "bendijo" *[eulogúeo]*.

2.ª Multiplicación de los panes
- Lc. (9, 16): "bendijo" *[eulogúeo]*.
- Mt. (15, 36) pone: "dando gracias" *[eujaristésas]*.
- Mc. (8, 6) pone: "dando gracias" *[eujaristésas]*.

Esta permutación de términos, en acciones equivalentes, hace ver que estas expresiones son, más que matices de acciones distintas, expresión sinónima de una misma realidad.

---

29. Berakoth Tosepht 4, 1; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n. 452.

Y esto se confirma porque Mateo, en la fórmula de la consagración del pan, pone "bendijo" *[euloguéo]*, y para la del cáliz, en cambio, la transcribe por la de "dar gracias" *[eujaristéo]*.

Lucas, en cambio, para la consagración del pan dice que "dio gracias" *[eujaristésas]* y para la del cáliz no pone ninguna, pero dice que el rito se desenvolvió en la forma paralela: "similiter". Luego, "dio gracias".

La fórmula de la consagración no es esta fórmula de bendición o acción de gracias. Sería demasiado sutil y extrambiental suponerlo, ni el mismo vocabulario helenístico permite sobrepasar este sentido. Respondiendo estas expresiones al verbo aramaico "barak", como lo ha probado G. Dalman [30], se ve ya que no es sinónimo de consagración y, gramaticalmente, la fórmula de consagración está separada por "después de bendecirlo", (aort. part.) y "partirlo", y se lo "dio", y "diciendo". Y a continuación se inserta la fórmula consecratoria que se introduce con la fórmula "dijo" (Mt.-Mc.) o "diciendo" (Lc.). Los términos, pues, de "euloguéo" y "eujaristéo" designan simplemente la acción de gracias o bendición hecha por Cristo.

Si Cristo se amoldó al uso de bendiciones en los banquetes rituales; y si cada bendición estaba en función de la materia respectiva, se ve ya que esta bendición o acción de gracias de Cristo tuvo que ser nueva, insólita, como proporcionada al acto transcendental eucarístico que realizaba. Para ejecutar varias de las bendiciones rituales, se levantaban las manos [31]. La legislación rabínica regula la forma y altura a que han de levantarse los brazos para pronunciar esas bendiciones [32].

"Lo partió... lo dio".

En la Cena pascual el Paterfamilias tomaba uno de los panes ácimos *[matzoth]* y lo partía para distribuirlo. Era necesidad ritual. Vino también a significar este rito entre los Judíos el lazo de fraternidad que unía a los comensales [33]. Es

---

30. *Dict. Bib. Suppl.* II, col. 1175.
31. Eccli. 50, 22.
32. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n. 1058, 1464, 1067.
33. PIROT, *Evang. s. St. Marc.* (1946) p. 573.

un detalle literario que no falta en ninguno de los relatos eucarísticos de la institución.

Sin embargo, esta "fracción del pan" —el hecho de "romperlo"— no tenía un valor sacrificial. Dalman ha hecho ver que esta forma "partir" *[kláo]*, corresponde al verbo hebreo *"batsa'a"*, romper, y al equivalente aramaico *"qats'a"*. Si se aproximase al verbo hebreo "farasch" y para lo cual sólo tiene en apoyo un pasaje de Jeremías [34], no se seguiría que tuviese el sentido de un valor sacrificial, pues no es ni seguro que en Jeremías se refiera a un sacrificio por los muertos.

Para Jülicher la fracción sería como una imagen de su cuerpo inmolado y la comunión sería como una participación en el cuerpo inmolado de Cristo [35]. Después de lo dicho, el intento de Jesucristo, no era éste. Además, si así fuese, su paralela *distribución* de la sangre ¿también sería imagen de su inmolación? Manifiestamente no. Y el segundo miembro —el rito de la segunda fórmula— interpreta "paralelísticamente" el primero.

Sin embargo, no deja de extrañar el que la "fractio panis" pase en la primitiva Iglesia como término técnico de la Eucaristía. ¿Por qué aquel rito ordinario y de necesidad usual en las comidas colectivas, cobra una significación tan específica y tan importante? ¿No habrá podido surgir esto de haberse visto, posteriormente, en la "Fractio panis" una evocación, una imagen sugestiva, de la muerte de Cristo? No que aquella acción hubiese tenido un intento sacrificial por parte de Cristo, sino que a la luz posterior de la fe viniese a ser un símbolo de lo que era aquel sacrificio de Cristo [36]. Sino acaso habría que ponerlo en función del sentido de fraternidad que tenía este rito en los banquetes judíos, aunque más que en el partirlo, el simbolismo estaba en la distribución y, sobre todo, en la participación de todos de ese único pan [37], aunque elevado aquí

---

34. Jer. 16, 7 = LXX.

35. JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmalhfeider in der ältesten Kirche*, en *Theologische Studien* (1892).

36. *La doctrina eucaristica de los Sinópticos*, en *La Ciencia Tomista* (1957) p. 227; BENOIT, *Les récits de l'Institution...* en *Lumière et Vie* (1957) pp .....

37. I Cor. 10. 17.

al orden de la caridad, en función del discurso de Cristo en la última Cena sobre la necesidad de la "unidad" [38].

"Esto es mi cuerpo".

Sólo Mateo-Marcos recogen la orden que Cristo dio a los Apóstoles para recibir su cuerpo. Pero la formulan así:

"Tomad" (Mc.).
"Tomad y comed" (Mt.).

Esta adicción de Mateo —"comed"—, en absoluto, es innecesaria, ya que la primera expresión indica suficientemente, en el contexto, el sentido manducatorio de la orden; puede ser una explicación de Mateo griego. "Este verbo *["comed"]* no se encuentra en ninguno de los otros testimonios; es preciso ver en ellos una amplificación redaccional que permite un mejor paralelismo con la versión mateana de las palabras pronunciadas sobre la copa" [39].

Esta orden tenía una triple finalidad: a) captar la atención a lo que pretendía realizar; b) enseñarles lo que había que hacer con aquel rito nuevo; c) y con ello, atreverse a recibir el cuerpo sacramental del Señor.

La fórmula "Esto es mi cuerpo", consta de tres elementos.

"Esto" [touto].

Son muchas las discusiones entabladas sobre el sentido preciso de "esto". Es forma neutra. Pero ¿está en neutro absolutamente? ¿O lo está solamente por ser un caso de "atracción" por efecto del substantivo al que afecta?

Sabido es que cuando el sujeto de una oración es un pronombre demostrativo, interrogativo o relativo, y el atributo es un sustantivo, el pronombre en este caso toma el género y número del sustantivo. Es el fenómeno sintático de "atracción". Buen ejemplo se ve en Mt. 22, 38.

Gramaticalmente podrían ser las dos cosas. Su sentido podía ser doble.

---

38. Jn. 17, 6.
39. DUPONT, *"Çeci est mon corps", "Çeci est mon sang"*, en *Nouvelle Rev. Theol.* (1958) p. 1026, n. 2.

Se podría traducir por:

"Esto (forma indeterminada de lo que se tiene en la mano) es mi cuerpo". Así las versiones siríacas lo traducen por: "Honau pagri". "*Esto,* mi cuerpo".

O también:

"Este (que al término de la consagración está en las manos) es mi cuerpo". Así, precisamente lo traduce la Vulgata. Pues dice: "*Hic* est enim sanguis meus" [40]. Si el pronombre tuviese un valor neutro absoluto la Vulgata, para traducirlo bien, debía de haberlo traducido por "*Hoc* est enim sanguis meus".

Ni hay en ello inconveniente alguno por razón de usarse el pronombre demostrativo de una cosa que, cuando se usa, la otra aún no existe. Pues de sobra es sabido, por ser normalmente usado, que el uso del pronombre demostrativo para expresar una cosa que tiene su "fieri", el pronombre expresa el resultado de la misma cosa. Y esto mismo es lo que se hace en el uso corriente y popular de hablar, que sólo se fija en el resultado final de lo que la frase indica.

Gramaticalmente no es fácil solucionarlo, ya que ambas formas son posibles. Teológicamente se valora el sujeto como un pronombre neutro absoluto [41].

Sin embargo, este pronombre *[touto]* no significa, como pretenden los luteranos, ser el equivalente de "este *pan*". Por eso dicen que, en la Eucaristía, está el pan y el cuerpo de Cristo, pues también dijo, según ellos: "*Este* (*pan*) es mi cuerpo". Es la vía a las doctrinas de tipo "coexistencia" o "impanación". En cambio, son más lógicos, dentro de su error, los calvinistas, pues interpretando el pronombre, del pan, dicen: que como el pan no puede ser el cuerpo de Cristo, allí sólo hay pan, y el cuerpo de Cristo sólo tiene un valor metafórico [42].

Sin embargo, no podría probarse, basándose en que el pronombre griego es neutro, que supone, en su traducción, un pronombre igualmente neutro, pues en aramaico "pan " y "vino" son: pan (*léhem*) de género común, y vino, en su forma

---

40. Mt. 26, 28; Mc. 14, 24.
41. S. THOM., *Summa Theol.* III, q. 78, a. 2.
42. MALDONADO, *Comentarios a S. Mateo,* ver. esp. (1950), pp. 922-923.

aramaica, lo mismo puede ser masculino (*hamar*) que femenino (*hamarah*). Lo que no permitiría, por sólo vía filológica, determinar si el pronombre "hoc" responde a la traducción de un pronombre aramaico demostrativo sin concordar en género con el nombre que se supone representar (pan o vino), o si es, por el contrario, la traducción griega de un nombre aramaico, al que se supone representar, que, por ser de género femenino, supondría un pronombre aramaico que es común en su forma para el femenino y para el neutro. En cuyo caso ya no se puede establecer el valor neutro independiente del pronombre en la versión griega.

Pero no parece que tenga especial importancia el matiz que se da al término: "esto". Pues incluso admitido que se pudiera tratar de un pronombre sustantivado, y que pudiese decirse de él: "Este (pan) es mi cuerpo", se salvaría perfectamente el sentido católico de la transustanciación, porque en estas fórmulas se habla en forma usual. Por tanto, se diría: Este pan es mi cuerpo", porque el pan, su sustancia, al final de la fórmula, sufrió la conversión de su sustancia en la sustancia del Cuerpo de Cristo. Pero de ello no se seguiría, en buena lógica ambiental y con modos de hablar usuales, la conclusión calvinista, a saber: que "Este pan (siendo verdadero pan) es mi cuerpo (el Cuerpo de Cristo)". Esta conclusión, valorada en función del ambiente bíblico, aparte de ser herética por enseñanza católica, es verdaderamente una posición antificientífica.

La unión del sujeto y predicado por el verbo "ser".

Que la unión del sujeto "esto" y predicado "mi cuerpo" se realice por el verbo "ser" es gramaticalmente un hecho y una necesidad. En el texto griego el verbo aparece explicitado. Pero en arameo, lo mismo que en las lenguas semitas, el verbo "ser" puede no explicitarse, por sobreentenderse. Habiendo pronunciado Jesucristo la fórmula en arameo gramaticalmente debió de sonar así: "Esto, mi cuerpo". Dalman propone el siguiente substracto aramaico: "Den hu gufi" [43]. La omisión

43. DALMAN, *Jésus-Jeschua*, p. 122 ss.; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (2.ª ed.), pp. 103 ss., propone como substractum aramaico: «*den bisri*», «esto, mi carne», y «*den idhmi*», «esto, mi sangre».

que puede hacerse del verbo ser no sólo no resta claridad, sino que por la inmediata yuxtaposición del sujeto y atributo hasta se presta a acusar más fuertemente aún el realismo de su contenido.

Para los negadores del valor eucarístico de estas palabras de Cristo, el verbo ser que aquí se usa, lo mismo que el sobreentendido en arameo, no tiene valor de identificación, sino de simbolismo. El verbo ser tendría el valor de ser equivalente a "significar". Aparte que en arameo no se usó, seguramente, en esta fórmula el verbo ser en su forma expresa. Pero esta es una cuestión que se abordará después, al hablar de la valoración eucarística de estos pasajes.

"Mi cuerpo" [tó somá mou].

Los tres Sinópticos y Pablo, al narrar la fórmula de la institución eucarística, ponen la palabra "cuerpo" *[soma]*. En cambio, san Juan, al hablar de la promesa eucarística, usa siempre la palabra "carne" *[sarx]* [44]. Y lo mismo aparece usada esta palabra a propósito de la Eucaristía, en san Ignacio de Antioquía [45], y san Justino [46].

Prueba la uniformidad de esta palabra, en los relatos de la institución eucarística, la fijeza que debía de tener en la liturgia de lengua griega.

Sin embargo, son varios los intentos hechos por los exégetas de poder saber a qué palabra aramaica concreta traduce esta palabra griega de los relatos de la institución eucarística.

No hay duda que si Cristo quiso pronunciar la palabra "cuerpo" sería este vocablo el que traducían con unanimidad las fórmulas eucarísticas de la institución. Pero no es menos verdad que, en el medio ambiental en que fueron pronunciadas, es mucho más probable que hubiese sido otra palabra, aunque totalmente equivalente o sinónima.

En el medio ambiente semita, hay dos expresiones que suelen ser correlativas: "carne y sangre" *[bâsâr wa dâm]*, con las que expresan precisamente el compuesto humano. Así Cristo, ante la confesión de Pedro, le dice: "Bienaventurado

---

44. Jn. 6, 51-56.

45. S. Ign. Ant., *Ad Smyr.* VII, 1; *Ad Philad.* IV, 1; *Ad Rom.* VII, 3.

46. S. Just., *Apol.* I, 66.

Simón Bar Jona, porque no te ha revelado esto ni la carne *[sarx]* ni la sangre" [47], queriendo, evidentemente, decirle que fue revelación divina y no humana. Lo mismo dice Pablo, cuando después de su conversión, se retira al desierto; y para decir que no trató con ninguna persona, dice que lo hizo sin pedir consejo "a la carne ni a la sangre" [48]. La expresión era usual [49].

Expresándose con estos dos elementos, ambientalmente, la persona, es muy probable que la expresión original de Jesucristo en la consagración del pan haya sido la palabra "carne", como lo refleja el mismo san Juan en la narración de la promesa eucarística, san Ignacio de Antioquía y san Justino.

Pero la palabra "carne" contrapuesta a "sangre", no sólo indica la carne de un cuerpo, sino que expresa, aunque acusando más el aspecto de la debilidad humana, lo contrapuesto a sangre, en el concepto humano. Por tanto, no carne desorganizada, sino el hombre del que se le quita la vida, ya que en ésta, según la concepción de entonces, estaba en la sangre: "La vida de la carne es la sangre" [50].

Por eso, la expresión semita de "carne" contrapuesta a "sangre", es precisamente el equivalente a "cuerpo", que expresa más el aspecto de unidad y organización. Siendo lo más probable que responda a esta frase hebrea "carne y sangre" *[basar wa dam]*, correspondería así mismo al arameo *"bisra"*, conforme a esta frase en su versión aramaica [51].

De aquí se ve la improbabilidad del sustractum aramaico propuesto por Dalman: *gufi* [52].

Esta interpretación de Dalman podría traducirse por "mi cuerpo" o por "mi persona". Fue por ello una interpretación preferida por la exégesis de tipo protestante, por darse así una traducción que niega el valor realístico de la Eucaristía. Así traducían varios grupos protestantes: "Esto es el don de

---

47. Mt. 16, 17.
48. Gal. 1, 16.
49. *Rev. Bib.* (1920) p. 472.
50. Lev. 17, 11.
51. BONSIRVEN, *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen*, en *Biblica* (1948) pp. 205-219; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1949) pp. 94-98; F. RUFFENACH, *Hoc est corpus meum...* en *Verb. Dam.* (1924) 264-268.
52. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, pp. 122 ss.

mi persona". H. Huber insiste fuertemente en este don moral incluído en la "fractio panis" [53].

Pero esta traducción protestante-racionalista no es exacta. Porque: a) el original aramaico propuesto por Dalman es incierto; y conforme a lo dicho antes totalmente improbable; b) porque el *paralelismo* de la sangre, en las fórmulas consecratorias, desvirtúa esta interpretación de la persona. Si una es la donación de la "sangre", la otra no puede ser la donación de la persona. El paralelismo a "sangre" exige "carne". La expresión "basâr wa dâm", "carne y sangre", es la expresión del ser humano y la fórmula usual en la Escritura. Si los cristianos de lengua griega han preferido, generalmente, "cuerpo", puede ser porque se podía unir, fácilmente, en su medio ambiente, un matiz peyorativo a la palabra "carne" [54].

"El entregado por vosotros...".

Esta expresión "entregado" (Lc.), es frase elíptica. Mateo destaca explícitamente el complemento a propósito del cáliz. Es "entregado" por ellos, pero no, v. gr., en prisión, sino a la muerte, como lo pide el contexto, y el paralelismo con el cáliz, en el que se habla de la "sangre" derramada en remisión de los pecados" (Mt.). Marcos-Lucas vienen a decir lo mismo, aún dentro de otra elípsis: la sangre de Cristo es, dicen las fórmulas, la "sangre que se derrama en *favor de muchos*".

Pero la expresión "entregado", con que se expresa la consagración del pan, lo mismo que la expresión "derramada" con que se expresa la sangre, en la consagración del cáliz, están expresadas por participios de presente. Son los siguientes, literalmente:

"Que está *entregándose [didómenon]*" a la muerte (Lc.).
"Que está *derramándose [ekjynnómenon]*" ahora en remisión de los pecados (Mt., Mc., Lc).

Si Cristo en la Eucaristía "está entregándose" ahora, y su sangre "está derramándose" ahora, ¿no es ésto la prueba del

---

53. H. Huber, *Das Herrnmahl im N. T. Auf Grund der neusten Forschungen dargestell und beurteil* (1929).

54. Dupont, «Çeci est mon corps», «Çeci est mon sang», en *Nouv. Rev. Theol.* (1958) p. 1030.

valor sacrificial de la Eucaristía? Así lo pensaron algunos. La controversia en pro o en contra ha sido muy grande. Sin embargo, de estos participios no puede concluirse, "científicamente", el valor sacrificial de la Eucaristía. Dos son las razones fundamentales:

a) En el Nuevo Testamento el uso de un presente por un futuro próximo o inminente (*futurus instans*), es muy frecuente. Se citan dos ejemplos de especial interés a este propósito. Uno es san Marcos, tanto por tratarse de un verbo compuesto de *dídomi*, como por ser el contenido de la frase análoga al tema en cuestión. Después de la Transfiguración, Jesús predice su muerte a los discípulos, y les dice: "El Hijo del hombre es entregado *[paradídotai]* en manos de los hombres" [55]. Evidentemente se trata de un futuro, y no tan próximo. El pensamiento es que él "será entregado" en manos de sus enemigos. Lo mismo se lee en los tres Sinópticos a propósito de la predicción que hace Cristo de su entrega por Judas. Se lee en san Mateo: "El Hijo del hombre va, conforme a lo que está escrito de él; pero, ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre es entregado *[paradídotai]*" a los enemigos, a la muerte! [56]. Con la expresión "es entregado" se expresa evidentemente un "futuro inminente" [57].

Siendo el uso del presente por un "futuro inminente" de uso tan frecuente en la Koiné, se ve ya que la *duda* puede surgir sobre el valor temporal exacto de estos participios de presente, y, en consecuencia, sobre su valor para probar el valor sacrificial de la Eucaristía por los mismos.

A esta conclusión objetaba Maldonado:

"Pueden igualmente oponernos... que el tiempo presente se toma aquí por futuro... Bien se ve que todo esto no es aquí más que un subterfugio... Pero la nueva sutileza se deshace con una palabra de Pablo: "Este es mi cuerpo, dice él, que por vosotros se rompe", cosa que no puede decirse de Cristo en la cruz... Dijimos arriba que la razón de decirse en este versículo que el Cuerpo de Cristo se parte es porque está bajo la apariencia de pan en el sacramento..." [58].

---

55. Mc. 9, 31.

56. Mt. 26, 24; Mc. 14, 21; Lc. 22, 22.

57. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (1927) p. 251e; BOTTE, *Grammaire grec du N. T.* (1933) p. 70.

58. MALDONADO, *Comentarios a S. Mateo*, ver. esp. (1950), p. 929.

Sin embargo, toda esta argumentación de Maldonado, basada en la expresión "que por vosotros se parte *[klómenon]*", nada vale. Pues la expresión "se parte" *[klómenon]* no es lección genuína de san Pablo, sino interpolación [59].

b) A esta misma conclusión llevan los diversos elementos que intervienen en las fórmulas eucarísticas. Tales son:

"Esto es mi cuerpo que se (entrega o) entregará a la muerte...".

La "sangre de la Alianza".

La sangre derramada por "multitudes".

La sangre derramada en "remisión de los pecados".

Absolutamente hablando, estas expresiones, teológicamente, podrían interpretarse de una valoración sacrificial eucarística. Pero son expresiones cuasi troqueladas, y, que, en la perspectiva literaria de los Evangelistas, la impresión, y, en consecuencia, expresión, más natural y ambiental de las mismas, es referirlas al sacrificio de la cruz. Así se dice:

"Esto es mi cuerpo, el *entregado [didómenon]* por vosotros" (Lc.).

"Esta es la sangre... derramada por *muchos [pollón]* en remisión de los pecados" (Mt.).

El cáliz éste, la nueva *Alianza* en mi *sangre [diathéke en to haimatí mou]*.

"El Hijo del hombre *es entregado [paradídotai]* en manos de los hombres a la muerte (Mc. 9, 31; cf. Mt. 26, 24; Mc. 14, 21; Lc. 22, 22).

"El Hijo del hombre... vino a dar su vida en redención de los pecados *por muchos [antí pollón]* (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45).

"Tomando Moisés la sangre de los becerros... con agua... e hisopo, asperjó el libro y todo el pueblo, diciendo: Esto es *la sangre de la Alianza [haima tes diathékes]* que Dios ha contraído con vosotros" (Hebr. 9, 19. 20).

Dada esta afinidad conceptual, y, en parte, literaria entre los pasajes citados, en la perspectiva literaria de los Evangelistas, lo mismo que encuadrados en su medio ambiente, estas expresiones se interpretan natural y lógicamente del sacrificio del Calvario, y, por tanto, ambientan estos participios en el sentido de "futuros inminentes".

---

59. MERK, *N. T. graece et latine* (1938) ap. crit. a I Cor. 11, 24; NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) h. l.; cf. ALLO, *Première épitre aux Corinthiens* (1950) p. 275.

Aparte que son muchos los autores de nota que los traducen por "futuros inminentes", se puede citar también la versión que hace del texto griego la Vulgata Clementina, al traducir por futuro: "effundetur", aunque la edición crítica WW. lo pone en presente: "effunditur". Pero si la edición crítica de WW. lo pone en presente: "effunditur", sin embargo, también una masa grande de representantes literarios lo puso en futuro. Y la misma Vulgata traduce en *futuro* al participio de presente implícito en la consagración del pan, en san Pablo: "quod pro vobis tradetur" [60].

"Haced esto en memoria mía".

Solamente san Lucas, de los Sinópticos, transmite esta orden de Cristo de reiterar esta acción eucarística. Pero también la trae san Pablo, en I Corintios, aunque relatada en forma binaria. Esto crea un problema literario, ya clásico, pero que, fundamentalmente, no es más que un caso particular de la Cuestión Sinóptica. Las hipótesis protestantes y racionalistas sobre el origen de esto, son innumerables y, como de costumbre, se van sustituyendo unas a otras, probando con ello su falta de consistencia y valor científico. Sí es oportuno citar, a propósito del silencio de Mateo-Marcos sobre esta orden una frase de Batiffol: "No podemos menos de señalar cuánto hay de arbitrariedad en este procedimiento por el que se hace callar a los testigos que afirman (Lc.-Pablo) para hacer oir a los que nada dicen (Mt.-Mc.)" [61].

No obstante es "difícil creer que los Apóstoles se hubiesen creído capaces y obligados de reproducir la Cena (con el sentido que nosotros le reconocemos), si no hubiesen recibido el poder y la prescripción por una orden formal del Señor. No es, pues, Pablo ni Lucas ni su fuente particular probable la que ha creado estas palabras. Lucas no las escribe más que una vez, con motivo del pan, lo que basta para dar el sentido a toda la escena; Pablo las repite aún a propósito del cáliz, sea a causa de la solemnidad de su relato, y para impresionar más a sus lectores, sea porque sabía que Jesús lo había hecho verdaderamente así" [62].

60. I Cor. 11, 24.
61. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, p. 59.
62. ALLO, *Première épitre aux Corinthiens* (1956), p. 295.

Sin embargo, el hecho de la *reiteración* no está instituído tanto por la fórmula que transmite Lucas o Pablo, cuanto que brota y está implicado en la misma naturaleza de este acto, que es la sustitución de la antigua Pascua, pero renovado el rito. "El hecho terminante que zanja la cuestión (de la reiteración) en el sentido afirmativo, no es tanto la fórmula de Pablo o Lucas, cuanto la actitud general de Jesús, que quiso evidentemente mantener la Pascua, pero renovando su sentido. La institución del rito Cristiano estaba encerrado en la celebración de la comida pascual. La repetición de una orden precisa no era necesaria, porque semejante orden surgía del acto mismo de la celebración del rito" [63].

Por otra parte, se ve que el recoger o no esta orden de Cristo de reiterar el acto era, en cierto sentido accidental, ya que a la hora de la composición de los Evangelios, la celebración del Sacrificio Eucarístico era una práctica universal y constante.

Pero esta misma innecesaria explicitación de esta orden, es una prueba del verdadero valor histórico de la misma hecha por Jesucristo.

La razón fundamental de la ausencia de esta orden de reiteración en Mt.-Mc. es debida, sin duda, a que ellos incorporan a su evangelio el relato de la institución, no en cuanto tomado inmediatamente de la tradición —relato completo de la Cena pascual y su institución en ella de la Eucaristía—, sino que toman el relato de un uso "litúrgico", en el que no interesaba retener los elementos de la abrogada Cena pascual, sino el relato de la institución eucarística; y en éste, tampoco interesaba, por necesidad, conservar el relato de esta orden reiterativa de Cristo, implícita en el hecho de la celebración eucarística, pues "no se recita una rúbrica, se la ejecuta" [64].

También es interesante notar cómo la formulación de esta orden en Lc.-Pablo tiene una gran analogía literaria con la fórmula frecuente en los textos greco-romanos en los que algún personaje funda banquetes funerarios que han de celebrarse en su memoria, después de su muerte [65]. Entre las recogidas

---

63. LOBSTEIN, *La Doctrine de la sainte Cène* (1889), p. 80.

64. BENOIT, *Le récit de la Cene dans Luc.* XXII 15-20, en *Rev. Bib.* (1939) p. 386.

65. J. JEREMIAS, *Theolg. Wört.* I, 343.

en la antigüedad, se cita una como modelo *epí tó poieín autoús anámnesín mou* [66]. Esto podría indicar a lo más que el contenido de la frase pronunciada por Cristo no se recogió, en un principio, por lo dicho del uso *litúrgico*, y que cuando Lc.-Pablo la incorporan, recogiendo el sentido de la misma, la formulan literariamente al modo usado en el mundo helenístico. Pero, al mismo tiempo, es ello un buen índice de cómo el cristianismo primitivo consideraba la Eucaristía como un recuerdo o memorial de la muerte del Señor. Es lo que explícitamente dice también san Pablo al relatar la institución eucarística [67].

"Esta semejanza (con las fórmulas funerarias greco-romanas) probaría a lo más la dependencia de las palabras, pero no de la idea... Tenemos, pues, por asegurada esta orden de reiteración, incluso si su formulación literaria exacta no está garantizada. Puede ser que no se repitiese necesariamente durante la celebración litúrgica, puesto que bastaba, el ejecutarla. Esto explicaría que Pablo, queriendo explicitarla, haya recurrido a una fórmula bien conocida de sus lectores" [68].

Mas, ¿cuál es el sentido de este "recuerdo" o "anamnesis" que Cristo manda reiterar?

En primer lugar no se trata de un simple recuerdo *subjetivo*. Para esto incluso la forma literaria preceptiva sería distinta. Se expresaría con "mneían poieín" [69].

Tampoco es un simple recuerdo *simbólico*, ya que admitida la presencia real, cobra automáticamente este rito un valor que, sin más, rebasa lo simplemente simbólico.

Algunos lo han querido relacionar con la expresión hebrea *"le'azekara"* que se lee en la Escritura.

Con este término se expresa la flor de harina que se consumía en holocausto ante Yahweh [70]. Estos "panes de la proposición" estaban como representación de Israel, y como expresión de "perpetua alianza" [71].

Interpretada así la "anamnesis", no sería un simple recuerdo

---

66. LIETZMANN, *An die Corinther* (1949) pp. 91 ss.
67. I Cor. 11, 26.
68. BENOIT, *Les récits de l'institution et leur portée*, en *Lumière et Vie* (1957) pp. 59-60.
69. Rom. 1, 9. 10; etc...
70. Lev. 24, 7.
71. Lev. 24, 8.

de un rito o banquete funerario; no constituiría un rito relacionado con el simple recuerdo de la muerte de Cristo. Sería la presentación al Señor y la conmemoración objetiva de su Pasión ante Dios.

Hasta se piensa que así se podría establecer un puente de unión entre algunas concepciones de la crítica independiente y la concepción tradicional y católica de esta "anamnesis" eucarística. Sería fórmula que, rectamente interpretada, lleva a la enseñanza paulina, según la cual, la realización eucarística es "anunciar la muerte del Señor" [72].

Cierto número de autores (Harnack, Lietzmann, Goetz, Smith, etc...) dan al verbo *poein* el sentido estricto de "sacrificar". Se quieren apoyar para ello en la versión que hacen los LXX del verbo hebreo "*'asah*" y sobre el vocabulario de la Koiné.

Sin embargo el A. T. no favorece esta interpretación. El verbo "'asah" es empleado siempre con un régimen o complemento que precisa la naturaleza del sacrificio ofrecido [73].

Por otra parte, tanto los LXX como el N. T. tienen un vocabulario preciso, técnico, para designar la oblación sacrificial: *thyein, thiázein, prosférein, anaférein* [74].

Además, el término *poiein* no sería susceptible de recibir una interpretación que hace abstracción de su complemento inmediato: "en mi memoria" *[eis ten emén anámnesin]* [75].

El sentido preciso de esta "anamenesis" eucarística, que Cristo preceptúa, está en íntima vinculación con el valor de la Pascua, a la que sustituye. Precisamente en la consagración del cáliz se dirá que es "la sangre de la nueva alianza" (Lc.). Este rito Eucarístico sustituye a la vieja Pascua, pero la continúa. Y la vieja Pascua tenía un valor *recordatorio*. Así se lee, hablando de la institución de la Pascua:

> "Y cuando tu hijo te pregunte mañana, ¿qué significa éso?, le dirás: Con su poderosa mano nos sacó Yahweh de Egipto... Como el Faraón se obstinaba en no dejarnos

---

72. I Cor. 11, 26.

73. Como excepción aparece en el IV Reg. 17, 32c, pero en este caso el verbo «'asah» no significa tampoco sacrificar. Cf. U. Z. Rule: I Cor. XI, 24, en *Theology* (1929) pp. 337-338.

74. Mt. 8, 4; Lc. 2, 24; 5, 14.

75. *Dict. Bib. Suppl.*, t. 2, col. 1183.

salir, Yahweh mató a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde los primogénitos de los hombres hasta los primogénitos de los animales; por eso yo sacrifico a Yahweh todo primogénito de los animales; y redimo todo primogénito de mis hijos. Esto será como una señal en tu mano, como un *recuerdo* en tus ojos" [76].

Y en Deuteronomio se destaca otra vez el valor de este "recuerdo" pascual:

"Inmolarás la Pascua de Yahweh, tu Dios... No comerás en ella pan fermentado, sino que por siete días comerás pan ácimo, el pan de la aflicción...; para que así te *acuerdes* toda tu vida del día en que saliste de Egipto" [77].

Y Exodo dice aún:

"Este día será para vosotros *memorable*, y lo celebraréis solemnemente en honor de Yahweh de generación en generación; será una fiesta a perpetuidad" [78].

Y este "recuerdo", esta "memoria" era, en la legislación mosaica, la *renovación actual* de la Pascua: del "sacrificio de la Pascua de Yahweh" [79].

La "anamnesis" de Cristo, este recuerdo que manda tener de su nuevo rito pascual, no es otra cosa que la renovación actual de lo mismo que él acaba de hacer, y que no era otra cosa, en paralelismo sustitutivo y evocador de la Pascua judía, que la renovación constante, con rito y realidad nuevos de la Pascua.

Parecería, a primera vista, que no había una verdadera adecuación entre la vieja y la nueva Pascua, ya que aquélla sólo se conmemoraba una sola vez al año, mientras que este sacrificio de Cristo se renueva indeficientemente.

Sin embargo, conforme al concepto expuesto arriba, sobre el valor de "memoria" o "recuerdo", en la mentalidad judía, se ve que una cosa era el acto-cena pascual del mismo, y otra

---

76. Ex. 13, 14-16.
77. Deut. 16, 2-4.
78. Ex. 12, 14.
79. Ex. 12, 27.

era el profundo sentido de la "memoria" de aquel precepto. Esta consistía para el judío en la "restitución de una situación pasada en un momento desaparecido... (y) ésto significa que, cada uno, al recordarse de la liberación de Egipto, debe saber que él mismo es el objeto del acto redentor, en cualquier generación a que él pertenezca" [80]. Por eso, si como acto tenía la conmemoración anual de la Cena pascual, virtualmente la historia misma de Israel, estaba vinculada y vitalizada en aquella Pascua.

Así, también, de alguna manera, la nueva Pascua eucarística, que tiene vinculado a todo hombre a ella, por el sacrificio de la cruz, no hace otra cosa que actualizar, independientemente, el Sacrificio Redentor, al que todos están por necesidad redentora vinculados.

Bien es verdad que en ello está la voluntad de Dios, que así lo dispuso, y el misterio eucarístico con posibilidades sobrenaturales insospechadas, realizando esta indeficiente, vital y "nueva" Pascua.

En las palabras que san Lucas transmite, lo mismo que en la fórmula binaria de san Pablo, Cristo daba, pues, una enseñanza nueva. No era simple contraposición y repetición del acto-cena de la Pascua. Sería una ideficiente renovación de esta Pascua de Cristo. El "haced esto en mi memoria", que recoge Lucas-Pablo, tenía un contenido más hondo y amplio. Pues san Pablo mismo, que repite dos veces esta fórmula, no la repite de la misma manera. Sino que la primera vez que la transcribe para la consagración del pan, la transcribe exactamente igual que san Lucas; pero cuando la transcribe después de la consagración del cáliz, matiza esta amplitud y hondura que Cristo le dio. He aquí sus fórmulas:

"anamnesis" del pan..	Lucas: "Haced esto en memoria mía".
	Pablo: "Haced esto en memoria mía".
"anamnesis" del cáliz:	Pablo: "Cuantas veces lo bebáis, en memoria mía".

80. F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la saint Cène* (1948) p. 53 ss.; DUPONT, *Ceçi est mon corps... en Nouv. Rev. Theol.* (1958) p. 1031, nota 14.

Dada la vinculación de comunidad de Pablo y Lucas, lo mismo que la vinculación *literaria* de Lucas y Pablo, en concreto en este pasaje eucarístico, hace ver esto que la identidad literaria en ambos de la "anamnesis", después de consagrado el pan, lo mismo que la identidad de la fórmula de Lucas con la segunda parte de la "anamnesis" de Pablo, la fórmula de Lucas ha de tener la proyección temporal que se acusa en la segunda "anamnesis" de Pablo. El texto de Pablo es, pues, el mejor contexto y comentario del valor de la de Lucas.

El Concilio de Trento, llevado de estas palabras de Cristo, y penetrando en su enseñanza, definió de fe, como antes se dijo, que con estas palabras Cristo ordenó sacerdotes a los Apóstoles, y preceptuó a ellos y a sus sucesores que celebrasen el Sacrificio Eucarístico [81].

"Después de cenar...".

Terminada la consagración del pan, va a realizarse, conforme a un rito análogo —paralelo— dentro de la naturaleza de las cosas, la consagración del cáliz. No sólo la estructura comparativa de los textos hace ver esta semejanza, sino que explícitamente lo dice san Lucas: "De la misma manera".

También antes de consagrar el cáliz dio gracias: (Mt.-Mc.). Puesto que, como antes se vio, Mt.-Mc. pusieron "bendijo" el pan, mientras que ahora ponen, realizándose en un rito semejante, que "dio gracias", es ello un buen índice de que las palabras son sinónimas, y que los Evangelistas no dan demasiada importancia a estos matices de semántica.

San Lucas precisa que la consagración del cáliz se realiza precisamente "después de cenar". Este problema ya fue abordado antes, al confrontar esta expresión de Lucas con la otra, distinta del grupo Mt.-Mc.

"Tomando un cáliz...".

Expresamente Mt.-Mc. dicen que Cristo, para la consagración, tomó un cáliz; Lucas lo supone. Pero Mt.-Mc dan una

---

81. «Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24), Christum non instituisse Apostolos sacerdotes aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes afferrent corpus et sanguinem suum». A. S., cf. DENZINGER, *Ench. Symb.* n. 949.

indicación expresa de interés. Marcos dice que "bebieron de él todos". Mateo pone en boca de Cristo la orden de que beban todos del mismo: "Bebed todos de él".

Según las costumbres normales de los judíos en esta época, el vino se bebía mezclado con agua [82]. Y hasta se celebra como óptimo el vino de Sarona porque admite ser mezclado con el doble de agua [83]. Sobre el módulo que venía a regir esta mixtificación de agua y vino, valía el dicho de Plinio: "El vino viejo se mezcla con más cantidad de agua" [84].

Landauer probó que el judaísmo no conoció el uso de una copa única en los banquetes religiosos hasta después del s. IX, después de Cristo [85].

En los banquetes ordinarios, los Judíos admitían, a veces, beber de la misma copa, pero se ignora si, a título excepcional, admitían esto en el banquete pascual [86].

No sería improbable que el cáliz usado por Cristo en la Cena fuese de vidrio, ya que éste era el tipo de las copas rituales usadas por los Judíos en la época de Augusto [87]. Y de hecho, según cuenta Tertuliano [88] y se ve en la pintura eucarística de las catacumbas de san Calixto, los primeros cálices usados eran de vidrio [89]. Conforme al tipo de vasos judíos debía de tener asas.

Jesucristo, al tomar una copa y hacer que todos bebiesen de ella, o instituyó un uso nuevo o, en todo caso, si tenían todos sus copas, aunque sólo excepcionalmente se pudiese beber de una, quiere hacer ver que la bebida que les ofrece no es la que pudiese estar en las copas que tuviesen; no era un vino ordinario. Por eso todos deben de beber "de él".

La construcción gramatical de Marcos, es un poco extraña. Según su redacción: a) Cristo les entrega el cáliz; b) beben

---

82. *Talmud, Shabbath* 8, 1; Pesahim 7, 13; cf. II Mac. 15, 40.
83. Shabbath f. 77.
84. PLINIO, *Nat. Hist.* XXIII, 38.
85. Cf. *Monatschrift für Gottesdienst und Kirchliche Kunst*, t. IX, p. 363; cf. SPITTA, en *Z. N. T. W.* (1907) p. 68; MANGENOT, *Les Evangiles synoptiques* (1911) p. 68.
86. BEER, *Pesahim*, p. 97; LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc.* (1929 p. 379.
87. *M.* RIGHETTI, *Hist. de la Liturg.*, ver. esp. (1955) I, p. 505.
88. TERT., *De pudicitia* VII, X.
89. M. Righetti, o. c., pp. 505-506.

todos de él; c) y, después de haber bebido, pronuncia la fórmula consecratoria.

Pero en la naturaleza de las cosas está el verdadero intento del Evangelista. Lo que ellos bebían, en paralelismo con el pan consagrado, era la sangre de Cristo: el vino consagrado. Si pone, como en un paréntesis, el que bebieran todos de él antes de narrar la consagración del mismo, quiere acusar con ello que no bebieron vino no consagrado de otros cálices, sino que fue, precisamente, de este cáliz que Cristo les ofreció. Es un intento de "eliminación" del tema en orden a una mayor precisión de claridad. No pretende de ninguna manera significar que las palabras siguieron a la comunión del cáliz, sino que quiere precisar que todos habían participado de una copa única...; insertó este paréntesis —"y de él bebieron todos"— cuando acaba de hacer mención de la copa, mejor que decir esto después de la fórmula de la consagración. Estimaba, sin embargo, que sus lectores serían lo suficientemente inteligentes para restituir el orden de los hechos en analogía con la consagración del pan y el uso litúrgico de las primeras comunidades cristianas [90].

Siguiendo un rito análogo al del pan, no sólo les ofrece el cáliz, sino que les da la orden expresa de beber de él. Como en la consagración del pan, hacía falta saber qué había que hacer ante aquel acto nuevo. Y sin su orden expresa, ¿quién se atrevería a beber, máxime en la mentalidad semita, la sangre del Señor?

Con estas solas palabras "Esta es mi sangre", se realizó la consagración de la sustancia del vino en la sustancia de la sangre del Señor.

Pero junto con esas palabras se añaden otras, que difieren accidentalmente, en los Sinópticos, sea en extensión, sean en su formulación. Tiene dos aspectos que se consignan: a) Es la sangre de la nueva Alianza; b) Y es derramada en remisión de los pecados.

"La sangre de la nueva Alianza".

La formulación por los Sinópticos, es así:

Mateo-Marcos: Es la sangre "de la Alianza".

---

90. HUBY, *Evang. s. St. Marc.* (1924) pp. 334-335.

Lucas: "El cáliz éste, la Nueva Alianza en mi sangre".
Pablo: "Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre" [91].

En esta expresión de Lucas-Pablo, "en mi sangre", la preposición *en*, como sucede frecuentemente en el N. T., por influjo de las lenguas semíticas, tiene valor causal: "por medio de".

Los tres Sinópticos y Pablo recogen las palabras de Cristo diciendo que aquella sangre es "de la Alianza". O como expresamente dice Lucas, es la sangre de "la *Nueva Alianza*" [92].

Por la forma que se traduce Alianza, pone el texto griego la forma griega *diathéke*. ¿Cuál es el sentido preciso de esta expresión? Ya que puede significar alianza o testamento.

La expresión *diathéke* en la época de Cristo significa, preferentemente, testamento.

Así se lee en la epístola a los Hebreos, en donde el concepto de "Alianza" se extiende al de "testamento" con el mismo término.

> "Porque donde hay testamento *[diathéke]* es preciso que intervenga la muerte del testador. El testamento *[diathéke]* es valedero por la muerte, pues nunca es firme mientras vive el testador. Y ni el primero fue otorgado sin sangre; porque, habiendo sido leídos al pueblo todos los preceptos de la Ley de Moisés, tomando éste la sangre de los becerros y de los machos cabríos, con agua

---

91. Críticamente no suele admitirse la lección de Mateo y Marcos que según algunos códices añaden a Alianza la palabra «nueva». En Mateo aparece en los códices unciales Alejandrino, Efrén, etc..., y es atestiguada por la Vulgata y las versiones latinas anteriores; es testimoniada por san Ireneo. Pero la omite el Sinaítico y el Vaticano. Entre los críticos modernos admiten esta lectura Lagrange.

En Marcos la pone el códice Alejandrino, la Vulgata y las versiones anteriores a la Vulgata. Pero es omitido por el Sinaítico, Vaticano, Efrén..., etc.

Críticamente es omitido y se supone que haya sido sugerido a los copistas por influjo del pasaje original de Lucas y Pablo.

Por otra parte, no haría falta esta explicitación en Mateo y Marcos, aparte de la que pone Lucas, porque esa Alianza nueva va entrañada en el mismo concepto de ser Alianza *distinta* de la otra: de la sinaítica. Cf. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) en el ap. crít. correspondiente a estos pasajes; BATIFFOL, *L'Eucharistie* (1913) p. 134.

92. Para ciertas interpretaciones de estas fórmulas, cf. THORLEIF BOMAN, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (1954), p. 45 ss.

y lana teñida de grana, e hisopo, asperjó el libro y a todo el pueblo, diciendo: "Esta es la sangre de la Alianza *[diathéke]* que Dios ha contraído con vosotros". Y el mismo Tabernáculo y los vasos del culto los asperjó del mismo modo con sangre, y según la Ley, casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre, "y no hay remisión sin efusión de sangre'" [93].

En cambio, el vocabulario de los LXX favorece a *diathéke* en el sentido de Alianza. Pero este vocabulario no debió de ejercer especial influjo sobre la expresión de los Sinópticos, ya que la fórmula encuentra su anticipo y su estereotipación en la catequesis y en la tradición oral [94].

Pero no es tanto por la estricta formulación literaria cuanto por el entronque conceptual, cómo se ha de situar y valorar aquí este término.

Ya san Lucas añadió a *diathéke* la determinación de *kainé* [nueva]. Pero la unión de éstos términos sitúa, por alusión y contraposición, el valor aquí de *diathéke*. Ha de ser un "testamento" nuevo o una "Alianza" nueva. Pero en la Vieja Ley no se hizo un testamento, ni Dios ni Moisés testaron. Sólo se hizo una "alianza". Así se lee en el Exodo:

"Vino, pues, Moisés (del Sinaí) y transmitió al pueblo todas las palabras de Yahweh y sus leyes, y el pueblo a una voz respondió: 'Todo cuanto ha dicho Yahweh lo cumpliremos'. Escribió Moisés todas las palabras de Yahweh. Levantose a la mañana, y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras, por las doce tribus de Israel, y ofrecieron a Yahweh holocaustos, inmolaron toros, víctimas pacíficas a Yahweh. Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomando después el Libro de la Alianza *[Haberith]*, se lo leyó al pueblo, que respondió: 'Todo cuanto dice Yahweh, lo cumpliremos, le obedeceremos'. Tomó él la sangre y asperjó al pueblo, diciendo: 'Esta es la sangre de la Alianza *[hinneh dam haberith]*: que hace Yahweh con vosotros'" [95].

---

93. Heb. 9, 16-22.
94. COPPENS, *Eucharistie*... en *Dict. Bib. Suppl.* t. 2, col. 1176.
95. Ex. 24, 3-8.

La alusión a este pasaje de Exodo es manifiesta. Buzy ha hecho a este propósito una observación justa. "Traducimos sin dudar *diathéke* por "alianza", porque el substractum manifiestamente es "berith", y es evidente la alusión a la escena mosaica del Sinaí, donde Yahweh estableció su Alianza con su pueblo... Se podría también pensar que al instituir la nueva Alianza, Jesús hace también su testamento. Pero la analogía de situaciones mantienen en su primer plano, y acaso exclusivamente, la noción de la alianza" [96].

La fórmula "nueva Alianza" de Lucas-Pablo está ya anunciada en Jeremías [97]. Todo el pensamiento va, pues, a la escena del Exodo. Y ésta es la razón por qué la idea de Alianza está puesta en relación con la "sangre" y no con el "cuerpo" de Cristo. Y a lo mismo lleva la semejanza de expresiones de Exodo: "Esta es la sangre de la Alianza" (Mc.) [98], que, en Lucas-Pablo, se formula, como "la *nueva* Alianza en mi sangre" [99].

Th. Zahn cree que Lucas añadió al sentido primitivo de "alianza" el de "testamento" [100].

Si conforme a Hebreos se vinculase el sentido de "testamento" al de "alianza", el pensamiento es éste: La Vieja Alianza se contrapone a la Nueva, en la sangre de Cristo. Y Cristo, con su sangre, a la hora de su muerte, sella y lega —"testa"— una Nueva Alianza. Pero el pensamiento predominante, sino exclusivo de *diathéke* con el sentido de "alianza", parece mucho más probable.

"Esto es mi sangre de la Alianza" (Mt.-Mc.). *[tó haima man tes diathékes]*. Es expresión extraña desde el punto de vista gramatical: la palabra "sangre" está determinada en Mt.-Mc. por dos genitivos unidos el uno al otro: "*mi* sangre" (de mi sangre), y el complemento "de la Alianza". Difícil en griego, no lo es menos en arameo; no se da complemento determinativo al sustantivo provisto de un sufijo posesivo. De donde

---

96. Buzy, *Evang. s. St. Matth.* (1946) pp. 348-349; cf. Muñoz Iglesias, *Hic est sanguis, N. T.*, en *Ver. Dom.* (1942) 74-81.

97. Jer. 31, 31.

98. Ex. 24, 8.

99. Boismard, *L'Eucharistie selon S. Paul*, en *Lumière et Vie* (1957) p. 100.

100. Th. Zahn, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (1929) h. l.; cf. *Dict. Bib. Suppl.*, t. 2, col. 11212.

las dudas levantadas en contra de uno o de otro de estos determinativos. Jesús habría dicho simplemente: "Esto es mi sangre", o bien: "Esto es la sangre de la Alianza".

"El hecho es que la expresión, usada por Mateo, a pesar de su gusto por la corrección gramatical, tiene los mismos elementos que la expresión más elegante de la tradición de Pablo y Lucas: "Este cáliz es la nueva Alianza en mi sangre".

"Nosotros —escribe Dupont— damos la prioridad a la expresión menos correcta y más difícil, y constatamos que la tradición paralela vuelve a tomar los mismos elementos. Es preciso admitir que los dos determinativos remontan ambos a los primeros años de la Iglesia. Si, desde este momento, los Cristianos emplean una fórmula poco correcta desde el punto de vista gramatical, no vemos por qué se debería concedérsela a ellos más bien que a Jesús mismo" [101].

"Derramada por muchos...".

Por último, es interesante registrar las variaciones de las fórmulas eucarísticas, a propósito de los sujetos a quienes va a aprovechar esta sangre. La transmiten así los Sinópticos. Esa sangre se derrama:

Mateo: "Por muchos" *[peri pollón]*.
Marcos: "Por (en favor de) muchos" *[hypér pollón]*.
Lucas: "Por (en favor) vosotros" *[hipér hymón]*.

En primer lugar se nota que Marcos y Lucas, ponen el efecto en esta sangre, con una forma que acusa el provecho: "en favor de..." *[hypér]*. En cambio, Mateo utiliza, filológicamente, otra expresión *[perí]*, aunque "con el mismo sentido [102] según el uso helenístico" [103].

En cambio, choca más la formulación de Mateo-Marcos y Lucas a propósito de aquellos a quienes aprovecha esta sangre de Cristo. Según la fórmula que transmiten Mateo-Marcos, esta sangre aprovecha a "muchos"; en cambio, según Lucas, Jesu-

---

101. DUPONT, «Çeci mon corps», «Çeci mon sang», en *Nouv. Rev. Theol.* (1958) pp. 1031-1032.

102. Heb. 5, 3.

103. LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p. 498; ABEL, *Gramm. du grec biblique* (1927) pp. 223-233.

cristo dice: esta es la sangre que se derrama "por vosotros". ¿Cuál es la fórmula primitiva? Suele admitirse que la de Lucas. Tiene un tono que parece estar más en situación; es fórmula más directa, más familiar, más íntima. Es la que también parecería responder más naturalmente a la invitación, orden que les da Cristo a los Apóstoles para recibir su cuerpo y sangre: "Tomad... bebed todos (*vosotros*) de él... que se da por vosotros...". De no haber sido ésta la formulación primitiva, que Lucas recoge, o al menos, la que él recibió, ¿qué interés podría haber tenido en mantener Lucas una fórmula que, parecería como reducir al sólo grupo apostólico el provecho de la sangre de Cristo, cuando él escribe el Evangelio para la gentilidad?

Pensar que la fórmula primitiva hubiera sido mixta: "por vosotros y por multitudes", no es probable. ¿Por qué Lucas iba a recoger el aspecto restrictivo de la misma, cuando en su Evangelio de la gentilidad y universalidad interesaba destacar más la segunda parte?

En cambio pudiera explicarse que Mateo griego y Marcos, hubiesen amplificado este provecho universal. Incluso en función de dos expresiones paralelas a sus Evangelios respectivos. Así se lee en Mateo:

"El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de *muchos*" [104].

Sin embargo, cabía otra hipótesis. Precediendo estas fórmulas inmediatamente de la liturgia, acaso la expresión "por vosotros", se refiriese a los presentes al rito de la "fractio panis".

El último punto es el valor de la expresión de Mateo-Marcos "muchos". Según la fórmula que transmiten, la sangre de Cristo es "derramada por muchos *[pollón]*".

La expresión "muchos" no es restrictiva a algunos, sino que es equivalente o sinónima, en diversos pasajes bíblicos, a la universalidad y totalidad. Precisamente en el poema del "Siervo de Yahweh", de Isaías, y que probablemente ha influído en esta expresión aquí, el Mesías redentor obtendría por su mérito la adquisición de "multitudes" *[rabbím]*, que son toda la obra redentiva [105]. Así, en el pasaje antes citado, se dice que el Hijo del hombre vino "a dar su vida en redención por

---

104. Mt. 20, 28; Mc. 10, 45.
105. Is. 53, 12.

muchos" [106]. Y en él la expresión "muchos" es equivalente manifiestamente a *todos*. Además, es un procedimiento literario muy conocido —por "alusión"— mediante el cual se presenta a Cristo como el Mesías doliente profetizado en Isaías, en los vaticinios del Siervo de Yahweh.

La razón fundamental de esto es que se trata de un semitismo. "Rabbím en hebreo post-bíblico no significa muchos, pura y simplemente, sino la multitud en general, el pueblo, es decir, todos los hombres sin distinción" [107].

Por otra parte, en el uso vulgar, y dentro de una misma mentalidad semita —san Pablo— se permutan estas expresiones. Así se ve esto en la Epístola a los Romanos. Dice así:

> "...Pero no fue el don como el delito. Pues si por el delito de (Adán) murieron *muchos [pollón]*, mucho más la gracia de un hombre, Jesucristo, abundó en *muchos [pollóus]*. Como, por el delito de uno, *todos [pántas]* los hombres fueron en condenación, así también por la justicia de uno, *todos [pántas]* los hombres vinieron en la justificación de la vida. Como por la desobediencia de un hombre fueron constituídos *muchos [pollói]* pecadores, así también por la obediencia de uno son constituídos *muchos [pollói]* justos" [108].

Evidentemente, en este contexto de san Pablo, esos "muchos" (v. 15a) que pecaron en Adán son "todos los hombres" (v. 17), y esos "muchos" (v. 15b) que son justificados por Cristo, son igualmente "todos los hombres" (v. 18b) [109].

Esta mixtificación de "muchos" como idénticos a "todos", hace ver que en el uso vulgar se permutan como sinónimos un semitismo y un vocabulario griego preciso.

Sobre esta solución por comparación filológica, es interesante una observación de Lagrange: "La oposición no es precisamente entre 'muchos' y 'todos', sino entre uno sólo que muere y el gran número a quien aprovecha" [110].

---

106. Mt. 20, 28; Mc. 10, 45.

107. D. GONZALO MAESO, *Ilustraciones eucarísticas* (1957) p. 206. nota 3; cf. H. SCHÜRMANN, *Die Semitismen im Einsetzungsberich bei* Mc. (14, 22 ss.) *und* Lc., en *Zeit. Kath. Theol.* (1951) 72-77.

108. Rom. 5, 15, 18, 19.

109. Cf. *Dict. Bib. Suppl.* t. 3, col. 129.

110. LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc* (1929) p. 380.

Mateo-Marcos añaden a continuación del relato de la institución estas palabras de Cristo:

> "Os digo que ya no beberé de este fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba de nuevo con vosotros en el Reino de mi Padre" [Mt. 26, 29; Mc. 14, 25].

Pero cuyo valor exegético ya fue estudiado antes, siguiendo a Lucas, que lo sitúa antes de la sustitución eucarística.

b) Valor realistico-sacramental y sacrificial de esta institucion.

Analizados exegéticamente, los diversos elementos que intervienen en estas narraciones sinópticas del nuevo rito que Cristo instituye en la última Cena, queda por valorar de una manera más directa y sistemática el valor eucarístico de este rito. Y se van a considerar por separados dos aspectos que se acusan en estas narraciones sinópticas: I) Presencia real; II) Valor sacrificial-comunión.

I) *Presencial real.*

Valoración del simbolismo profético de este rito.

Es interesante insistir, a este propósito, sobre un tema, del más auténtico ambiente bíblico, y en cuya perspectiva es necesario situar, para una recta valoración y orientación, la naturaleza del rito que Cristo instituye en la última Cena. Es el carácter *simbólico-profético* de este rito.

No sólo es exigencia cristológica, sino que los Evangelios están destacando en la narración de este rito, la presciencia de Jesucristo. En esta narración, Jesucristo no sólo anuncia con palabras su muerte, sino también con gestos: con un rito, con un *símbolo*. Se está pues, en presencia de una "profecía en acción". Dupont ha expuesto e insistido en este tema del simbolismo-profético-eucarístico.

"El procedimiento es frecuente en la Biblia. Se ve en ella profetas que no contentos con pronunciar un oráculo, remedan su profecía y presentan bajo figuras lo que anuncian. Conocemos en el N. T. el personaje pintoresco Agabús. Para anunciar a san Pablo que va a ser detenido, toma su cinturón y

se ata con él los pies y manos [111]. En el A. T., vemos a Jeremías comprar un cántaro y romperlo ante los ojos de la asamblea, declarando: 'Así habla Yahweh Sabaoth: Yo voy a quebrar este pueblo y esta villa, como se quiebra un vaso de alfarero, sin que pueda volver a componerse' [112]. El gran especialista en acciones proféticas es seguramente Ezequiel; se pueden ver dos pasajes de su libro [113].

"Se ve en qué sentido se puede y debe decir que Jesús, en la última Cena, haya hecho ante sus Apóstoles una acción profética. El les demostró en figura lo que iba a llegar al día siguiente: el pan que él rompe y distribuye significa su cuerpo que va a ser entregado; el vino que se halla en la copa es el signo de la sangre que se derramará sobre la cruz para el establecimiento de la Alianza que Dios quiere establecer con los hombres".

Pero el valor de esta acción simbólica es más profunda y rica de contenido. "La idea que nosotros nos hacemos de un signo no corresponde a todo lo que un semita había de ver en él. Para él una acción profética es normalmente eficaz; ella no representa solamente lo que anuncia, sino que, de alguna manera, lo produce. Los ejemplos son numerosos [114]. Jeremías pone un yugo sobre sus espaldas para significar el yugo que va a ser impuesto a Jerusalén: pero unos falsos profetas se apoderan de este yugo y lo rompen, pensando así privar a la profecía de sus efectos" [115]... Esto ha de ponernos en guardia contra nuestra tendencia a no dar al símbolo más que una portada puramente intelectual. El signo profético puede muy bien ser, y lo es frecuentemente, un signo eficaz. El relato de la institución eucarística se sitúa en esta perspectiva. Cuando Jesús dice: "Esto es mi sangre de la Alianza", esto significa que bebiendo esta sangre, los Apóstoles entran realmente en la Alianza, tan realmente como los Hebreos del desierto fueron hechos participantes de la Alianza mosaica al recibir la aspersión de la sangre de las víctimas. El signo eucarístico no es un signo vacío, el puro símbolo de una Alianza

---

111. Hc. 21, 20.
112. Jer. 19, 11.
113. Ez. 4, 1-3; 5, 1-5.
114. Cf. I Reg. 22, 11; II Reg. 13, 17.
115. Jer. cap. 17 y 18.

que se debe realizar más tarde; él posee ya en sí mismo la eficacia de la sangre derramada en sacrificio. La sangre que está en la copa no significa solamente la Alianza, la comunica. El sacrificio del día siguiente produce ya sus efectos por el signo que lo representa en la Cena; gracias al rito prefigurativo, los Discípulos participan realmente en la Alianza redentora.

Si esto es la verdad del rito profético de la Cena, es más verdadero aún si así puede decirse, en la repetición del rito después de la oblación del sacrificio del Calvario. San Pablo dice que celebrando el rito eucarístico los cristianos, "anuncian la muerte del Señor" [116], pero es como un suceso que pertenece al pasado. De profético, el rito ha venido a ser memorial. El evoca la cruz, no como un signo vacío o un puro símbolo; bebiendo la copa, los cristianos toman parte en la Alianza que Dios ha establecido con los hombres por la sangre que Cristo ha derramado en la cruz" [117].

Es, pues, dentro ya de esta perspectiva simbólico-profético eficaz semita donde hay que valorar este rito que Cristo instituye en la última Cena [118].

La interpretación natural y obvia de las palabras.

Se basa este argumento en dar al verbo ser su valor de tal, y no el equivalente que, en ocasiones, puede tener, de significar.

Sin embargo, de este argumento se ha escrito:

"Abandonamos, sin dudar, un argumento simplista que nada prueba" [119]. Pero no se toma el argumento con esa simplicidad de basarlo sólo en la palabra, sino de la palabra en su amplio contexto. Y, entonces, el argumento, indudablemente, concluye.

Principio fundamental.

La argumentación fundamental clásica a este propósito es la formulada por Wiseman, en su obra "*La presencia real*".

---

116. I Cor. 11, 26.

117. DUPONT, «*Çeci mon corps*», «*Çeci mon sang*», en *Nouv. Rev. Theol.* (1958) pp. 1033-1035.

118. H. SCHUERMANN, *Der Paschamahlbericht* (1953).

119. Dupont, en *Nouv. Rev. Teol.* (1958) p. 1037.

Se puede resumir así:

a) Unos objetos son simbólicos por su misma naturaleza. Un busto, una estatua, una moneda acuñada con la imagen de un rey, no existen sino para mostrarnos aquél al que representan. Así, mostrándose una estatua de Aristóteles, o una moneda con el busto de tal rey, se pueden mostrar diciendo sin más: Este es Aristóteles; este otro es Carlos V. Y sin otras explicaciones todos comprenden que aquí el predicado se toma en sentido fiugrado: la estatua es imagen de Carlos V.

b) Otros objetos no son por ellos mismos, por su esencia, símbolos de otra cosa, pero lo son en virtud de un uso admitido. Así, cuando pasa la bandera española en un desfile internacional se puede decir señalándola: Ahora está pasando España. Y sin más todos comprenden que el verbo ser une al sujeto con un predicado que tiene o se toma en sentido figurado.

c) Por último, otros objetos no tienen valor simbólico ni por su naturaleza, ni por un uso convenido, pero lo tienen, de hecho, por una elección y un significado simbólico que le da el que libremente lo fija. Así Cristo dirá: "El campo es el mundo". El pensamiento es claro. También aquí se está en presencia de un valor figurado.

De aquí se sigue: que si un autor, en el uso normal de sus facultades, usa un término que no es simbólico ni por su naturaleza, ni por un uso social admitido, ni por un sentido nuevo fijado libremente por el que lo usa, y que no se comprende si él no lo explica; si esta persona que así habla en nada deja suponer que usa esa expresión nueva en sentido metafórico, la única conclusión científica y lógica posible es que esa persona intenta decir en su sentido propio la expresión que utiliza. Podrá ser extraña y ser rara; podrá desconcertar y extrañar. Pero no que la persona que la utiliza no la quiera expresar en ese sentido.

Ahora bien; ni el pan ni el vino son símbolos del cuerpo y sangre de Cristo: ni por su naturaleza, ni por un uso admitido, ni por una libre elección que el mismo Cristo haga de ellos. Pues ni el uso ambiental, ni él mismo lo interpreta ni insinúa en un sentido metafórico. Máxime cuando él está haciendo una enseñanza de importancia suprema, a la hora de la muerte, donde se habla para ser entendido, y donde las explicaciones no serán facilitadas por la muerte, ni después

de la muerte fueron hechas ni corregidas. La única conclusión científica posible es que Cristo intenta expresar en un sentido real lo que dice.

Y a lo que se añade que, siendo de difícil comprensión, los Apóstoles, en lugar de darle un valor metafórico, lo aceptan en un sentido realístico.

Wiseman, en su estudio citado, reduce a este propósito tres clases de textos:

a) Textos en los que el verbo ser tiene por sujeto un *sustantivo* y por atributo otro *sustantivo.*

Es el grupo más ordinario y numeroso de textos. En ellos el verbo ser tiene por sujeto y atributo un sustantivo. Así se citan: las vacas de los sueños de Faraón son siete años [120]; los diez cuernos en las visiones de Daniel son diez reinos [121]; el campo de la parábola de Jesucristo es el mundo [122]; la "piedra" del argumento paulino era Jesús [123]; Sara y Agar son las dos alianzas [124]; las siete estrellas apocalípticas son los siete ángeles [125].

b) Textos en los que el verbo ser tiene por sujeto el *pronombre yo* y por atributo un *sustantivo.*

Los ejemplos que se traen a este propósito son al tipo de los arriba citados. Jesucristo dice, v. gr.: "Yo soy la puerta" [126]; "Yo soy la viña verdadera" [127]; "Yo soy el buen pastor" [128]; etc.

c) Textos en los que el verbo ser tiene por sujeto el *pronombre "esto"* y por atributo un *sustantivo.*

Los negadores de la presencia real alegan dos textos bíblicos en los que quieren ver un paralelo completo con las fórmulas eucarísticas y en los que el verbo ser tendría el valor

---

120. Gen. 41, 26.
121. Dan. 7, 24.
122. Mt. 13, 38, 29.
123. I Cor. 10, 4.
124. Gal. 4, 24.
125. Apoc. 1, 20.
126. Jn. 10, 7.
127. Jn. 15, 1.
128. Jn. 10, 11.

de representar, figurar, simbolizar. Son Génesis 17, 10, y Exodo 12, 11.

En Génesis 17, 10 se lee: "Esto *[zo'th]* es mi alianza entre mí y vosotros". Y se trata de la circuncisión. De donde se sigue que circuncisión está por alianza, pacto. Y, por tanto, el verbo ser tiene el valor de representar o simbolizar. Luego el mismo valor se puede aplicar al caso de la Eucaristía.

En primer lugar, si se admite que el verbo ser tiene aquí el valor de representar o significar, sería una interpretación posible, pues es el mismo texto el que, por todo el contexto, e incluso, explícitamente permite esta interpretación figurada del verbo. Pues se dice en el mismo pasaje, en el versículo siguiente: "Os circundaréis pues la carne... lo cual será el *signo* del pacto entre mí y vosotros" (v. 11).

Pero no parece que tampoco el verbo tenga aún en este caso el sentido de representar al menos en sentido exclusivo. Pues si la circuncisión era señal de la alianza entre Dios y Abraham, la circuncisión era una realidad física y parte y realización de esa misma alianza. Por eso, incluso aquí el verbo ser debe de tener el valor copulativo y no figurativo. Así su sentido es: "Esto es la alianza entre yo y vosotros... todos vuestros varones serán circuncidados". Esa circuncisión si es signo es también *incorporación y realización de la misma alianza*. El verbo ser también tiene aquí, con toda probabilidad, fundamentalmente, al menos, valor copulativo.

El segundo pasaje que se alega es el de Exodo 12, 11. Se lee en él: "Esto *[hu']* es la Pascua de Yahweh". Y todo lo que es la Pascua de Yahweh es lo que acaba de describirse en el mismo versículo: todo el ritual de la celebración de la Pascua. De donde se concluye (Zwinglio hacía gran fuerza antieucarística apoyándose en este pasaje), como la Pascua fue la realidad del paso de Yahweh, y este ritual es el modo de prepararse a ella, aquí el verbo ser tiene valor figurativo y no copulativo. Pero también a este pasaje, como al anterior, puede responderse doblemente.

En primer lugar, no repugnaría que en este pasaje el verbo ser tuviese valor figurativo, ya que el contexto inmediato permitiría valorar el verbo con este sentido. Dos versículos después se lee: "La sangre (del cordero) será una *señal* en vuestro favor" (v. 13).

Pero son varios los exégetas que hacen ver que en esta

expresión del Exodo, el verbo ser tiene o pueda tener, y acaso preferentemente, el valor de verbo copulativo. El sentido será: "Esto (este rito o este día) es la *fiesta* de la Pascua (*dedicada o consagrada*) a Yahweh". Esta interpretación encuentra su apoyo en el contexto pascual del mismo Exodo.

Así se lee: "Cuando vuestros hijos os pregunten ¿qué significa tal rito para vosotros? responderéis: Es el sacrificio de la Pascua en honor de Yahweh, quien pasó de largo por las casas de los israelitas en Egipto..." [129].

La conclusión, pues, de estos dos ejemplos alegados en los que el verbo ser tiene por sujeto el *pronombre "esto"* y por atributo un *sustantivo*, es doble: a) no repugna el que el verbo ser pueda tener valor figurativo, pues lo ambienta suficientemente el contexto; b) pero parece mucho más probable que en ellos el verbo ser tiene, fundamentalmente, al menos, valor copulativo.

Con relación a los dos grupos primeros, en orden a su posible objeción contra la construcción de las fórmulas eucarísticas, hay que decir lo siguiente:

Los ejemplos alegados en los que el verbo ser tiene valor figurativo no tienen valor argumentativo contra las fórmulas eucarísticas, porque no tienen el menor paralelo formal con ellas. Pues:

a) Cuando el verbo ser tiene por sujeto y atributo *dos sustantivos*, el valor figurativo se impone por necesidad, pues la identificación de sujeto y predicado es absolutamente imposible. Así las siete vacas de los sueños de Farón son, es decir, representan siete años.

b) Cuando el verbo ser tiene por *sujeto el pronombre yo* y por atributo un *sustantivo*, el verbo ser tiene, por necesidad de la frase, valor figurativo. Pues la simple comparación de sujeto y predicado impide la identificación formal de los términos. Así dice Jesucristo: "Yo soy la puerta".

c) Pero el tercer caso estudiado es cuando el verbo ser tiene por *sujeto un pronombre demostrativo* y por *atributo un sustantivo*. En este caso, las leyes lógicas del lenguaje, y por tanto, del pensamiento, permiten dos casos:

— o el contexto permite, mejor, exige, una interpretación figurada del predicado;

---

129. Ex. 12, 26-27; cf. Ex. 20, 10; 32, 5.

— o, de lo contrario, el verbo ser tiene que ser interpretado con su valor copulativo.

Ahora bien: en las fórmulas eucarísticas nada indica una modificación del sentido directo —real— y, por tanto, la afirmación se impone. El verbo ser tiene valor copulativo. Si no hubiera sido así, los Evangelistas, los Apóstoles, hubiesen dicho lo que Cristo había expresado. Siendo humanamente difícil de admitir —"palabras duras" de "oírlas" dijeron de la promesa eucarística los cafarnaítas [130]—, lo natural de no ser ésta la afirmación terminante de Cristo, era haberlas interpretado en otro sentido, no real, sino metafórico. La lógica del que habla y la lógica de aquellos a quienes se dirigían, sólo permite la interpretación de la realidad eucarística en estas fórmulas de la última Cena.

La función del símbolo opuesta al rito que Cristo instituye.

Más en concreto puede verse la imposibilidad metafórica o simbólica de estas expresiones.

Imposibilidad de interpretar estas expresiones en un sentido metafórico "ambiental".

En primer lugar, si estas expresiones no tuviesen un valor eucarístico *real,* habría de interpretarse en un sentido metafórico ambiental, conocido. Pero ésto lleva al absurdo.

Que el pan y el vino no sean símbolos naturales o esenciales del cuerpo y sangre de Cristo, ni que tampoco lo sean las acciones de comer carne ni beber sangre, es evidente. Pero puede valorarse, hipotéticamente su valor metafórico, en un sentido ambiental.

En un sentido *ambiental* podría muy bien utilizarse la *acción* de comer y beber como símbolo o expresión metafórica de una asimilación o incorporación espiritual. Así la Sabiduría invita a conocerla y vivirla, diciendo: "Venid y comed mi pan y bebed mi vino que para vosotros he mezclado" [131]. Y en el Eclesiástico se dice: "Le alimentará con el pan de la inteli-

130. Jn. 6, 60.
131. Prov. 9, 1-5.

gencia, y le dará a beber el agua de la sabiduría" [132]. También la acción de comer y beber podría interpretarse del estudio de la Ley [133]. Así, comer el pan vivo por creer en Cristo es, en el fondo, lo que dice el mismo Cristo en la primera parte del discurso del "Pan de vida", que es la asimilación de la fe. "Yo soy el pan de vida" [134].

Pero lo que ya, *ambientalmente,* no puede admitirse es el interpretar *metafóricamente* el *comer carne y beber sangre.*

En hebreo *comer la carne de alguno* significa, metafóricamente, ofender o injuriar a alguno, con el matiz concreto que después tenga. Así se lee, v. gr.: "Cuando los malignos me asaltan para *devorar mis carnes,* son ellos, mis adversarios, los que vacilan y caen" [135].

El profeta Miqueas escribe: "Oíd, príncipes de Jacob, cabezas de la casa de Israel: ¿No os toca a vosotros conocer derecho? Aborrecen el bien y aman el mal; desuellan, arrancan la carne de sobre los huesos, y luego de haberse *comido la carne* de mi pueblo y haberle arrancado la piel, y haberle descuartizado como carne para el caldero, claman a Yahweh" [136].

Y en el mismo ambiente neotestamentario se lee en san Pablo: "Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. Pero si mútuamente os mordéis y *devoráis,* "mirad que acabaréis por consumiros unos a otros" [137].

En siríaco y arameo comer carne tiene, metafóricamente, el significado concreto de calumniar. Así la versión siríaca de la Biblia traduce el término Diablo, que significa adversario, calumniador, por la palabra "okelkarzo", es decir, devorador de carne.

Beber sangre significa en hebreo, metafóricamente, tomado, un gravísimo crimen. Pensando en aquella mentalidad imaginativa que la vida estaba en la sangre —"la vida de la carne

---

132. Eccli. 15, 3.

133. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar, zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* t. III, p. 485.

134. Jn. 6, 35 ss.

135. Sal. 27, 2.

136. Miq. 3, 1-4; cf. Sal. 14, 15; 35, 26; 53, 4; Job 19, 22.

137. Gal. 5, 14; 14, 16; II Cor. 11, 20.

es la sangre" [138]— pensaron que beber la sangre era usurpar derechos divinos del Creador. De ahí que la Ley prohibía gravísimamente beber la sangre, incluso de los animales [139]. Metafóricamente considerado, beber la sangre del hombre, además de usurpación de derechos divinos sobre la vida, suponía, de hecho, o por participación, ser homicida.

Aún en el ambiente neotestamentario, y preceptuado por los mismos Apóstoles, que bebían la sangre eucarística de Cristo, se legisló en el Concilio de Jerusalén, por causa del escándalo de los judaizantes, el que los étnico-cristianos, se abstuvieran "(a) sanguine et suffocato" [140].

La conclusión que de esto se sigue es: que las expresiones de Cristo en la última Cena, mandando a sus discípulos que comiesen su cuerpo (carne) y bebiesen su sangre, no pueden interpretarse en un sentido metafórico ambiental conocido. Pues en este caso les hubiese dicho con un precepto de reiteración indefinida: Injuriarme, calumniarme —"Comed mi cuerpo"—, y matadme: —"Bebed mi sangre"—. El absurdo es evidente.

Pero cabría preguntarse si no podrían interpretarse estas expresiones en un sentido *metafórico nuevo,* intentado por el que habla. Y esto tampoco es posible, científicamente, admitirlo. Varias razones llevan a ello.

La naturaleza del uso de los símbolos es opuesto a su uso aquí.

No solamente es absurdo el interpretar estas expresiones en un sentido metafórico ambiental *conocido,* sino que además el interpretar metafóricamente estas expresiones en un sentido metafórico cualquiera va contra la finalidad y naturaleza por el que se emplea el símbolo. El argumento ha sido expuesto así por un autor:

"Desde luego, el valor de expresión simbólica no basta para explicar el uso hecho aquí del pan y del vino.

En una parábola, en palabra o en acto, una idea abstracta

---

138. Lev. 17, 11.

139. Gen. 9, 14; Lev. 3, 17; 7, 26; 17, 10; 14; 19, 26; Deut. 12, 16; 14, 23.

140. Hc. 15, 29.

o una realidad ausente es esclarecida por una imagen concreta o por una realidad presente: así las semillas, el campo, el tesoro, la levadura, la lámpara ayudan verdaderamente al espíritu, por su papel cotidiano, bien conocido, para percibir las realidades más misteriosas que son el Reino de Dios y su doctrina.

Pero aquí sucede todo al revés. Jesús habla de su cuerpo, que va a dar por los suyos y de su sangre que va a derramar. Pero nada es más concreto ni más inmediato. ¿En qué podría ayudar a comprender esto el pan puesto sobre la mesa, o el vino (contenido) en una copa?

Se ha podido observar... que el vino rojo saliendo del racimo aplastado no deja de evocar la sangre que sale del cuerpo; o también el pan partido en trozos puede evocar el cuerpo roto y desgarardo...

Jesús no recurre a estos elementos para esclarecer con tales ilustraciones su próximo sacrificio; lejos de ayudar por ellos mismos a comprender la muerte del cuerpo y la efusión de la sangre, son ellos, al contrario, los que requieren este acontecimiento para poder ser comprendidos.

El pan y el vino eucarísticos no se dirigen, pues, al espíritu como símbolos; se ordenan, por el contrario, al cuerpo como alimentos. Es a título de alimento como ellos interesan ante todo" [141].

En efecto, ni el pan ni el vino ilustran la realidad concreta y presente que Cristo presenta y dice a sus Apóstoles: "Este es mi cuerpo", y "Esto es mi sangre". De suyo, más bien tienden a desvirtuarlo.

El valor, pues, ilustrativo de todo símbolo falla aquí, porque no vale para ilustrar esto. Más bien serviría para desorientar su sentido. Estos elementos requieren previamente el conocimiento de la realidad hipotéticamente a ilustrarse, para que ellos puedan ser comprendidos, y situados en su propia función. No valen, pues, como símbolos.

---

141. BENOIT, *Les récits de l'Institution et leur portée,* en *Lumière et Vie* (1957) pp. 66-67.

A confirmar esto mismo viene el considerar la conducta de Cristo en el uso que hace de expresiones figuradas.

1) Jesucristo en el Evangelio dice varias frases como éstas: "Yo soy el camino" [142], "Yo soy el buen pastor" [143], "Yo soy la luz del mundo" [144]. Y con sólo afirmar esto, sus oyentes sabían a qué se refería: se estaba en presencia de una alegoría.

2) En otras ocasiones, cuando el sentido de la proposición era amplio y, por tanto, ambiguo, al no comprenderlo los discípulos, son ellos mismos los que le piden a Jesucristo que se lo explique, y Jesucristo lo concretaba y precisaba.

Así sus discípulos le dicen: "Explícanos la parábola de la cizaña del campo" [145], y, en otra ocasión, "tomando Pedro la palabra le dijo: Explícanos esa parábola" [146].

3) En otras ocasiones, al ver la ignorancia con que interpretan sus palabras, él mismo es el que espontáneamente les indica el sentido preciso de sus alegorías. Tal es el explicarles en qué consiste el "fermento" de los fariseos del que El les habló [147]. Y san Juan narra en su evangelio que Cristo expuso la parábola alegorizante del pastor, el rebaño y el aprisco, y expuesta ésta, dice el Evangelista: "Pero no entendieron qué era lo que les hablaba" (v. 6). Y entonces Cristo quita el velo de la alegoría y aplicándosela a sí, dice: "En verdad, en verdad os digo: Yo soy la puerta de las ovejas" (v. 7) [148].

Y san Juan mismo relata cómo Cristo explica a Nicodemos en qué sentido hay que "renacer" [149], y en qué sentido dice a los discípulos se toma el "sueño" (muerte) de Lázaro [150] ante la interpretación ingenua y errónea en que habían tomado sus palabras los discípulos.

Ante esta conducta de Cristo relatada en los evangelios, la

---

142. Jn. 14, 6.
143. Jn. 10, 14.
144. Jn. 8, 12.
145. Mt. 13, 36.
146. Mt. 15, 15.
147. Mt. 16, 6-12.
148. Jn. 10, 1-16.
149. Jn. 3, 3-6.
150. Jn. 11, 11-14.

conclusión que a propósito de las fórmulas eucarísticas se impone, es la siguiente:

Si Cristo, en los casos en que los discípulos interpretan mal sus enseñanzas, sea por iniciativa suya, sea a ruego de ellos que no las comprenden, explica y precisa el sentido, es dentro de esta norma donde hay que interpretar el sentido de las enseñanzas eucarísticas. Y ante ellas los Apóstoles nada preguntan. Y Cristo nada corrige. De lo contrario, no hablarían de la Eucaristía como de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo, o si lo hubiesen consignado, habrían añadido que lo habían atendido mal, como hacen en otros casos en los Evangelios.

"Este conocimiento que tenemos de los Apóstoles hace todavía más inverosímiles todas las interpretaciones alegóricas que se han inventado para borrar el sentido real e inmediato de las palabras del Señor. Jesús conocía estas inteligencias sencillas y dóciles, y a ellos les confía los secretos del Reino, como a depositarios que deben transmitirlos al mundo entero; nada ahorra por eso, con tal de disipar todo equívoco y dar a entender claramente estos primeros elementos del cristianismo que más adelante la revelación del Espíritu vendría a esclarecer y fecundar... ¿Se puede suponer que esta solicitud constante fuera desmentida en esta coyuntura, la más grave de todas?" [151].

Del valor sacrificial de la Eucaristía a la presencial real.

Otra vía que lleva a ver en la Eucaristía la presencia real es considerar la Eucaristía como sacrificio, por la exigencia que lleva entrañada en su mismo concepto de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo.

En efecto; si Cristo, con estas palabras no estuviese eucarísticamente presente, entonces establecía un rito permanente y de una naturaleza, parecería desproporcionado, a sus instituciones y a su mismo modo de ser. Pues, en esta hipótesis, Cristo ordenaría a los Apóstoles y a la Iglesia que reiterasen un rito que *no era*:

---

151. LEBRETON, *La Vida y Doctrina de Jesucristo N. S.*, ver. esp. (1942) t. 2, p. 194.

a) Ni la *Cena pascual,* por hipótesis abrogada.

b) Ni la consagración —*presencia real*— de su cuerpo y sangre.

c)Ni, por tanto, la *renovación sacramental y sacrificial* de su muerte redentiva en el Calvario, renovada ahora incruentamente.

d) Ni en este rito, el pan y el vino eran *símbolos naturales* de su cuerpo y sangre.

¿A qué, pues, quedaba reducido este rito? ¿A un banquete de fraternidad cristiana?

En primer lugar ésto no lo dice el texto. Y por la tradición de la Iglesia se ve que tampoco fue sólo ésto. Lo único que dice el Evangelio es que mandó reiterar la acción del pan y del vino "viendo" en ellos su cuerpo y sangre. Podría decirse que no sería imprudente el que hubiese establecido un banquete de fraternidad para los suyos. Sin embargo, aparece esta institución como algo muy peculiar y específico de él. ¿Dónde estaría esta novedad y este signo característico que instituía y dejaba? Porque este tipo de banquetes fraternales era ya una usual institución judía. No solamente tenían el banquete pascual, sino usualmente los "quiddushím" y el banquete fraternal de la "haburah".

A la época de los orígenes cristianos se había desarrollado en el Judaísmo un cierto movimiento comunitario. Hombres piadosos se reunían en confraternidad *[haburoth],* y, en determinadas circunstancias, celebraban comidas en común, y en los que santificaban el pan y el vino. Naturalmente la crítica acatólica ha querido identificar el rito de la última Cena con estos banquetes de "fraternidad" [152].

Pudiera decirse que lo que Cristo instituía era uno de estos banquetes, pero con un sello cristiano, y como expresión de aquel deseo de unión de todos los suyos, que hizo en su "Oración sacerdotal" [153].

Pero, aparte que los usos de estas confraternidades en tiempo de Cristo, son aún muy poco conocidas [156], sus reuniones no tenían carácter cultual, sino puramente *social.* Ni su asociación

---

152. G. DIX, *The Shape of Liturgy* (1945) p. 50 ss.; L. BOUYER, *La Bible et l'Evangile* (1951) p. 255 ss. Para una referencia de autores, cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1949) pp. 25-26.

153. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* IV, p. 607 ss.

tenía nada que ver con el sentido que tenía la "Iglesia de Dios" en la celebración de la Eucaristía, como dice san Pablo [154].

Pero no se insiste en esto porque en el texto evangélico se dice más explícitamente el valor y significado de este banquete, aparte que la expresión "carne" y "sangre", separados sus elementos, expresa en el ambiente bíblico y semita, un ser humano en cuanto muerto.

En este banquete habrán de comer pan y vino, viendo en ellos su cuerpo y sangre. Esto indica, y el texto lo dice explícitamente, que ese pan y ese vino están en relación manifiesta con su muerte de Cruz. Pues han de ver en el pan, "el cuerpo que es entregado por vosotros" (Lc.), y en el vino la "sangre de la Alianza, que es derramada por muchos en remisión de los pecados" (Mt.). Pero, ¿qué relación hay entre comer pan y vino, y ver en ello el cuerpo y sangre de Cristo sacrificado en el Calvario? Naturalmente, ninguna.

Sólo queda suponer que Cristo libremente eligió y fijó estos elementos materiales —pan y vino— para que significasen su muerte. Y entonces resultaría que en esa hora suprema y como legado específico suyo, Cristo dejaba a los suyos este precepto: que se reuniesen fraternalmente para que comiesen pan y vino, y al comerlos, viesen en ellos su cuerpo y su sangre sacrificados en el Calvario. Pero no habiendo relación natural ninguna entre esos elementos materiales de pan y vino, y su cuerpo y su sangre, sacrificados en la Cruz, ¿por qué forzarles a imaginarse una cosa tan violenta? Si no fuese más que éste el contenido de su precepto, no dejaría de ser una cosa muy extraña, y en contraste con la pedagogía suave de Cristo, y por la misma simpleza y violencia de ello, al margen de lo que es Cristo, tal como se revela en el Evangelio.

Para evitar ésto habría que pensar que con ello pretendía Cristo sensibilizar a tipo de los banquetes sacrificiales, que con la comida de ese pan y vino, símbolos de su cuerpo y sangre sacrificados, entraban ellos en comunicación —participaban— en el sacrificio del Calvario. Si esta posibilidad resulta menos violenta que la anterior, no por eso deja también de ser violenta.

En efecto, lo menos que hay que suponer es que Cristo se expresó en términos adecuados para que le comprendiesen. Presentando su cuerpo y su sangre en el pan y en el vino, como

154. I Cor. 11, 22; 10, 16-17.

sacrificado, y mandándoles que comiesen y bebiesen de él, en el *ambiente en que se movían los Apóstoles,* tenían que entender o vislumbrar entonces —Pentecostés les daría la "verdad completa" de ello— que se trataba de estas dos cosas, aunque pudiera chocarles, y que eran las siguientes:

a) Que esa comida y bebida que les daba era sagrada, y que era el medio y el modo de participar en un *sacrificio.*

b) Y como en los *sacrificios judíos* la comida sagrada que se toma y por la que se participa en el sacrificio *es la misma carne* —víctima— *ofrecida en sacrificio,* se seguía: que si ellos comían un *alimento sacrificial,* era que esa comida y bebida *era la materia ofrecida en sacrificio.* Y a esto se *añadía,* especificándolo, confirmándolo por necesidad, las palabras con que Cristo ofrecía aquel pan y aquel vino, diciendo: "Esto, mi cuerpo", "esto, mi sangre". Aquel pan y aquel vino, por los que se participaba un sacrificio de Cristo, no eran otros que los mismos manjares sacrificados que estaban allí: "Esto, mi cuerpo", "esto, mi sangre".

Esta consideración, como análisis objetivo del Texto Sagrado, lleva por *lógica orientación ambiental,* que es por lógica científica, a la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas. De tal manera que si Cristo *no hubiese querido establecer la presencia real eucarística,* ni que por aquella orden que les daba de "comer" y "beber", entendiesen que entraban en comunicación con la víctima sacrificial eucarística, *tendría que haberse expresado de otra manera,* puesto que por lógica necesidad ambiental, los Apóstoles, lo mismo que la Iglesia primitiva, natural, lógicamente, iban y tenían que entenderlo así. Y así lo entendieron [155].

La estructura literaria de las fórmulas eucarísticas.

La misma estructura literaria de las fórmulas eucarísticas hace ver el valor de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo en el pan y en el vino consagrados. Son, además de las

---

155. *La doctrina eucarística de los Sinópticos,* en *La Ciencia Tomista* (1957) pp. 252-254; 274-279; De Baciocchi, *Le Mystère eucha-* pp. 561-580; *Eucharistie,* art. en la enciclopedia *Catholicisme* (1956) pp. 561-580; *Eucharistie,* art. en la *Enciclopedia Catholicisme* (1956) t. IV, col. 638-657.

palabras "esto, mi cuerpo" y "esto mi sangre", los demás elementos literarios que transmiten los Sinópticos y san Pablo en la institución. Son éstos:

"Esto es mi cuerpo, el entregado por vosotros"
(Lc.-Pab.).

"Esto es mi sangre, de la Alianza
la derramada por muchos,
en remisión de los pecados".
(Mt.-Mc.).

"El cáliz éste, la nueva Alianza en mi sangre,
la derramada por vosotros".
(Lc.-Pab.).

Pues bien; a base de ellos se puede argumentar a favor del valor eucarístico de las fórmulas del cuerpo y sangre.

En primer lugar no parece convincente, absolutamente tomada, la brillante argumentación que utiliza Prat. Dice así:

"La hipótesis (de un sentido figurado) es ya inaceptable desde que ella violenta sin motivo el sentido natural de los términos, pero aún se verá mejor el absurdo sustituyendo "cuerpo" por su equivalente pretendido: 'Este es el *símbolo* de mi cuerpo, el cual (*símbolo*) se entrega por vosotros'. Cualquiera que coma el pan y beba el cáliz, indignamente, es culpable del *símbolo* del cuerpo y sangre del Señor" [156].

La argumentación no es terminante, pues cabría, hipotéticamente hablando, razonar así: "Esto es el *símbolo* de mi cuerpo, el cual (*cuerpo real*), se entrega por vosotros". Y en este caso no se vería tan acusadamente el absurdo como se ve haciéndose a un símbolo entregarse a la muerte real de cruz por ellos.

En cambio, estos *complementos* de las fórmulas consecratorias llevan a probar la presencia real. Se pueden considerar dos casos:

---

156. PRAT, *La Theologie de S. Paul* (1937) t. II, p. 319.

a) *Si los participios de presente "dándose", "derramándose", tiene valor de tales.*

Si los participios "entregándose", "derramándose", se interpretan en su valor de participios de presente, entonces, si no se admite la presencia real, su versión lleva a una manifiesta incoherencia. Sería así:

"Esto es mi cuerpo, el que está entregándose ahora (a la muerte) por vosotros". Si no estuviese realmente contenido, y sacrificándose, sacramentalmente, esta expresión es incoherente, no tiene sentido. Pues sería: "Esto es el *símbolo* de mi cuerpo, *el cual* (*símbolo*) está entregándose ahora (a la muerte) por vosotros". Como en esta hipótesis el cuerpo de Cristo no estaría realmente en el pan, sería sólo su símbolo lo que estaba entregándose ahora a la muerte por ellos en remisión de los pecados. Pero ésto no es ni verdadero ni posible. Porque un símbolo inerte, material, no muere, no puede estar "entregándose ahora a la muerte"; ni, aunque fuera posible, aprovecharía eso para la remisión de los pecados, puesto que el perdón redentivo de éstos sólo puede amortizarlos la muerte real de Cristo.

Ni violentando aún más el texto cabría decir que un trozo de pan era el *símbolo* del Cuerpo de Cristo, en cuanto que con él se *simbolizaba* que Cristo estaba entregándose ahora a la muerte por ellos en remisión de los pecados, cuando era imposible simbolizar lo que no era verdad. Pues no habiendo sacrificio eucarístico, no había actual entrega a la muerte, por lo que no podía simbolizarse, salvo caer en lo violento, ridículo y falso. Ni esa muerte simbólica podría aprovechar para la remisión redentiva de los pecados, que es a la que aluden las expresiones literarias de estas fórmulas, por lo que esa misma falsedad invalida, en esta hipótesis, el valor simbólico de la primera parte de la fórmula.

b) *Si los participios de presente se interpretan de un futuro inminente.*

Si, por el contrario, estos participios se interpretan con el valor de "futuros inminentes", la conclusión a que se llega es análoga. Sería:

"Esto es mi cuerpo, que será entregado a la muerte" por vosotros. El cuerpo de Cristo, que será entregado a la muerte,

es su propio cuerpo real. Pero como "esto (que) es mi cuerpo" es el mismo cuerpo que en la Cruz estaba realmente, se sigue que en el pan consagrado, está realmente el Cuerpo de Cristo.

La misma argumentación es para la sangre. En el vino está —es— su sangre, pero que es la sangre de la ("nueva") Alianza, la que será derramada por multitudes en remisión de los pecados". Pero siendo la misma la sangre del cáliz y la sangre la que se derramará en la Cruz, como en la Cruz derramó verdaderamente su sangre, se sigue que también su sangre verdadera es la que está en el cáliz. Esto es a lo que lleva la lectura normal, natural, del texto evangélico.

Pero supóngase la hipótesis protestante que el verbo ser está por significar. Sería pues: "Esto significa (*simboliza*) mi cuerpo, *el cual* (*cuerpo*) será *entregado a la muerte por vosotros* en remisión de los pecados". En este caso, ¿estos complementos y futuros llevan también a la presencia real?

Los complementos futuros hablan, evidentemente, del cuerpo y sangre reales de Cristo, y los cuales están en un caso de *aposición* con "cuerpo".

Esta *aposición* en que están con relación a la primera parte postula, por un capítulo más, dar al verbo ser su valor de tal.

Además, antes se vio cómo las palabras de Cristo "comed", "bebed", su cuerpo y sangre, eran palabras que hablaban manifiestamente de un medio por el que se entraba en comunicación con un sacrificio. Y éste, antes se expuso, no podía ser ni un sacrificio simbólico ni formalmente el del Calvario. Se comían las carnes o materias victimadas. Aquello que a ellos se les daba a "comer" y "beber" como cuerpo y sangre de Cristo, era un sacrificio que tenía que contener, lo que daba en manducación, que era, y expresamente se decía: "mi cuerpo" y "mi sangre", tan verdaderos y reales como eran los que a continuación, y en aposición, se les decía: "mi cuerpo... el que será entregado (a la muerte) por vosotros", y "mi sangre..., la que será derramada por muchos en remisión de los pecados". Por esto, estos complementos y futuros llevan, en consecuencia, como una afirmación más el valor real eucarístico.

El testimonio de san Pablo y de san Juan como confirmación de la narración eucarística sinóptica.

Los evidentes testimonios de san Juan y san Pablo sobre la presencia real eucarística ambientan y confirman la enseñanza eucarística de los Sinópticos.

El testimonio de san Pablo [I Cor. 10, 14-22; 11, 23-34].

San Pablo escribe su primera epístola a los Corintios sobre el año 56, probablemente antes que los tres evangelios sinópticos. Su testimonio eucarístico es de una evidencia tal, que no puede soslayarse.

San Pablo no pretende probar la Eucaristía; la da por supuesta y conocida de la comunidad de Corinto, tanto que apela a algo para ellos evidente: "¿El cáliz de bendición que bendecimos, no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?". Y de tal manera está realmente presente el cuerpo de Cristo, que su comunión produce la unión de los cristianos. "Puesto que el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, porque *[gar]* todos participamos de ese único pan".

Y san Pablo relata más adelante, aunque advirtiendo que no hace más que transmitir lo que recibió de la Iglesia —la creencia cristiana—, la institución de la Eucaristía, en la noche en que fue entregado a la prisión y a la muerte. Su relato es paralelo al de los tres Sinópticos. Pero san Pablo añade luego una serie de consideraciones, que hacen ver aún más claramente el valor realístico que da a la Eucaristía.

El que come o bebe este pan y este cáliz, indignamente, "es reo del cuerpo y de la sangre del Señor".

Por eso, antes de recibir esta comunión, el hombre tiene que "examinarse", pues el "que sin discernir (que está allí presente el cuerpo y sangre de Cristo) come y bebe el cuerpo del Señor, se come y bebe su propia condenación".

Y porque en la comunidad de Corinto había irreverencias en la práctica eucarística, sucedía un castigo a estos sacrílegos: que había "muchos" castigados por Dios con diversas enfermedades, y también el castigo afectaba a "muchos" haciéndoles morir.

Esta creencia eucarística que san Pablo refleja como existente en la comunidad cristiana de Corinto, es la misma que

reflejan los Sinópticos. Sólo que éstos aparecen escritos, posteriormente, en algunos años a esta epístola de san Pablo. Por eso, esta epístola es el mejor comentario e interpretación de los mismos relatos eucarísticos de los Sinópticos [157].

El testimonio de san Juan [Jn. 6, 52-58].

San Juan escribe su evangelio sobre el año 90. Al hablar en el célebre discurso sobre el "pan de vida", dedica una sección a este Pan de vida eucarístico.

Cristo afirma que él es el "Pan de vida" que ha de ser comido. El auditorio de gentes de Cafarnaúm se extrañan ante esto, pensando, sin duda, erróneamente, en una manducación de carne partida y sangrante, por desconocer el modo sacramental de su realización. Por eso, disputando entre ellos, dicen: "¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?".

Pero la afirmación de Cristo viene terminante: "En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros". Y, por si fuera poco, después de reiterar la necesidad de comer su carne y beber su sangre, aún les dirá que: "mi carne es comida verdadera, y mi sangre es bebida verdadera". Y una comida y bebida verdaderas, son todo lo opuesto a una comida y bebida metafóricas. Pues, precisamente, él mismo les dice qué sea este pan: "el pan que yo les daré es mi carne, vida del mundo", la que será crucificada en el Calvario.

El cristiano, para vivir, tiene que comer y beber misteriosa, pero realmente, a Cristo, en su estado sacramental de muerte: cuerpo y sangre separados.

El "realismo" eucarístico de estas enseñanzas de san Pablo y san Juan, es evidente. Además ellos *no deducen* esta enseñanza de las palabras de la institución, que san Juan ni siquiera relata por innecesaria a la hora de la composición de su evangelio, sino que están, sin más, testificando esta creencia en las comunidades cristianas.

Es, pues, la enseñanza eucarística de Cristo. Y esto es también lo que hace ver que, esta enseñanza, que era extraña al

---

157. BOISMARD, *L'Eucharistie selon saint Paul,* en *Lumière et Vie* (1957) pp. 93-106.

pensamiento humano, no era metáfora, sino realidad. Si no fuera porque esta enseñanza hubiese procedido como enseñanza terminante de Cristo, nadie la hubiese admitido, ni inventado. Se hubiese dicho como aquellos discípulos de Cafarnaúm: "Duras son estas palabras: ¿Quién puede oírlas?" [158].

Su dificultad de admitirlas son la prueba más clara de que Cristo las dijo, y las dijo con claridad tajante e insoslayable. Sino se hubiesen admitido e interpretado en una forma simbólica. Cristo no habría dicho: "Esto es mi cuerpo", sino: "Esto es el *símbolo* de mi cuerpo".

Esta es la fe de la primitiva Comunidad cristiana. Y, por tanto, a la hora de componerse los evangelios no podían ser interpretadas las palabras institucionales de Cristo, retransmitidas por los Sinópticos, de otra manera. Por necesidad tenían que ser interpretadas en sentido "realista", ya que ésta era su creencia y su vivencia en la "Fractio panis". Hasta tal punto, que si los evangelistas hubiesen querido expresar con ello otra cosa, por absoluta necesidad ambiental, tenían que haberlo redactado de otra manera, ya que no era posible en aquel ambiente y creencias, interpretarlas más que de la santa Eucaristía.

El testimonio, pues, de san Pablo y san Juan, en cuyo intermedio se componen los Sinópticos, son la contraprueba del valor "realístico" que tienen los tres relatos sinópticos de la institución de la Eucaristía [159].

II) *Valor sacrificial.*

Un segundo aspecto en las narraciones sinópticas eucarísticas y en san Pablo, es el valor *sacrificial* de la Eucaristía.

Directamente, por exégesis "científica", no parece que se pruebe ésto por un grupo de argumentos exegéticos frecuentemente utilizados. De ellos se ha escrito:

"El carácter *sacrificial* de la Eucaristía es el mejor y más fácilmente establecido (se habla a propósito de Mateo-Marcos). El carácter sacrificial resulta de la fórmula *por muchos*, de los *participios* que la acompañan, de la *mención* de la sangre

158. Jn. 6, 10.

159. Para las interpretaciones acatólico-racionalistas, cf. LARRAÑAGA, *Las fuentes bíblicas de la Eucaristía. Problemas de crítica histórica y literaria*, en las *Actas del IV Congreso Eucarístico Nacional* (1957) pp. 13-37.

de la Alianza, y de la adicción de Mateo: *en remisión de los pecados"* [160].

Parece, por el contrario, que por vía de invención exegética por ninguno de estos capítulos puede probarse el valor, formalmente, sacrificial de la Eucaristía.

1) No se prueba, como antes se vio, por el solo verbo *poieín* con el que Cristo manda reiterar esta acción, ya que dicho verbo, en el contexto, no tiene el valor preciso de "sacrificar".

2) No se prueba tampoco, como también antes se vio, por los *participios de presente.*

3) No se prueba por la fórmula *"por muchos"*. Pues esta sangre que se derrama "por muchos", es la sangre que Cristo derramará en el Calvario. ¿Cómo concluir, directamente, de esta sangre que Cristo derramará en la Cruz, el carácter formalmente sacrificial de la Eucaristía? Sí se concluye de esta sangre derramada en el Calvario, que la muerte de Cristo tiene valor de sacrificio. De la Eucaristía sólo se puede concluir directamente, en función de esa sangre que se "derramará" en el Calvario, que la Eucaristía contiene la sangre de Cristo en cuanto es sangre sacrificada en el Calvario. Pero por vía directa no parece pueda deducirse que por *contener* la Eucaristía sangre de un sacrificio —futuro o pasado— sea ella formalmente un sacrificio.

4) Tampoco se puede concluir el valor sacrificial de la Eucaristía por la fórmula que se añade a esa sangre *"derramada"* que pone san Mateo: sangre derramada "en remisión de los pecados". Esta es la sangre derramada en el Calvario. El argumento negativo es igual al anterior. La Eucaristía contiene la sangre de Cristo que se derramó en el Calvario "en remisión de los pecados". Pero de que la Eucaristía contenga esta sangre redentora del sacrificio en el Calvario no parece que pueda concluirse, directamente, el valor formalmente sacrificial de la Eucaristía.

5) La alusión a la *antigua Alianza* a la que ésta "nueva" sustituye, evoca y sitúa y orienta hacia este valor sacrificial. Pero esto sólo no pasaría de indicar que se evocaba el sacrificio de Cristo en el Calvario, pero sin poder concluirse directamente que la Eucaristía era formalmente sacrificio. La Eucaristía con-

---

160. *Dict. Bib. Suppl.* II, col. 1178.

tiene la sangre de Cristo, en cuanto establece la nueva Alianza en el Calvario. Pero no se seguiría sin más, por el hecho de contener esa sangre de la nueva Alianza, que ella fuese formalmente sacrificio eucarístico.

A lo más, puesto que en el acto de la antigua Alianza "los toros habían sido inmolados a Yahweh, se podría pensar que Pablo (y los Sinópticos) establecen un paralelismo entre la muerte sacrificial de los animales, en el establecimiento de la antigua Alianza, y la muerte sacrificial de Cristo, en la conclusión de la nueva Alianza" [161].

6) La misma consagración bajo las dos especies tampoco probaría, en absoluto directamente, el valor sacrificial de la Eucaristía. Pues si con ello se expresa o constituye de hecho el sacrificio eucarístico, "a priori" no podría probarse que fuese así. Pues también cabría, como hipótesis, el que Cristo estando realmente presente en las dos especies, quisiese evocar o simbolizar su muerte del Calvario, pero sin que por ello quisiese dar a la Eucaristía un estricto y formal valor sacrificial. Pues el sacrificio eucarístico es un tipo nuevo de sacrificio sacramental que, si no es enseñado por la Fe, el magisterio, la Teología, no podría conocerse.

7) Un elemento que orienta más directamente a la valoración sacrificial eucarística, y que encontrará su complemento o su expresión total en el siguiente, es éste:

> "Puesto que la sangre llena la copa, es sangre ya derramada; la efusión, en efecto no requiere de ninguna manera que la sangre sea derramada a tierra; basta que salga del cuerpo de la víctima sin mirar si es recogida en un vaso o derramada a tierra. Así, por paralelismo, esta 'sangre derramada' corresponde a la fórmula de Lucas: el cuerpo dado o inmolado, lo mismo que a las fórmulas más concisas de Mateo-Marcos: 'Esto es mi cuerpo'. Precisamente 'porque el cuerpo es inmolado es por lo que la sangre es derramada'" [165].

En efecto; esta sangre que está "derramada" aquí, en este cáliz, lo mismo que este cuerpo que está "inmolado" aquí,

---

161. Cf. BOISMARD, *L'Eucharistie selon S. Paul*, en *Lumière et Vie* (1957) p. 101.

165. Cf. BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p. 348.

aunque es el cuerpo y la sangre de Cristo que en la institución eucarística será "entregado" a la muerte y su sangre será "derramada" por multitudes en remisión de los pecados", pero en cuanto esa sangre derramada está *ahora en este cáliz* y su cuerpo está *ahora en el altar, sugiere,* al menos, muy fuertemente, que lo está porque está allí *sacrificándose.*

8) Pero el elemento que directamente permite, por vía de exégesis "científica", establecer el valor sacrificial de la Eucaristía, tanto en los relatos sinópticos como en el relato de la institución en san Pablo, son las palabras que Cristo antepone y con las que preceptúa la manducación y bebida de su cuerpo y sangre sacramentales: "*Comed,* ésto es mi cuerpo", "*Bebed,* ésto es mi sangre"; lo mismo que por todo el contenido de manducación y bebida implica en el relato.

Ya en el vocabulario bíblico del A. T. sacrificar es casi sinónimo de "comer y beber" ante Yahweh [166]. Todos los sacrificios, a excepción del holocausto, parecen haber tenido un banquete.

Por eso, estas palabras de Cristo, instituyendo este rito-banquete, situadas y valoradas en su medio ambiente, en su propia proyección histórica, llevan por fuerza de la lógica ambiental a hacer ver que esta *manducación* de la carne de Cristo, y este *beber* su sangre son el medio por el cual se entra en contacto y se participa en un *sacrificio.* La argumentación se puede presentar así:

a) En el lenguaje bíblico y semita la expresión usual "carne y sangre" *[basar wa dam],* es la fórmula ordinaria para indicar un ser humano viviente.

b) Si "carne y sangre" así unidas expresan al ser humano, esta expresión presentada en forma separada, expresa al ser humano *muerto.*

c) Mandar "comer y beber", separadamente, "mi carne" y "mi sangre", es decir, la carne y sangre de una misma persona, realmente contenidas en el pan y el vino consagrados, es entrar en comunión y contacto con esa persona en el estado de

---

166. Ex. 32, 6; Deut. 12, 18; Juec. 9, 27; II Reg. 15, 11 ss.; Am. 2, 8; etc.

muerte en que ella se presenta. Por tanto, con esa institución se quiere indicar que por su comunión se entra en contacto con Cristo en *estado muerto.*

d) Es verdad que, en absoluto, por entrarse real, mística o simbólicamente en contacto con una persona en estado de muerte, no se entra en contacto con un *sacrificio,* puesto que la muerte no tiene, por exigencia de necesidad, el que haya sido por *inmolación sacrificial.*

e) Pero, como aquí, se preceptúa entrar en comunión con Cristo en estado *de su muerte,* la cual fue para realizar el *sacrificio redentor,* por lo mismo se entra en contacto con Cristo en cuanto está en su estado de *inmolación sacrificial.*

Por eso, no tiene esto paralelo con la expresión y ficción literaria que se lee, v. gr., para indicar la necesidad de incorporarse a la Sabiduría: "Venid y *comed* mi pan y *bebed* mi vino, que para vosotros he mezclado" [167]. "Le alimentará con el *pan* de la inteligencia, y le dará a *beber* el agua de la sabiduría [168].

f) Como por este rito se entra en contacto con Cristo *sacrificado,* cabe preguntarse: ¿Con qué sacrificio de Cristo se entra en comunión? ¿Con el sacrificio del Calvario, con el sacrificio de la Eucaristía, o con otro, hipotético sacrificio? Aquí se está hablando por vía de "invención" científica, ya que es de fe que el sacrificio de la Eucaristía es la renovación sacramental del sacrificio del Calvario.

Participándose por esta "comunión" de Cristo *en estado de muerte,* como no se muere más que una vez, y esta muerte de Cristo fue en el Calvario, esto hace ver que por este rito se entra en contacto con Cristo en el estado de su muerte *real* en el Calvario; no de ninguna ficción de otra muerte hipotética. Máxime cuando él instituye este rito la víspera misma de su muerte real.

Esta conclusión queda aún, explícitamente reforzada en su valor sacrificial, por los elementos literarios que las acompañan:

Ya en la promesa eucarística dice Cristo:

---

167. Prov. 9, 1-5.
168. Eccli. 15, 3.

"El pan que yo le daré es *mi carne, vida del mundo*" [169].

Y en los Sinópticos se dice:

"Esto *es mi cuerpo, el que se entrega por vosotros a la muerte*" [170].

Y de la sangre se dice:

"Esto es *mi sangre*, de la Alianza, la que *se derrama por muchos*, para *remisión de los pecados*" [171].

Por la "comunión" del cuerpo y sangre de Cristo, se entra en contacto con él, según estas expresiones, en cuanto está *inmolado sacrificialmente*. Se entra, pues, en contacto con Cristo sacrificado, en su sacrificio redentor.

g) Pero, por esta "comunión" del cuerpo y sangre de Cristo, *formalmente*, ¿en qué sacrificio suyo se participa? ¿En el del Calvario? ¿O, en ese mismo, pero en cuanto es ahora *formalmente eucarístico*?

La fuerza de la lógica ambiental en que hay que situar este pasaje lleva a la participación *sacrificial eucarística*.

Tanto en los sacrificios paganos como en los *judíos*, excepto en el holocausto, que no tenía este ritual, *el que comía las carnes o viandas* que habían pertenecido a *un sacrificio* participaba, por lo mismo, *en ese sacrificio al que pertenecían*. Abiertamente lo reconoce san Pablo, invocando el ambiente judío: "Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas?" [172]. Las carnes que se *comían* eran las *mismas carnes sacrificadas*.

Aquí se *come la carne de Cristo*, realmente contenida en las especies, y se come *sacrificialmente*, pues se come una carne —dígase análogamente toda la argumentación de la sangre— *en cuanto se presenta como sacrificada*, como "cuerpo que será entregado a la muerte". Por la comunión de esta

---

169. Jn. 6, 51.
170. Lc. 22, 19.
171. Mt. 26, 28; y par.
172. I Cor. 10, 18; cf. ALLO, *Première épitre aux Corinthiens* (1956) p. 242.

carne sacrificada se participa en el sacrificio —como en todo sacrificio— al que pertenece esa carne sacrificada, *muerta*.

Pero como esa carne —"cuerpo"— que *se come*, es la carne de Cristo sacramentada, *eucaristiada*, se sigue que por la *manducación* de esa carne *eucaristiada*, se participa en un *sacrificio eucarístico*. Pues la carne que se come no es más que la misma carne sacrificada. Si esa carne sacrificial es *eucarística*, es que el sacrificio que la sacrifica es *eucarístico*. Y, por tanto, la Eucaristía es un sacrificio.

No es sólo símbolo o recuerdo del sacrificio de Cristo en la Cruz, sino que al poner así, eucarísticamente, a Cristo *realmente presente en el pan y en el vino*, y al evocarse con ello su muerte redentora, es ella con este acto —al actualizar su muerte— verdadero sacrificio.

No es otra la argumentación que utiliza a este propósito el mismo san Pablo, al hablar de la Eucaristía y compararla con los sacrificios judíos: "¿No participan del altar los que comen de las víctimas?". Y luego establece la gran contraposición entre dos sacrificios y dos comuniones sacrificiales.

> "No podéis beber el cáliz del Señor
> y el cáliz de los demonios".
> "No podéis tener parte en la mesa del Señor
> y en la mesa de los demonios" [173].

La argumentación es vigorosa y está estrtucturada conforme a un ritmo hebreo antitético estricto. Viene a decir:

> El que come manjares idolátricos,
> no puede comer la Eucaristía;
> porque por los "idolótitos" participa en ese sacrificio,
> del cual come esas carnes inmoladas a los ídolos.
> Y esto impide comer la Eucaristía,
> porque por la comunión de ésta
> se participa en este sacrificio eucarístico al que pertenece

Si quisiera suponerse que se participaba por la comunión eucarística, directamente, no en el sacrificio eucarístico sino en el de la Cruz, se rompería toda esta estructura antitética estricta de tan profundo valor en la lógica de la mentalidad semita. Sería entonces:

---

173. I Cor. 10, 18. 21.

Por la comida de estos "idolótitos"
se participa en *este* sacrificio idolátrico al que pertenecen.
Por la comunión de este cuerpo eucarístico de Cristo
se participa en *aquel* sacrificio de la Cruz.

Esta rima estilística antitética paulina estricta exige en su argumentación la participación en el sacrificio eucarístico [174].

"El nudo de la argumentación de Pablo está constituído por este hecho, bien conocido de sus lectores salidos del Judaísmo: comer la carne de la víctima de un sacrificio, es entrar en comunión con el Dios, al cual la víctima fue inmolada. "Considera al Israel carnal, ¿No participan del altar los que comen de las víctimas?"... Para Israel, pues, comer la víctima ofrecida a Yahweh, es entrar en comunión con Yahweh, es compartir el banquete de Yahweh, sentarse a la misma mesa que él, lo que es índice de una familiaridad insigne. De igual manera, aquellos que comen las víctimas ofrecidas en sacrificio a los ídolos, entran en comunión con estos ídolos, comparten su banquete y se sientan a su mesa... ¿Cómo, pues, podrá el cristiano sentarse a la misma "mesa" de Dios si no comiendo el cuerpo de la víctima inmolada en sacrificio a Dios, es decir, el cuerpo de Cristo? Así todo el razonamiento de Pablo supone que, para él, el pan y el vino consagrados son el cuerpo y la sangre de Cristo inmolado en sacrificio a Dios.

Bien comprendido, Pablo no puede admitir que, por el culto eucarístico, Cristo pueda ser inmolado una nueva vez. En la epístola a los Romanos afirma, por el contrario, que "Cristo resucitado de los muertos no muere más, la muerte no ejerce poder sobre él" [175]. La Cena, pues, no puede ser un sacrificio *nuevo*. Es simplemente el único sacrificio de la Cruz que se perpetúa, que permanece a lo largo de los siglos, para que cada fiel pueda "comulgar" el cuerpo y sangre de Cristo inmolado una vez por siempre en sacrificio a Dios" [176].

Al análisis exegético se le une, definitivamente, la enseñanza dogmática de la presencia real de Cristo en las especies con-

---

174. M. de T., cf. *La Ciencia Tomista* (1957) pp. 274-279; B. Cooke, *Synoptic Presentation of the Eucharistas Convenant Sacrifice*, en *Theol. Studies* (1960) 1-44.

175. Rom. 6, 9.

176. Cf. Boismard, *L'Eucharistie selon S. Paul*, en *Lumière et Vie* (1957) pp. 101-102.

sagradas; la definición que la Misa es verdadero sacrificio; y la definición también dogmática, de que Cristo con las palabras: "Haced esto en memoria mía", ordenó sacerdotes a los Apóstoles, y preceptuó que ellos y todos los sacerdotes ofreciesen el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre [177].

177. Cf. DENZINGER, *Ench. Symb.* nn. 948, 949, n. 883 ss.

CAPITULO IV

LOS DISCURSOS DE CRISTO EN LA ULTIMA CENA

NOTA INTRODUCTORIA.

Lo primero que se nota en la lectura del evangelio de san Juan, en su relación con los Sinópticos, es la diferencia de su *estilo*: literario y de enfoque. El de éstos es más colorista, más descriptivo, más adaptado al pueblo. Reflejan inmediatamente la catequesis y pedagogía popular de Cristo. El de san Juan es más abstracto, más "teológico". Y, sin embargo, se ve el mismo Cristo en ambos evangelios. Un análisis detenido haría ver cómo san Juan, dentro de su marco "teológico", está siempre describiendo y suponiendo el mismo Cristo tan "humano" de los evangelios sinópticos.

Esto hace ver ya cómo el evangelio de san Juan, y en concreto estos discursos del Cenáculo, son *históricos*, por un doble motivo: por estar situados o suponer un marco histórico, y porque su contenido es doctrina de Cristo. Es la enseñanza "viva", y "vivida", del Maestro.

Pero al confrontar estos discursos entre sí, especialmente los correspondientes a los capítulos 15 y 16 con relación al 14, se ve una semejanza muy grande de contenido entre ellos; casi se diría que son como una *repetición* del tema en una gran parte. Al menos, el progreso conceptual fundamentalmente, es muy limitado.

Para explicar esto se han propuesto varias soluciones. Generalmente se supone que la *unidad* de estos discursos no lo es por efecto de una lógica fría, cuanto por efecto de una lógica del "corazón" o del "amor"; esto es lo que haría volver sobre los mismos temas, hasta producir un "movimiento en

espiral" (Vosté, Plummer); otros buscan esta unidad en una "atmósfera sicológica" (Van den Bussche); varios la ponen en algunos temas "adicionales", pronunciados en otra ocasión (Lagrange), y sometidos aquí a un contexto lógico; más recientemente se piensa en los "métodos redaccionales" de san Juan, según los cuales, éstos discursos serían *retractaciones* de unos mismos temas en momentos y con enfoques algún tanto distintos, o debido también a la posible "organización", de los temas ya redactados de su evangelio, por sus discípulos (Mollat, Boismard).

Si este punto está aún sometido a discusión, lo que es cierto es cómo san Juan presta su *estilo* a la redacción de estos temas, lo mismo que a toda la factura de su evangelio. A san Juan le interesa destacar más que los hechos históricos el contenido teológico de éstos. De ahí el enfoque de su evangelio histórico con una proyección "espiritual" y "teológica", y en la que también destaca el valor "simbólico" que tienen muchas veces los mismos hechos históricos de la vida de Cristo, o que, al menos, en ocasiones, él, por este procedimiento, gusta poner de relieve ideas teológicas.

De todo ello se sigue que san Juan dé a su evangelio un enriquecimiento teológico, y concretamente a éstos discursos de Cristo en el Cenáculo.

San Juan vivió mucho. Escribe su evangelio sobre el último decenio del siglo I, y debe de morir en los comienzos del siglo II.

Esto le ha hecho pensar grandemente en la vida y en "el misterio" de la vida de Cristo. Su pensamiento le hizo penetrar más y más los misterios y enseñanzas del Señor; relacionarlos entre sí; ver el hondo contenido teológico que encerraban y que, como él dice en varios pasajes de su evangelio, los discípulos varias veces, no lo habían penetrado hasta después de la resurrección del Señor, y, sobre todo, hasta después de la gran iluminación de Pentecostés. El mismo talento del Apóstol se acusa en el enfoque y en la factura, tan calculada, de su evangelio.

A esto se unieron los primeros brotes heréticos a los cuales san Juan opuso la enseñanza "doctrinal" del Señor. Precisó la doctrina, la desentrañó, la matizó. Opuso a las sutilidades heréticas las fórmulas doctrinales de la enseñanza, bien penetrada, de Cristo.

Y, sobre todo, la acción del Espíritu Santo lo iluminó para

"traerle a la verdad completa", conforme a la promesa del Señor, en los temas que tenía que tratar.

Por eso, el evangelio de san Juan, no sólo tiene acusadamente su *estilo,* sino también la *gran iluminación* del Espíritu Santo para captar los profundos valores *teológicos* contenidos en el mismo intento de las enseñanzas de Cristo. Hasta el punto de no ser siempre fácil discernir cuál sea la doctrina escueta del Señor, y la penetración y formulación teológica, en la misma, del Apóstol, bajo la moción del Espíritu Santo.

Es a la luz de estos principios como parece deban valorarse estos discursos de Cristo en el Cenáculo.

La enseñanza es de Cristo. La organización literaria del Evangelista. Y la penetración y plena captación de las enseñanzas de Cristo, es obra del Espíritu Santo en el Apóstol. El cual tenía además, como garantía de la verdad de su penetración en la exposición que iba a hacer, la "inerrancia apostólica" y la inerrancia que le confería también a sus escritos la "inspiración bíblica".

Comienzo de los discursos de despedida (cap. 13, v. 31-35).

La salida del Traidor del Cenáculo deja a Cristo libre para mostrar a los suyos las efusiones de su amor. Juan pone aquí el comienzo de esta despedida que se pronlogará con recomendaciones y promesas a través de tres capítulos. Este comienzo de la despedida, consta de tres ideas bien definidas.

> **31. Así que salió, dijo Jesús: Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en El. 32. Si Dios ha sido glorificado en El, Dios también le glorificará a El, y le glorificará en seguida. 33. Hijitos míos, un poco aún estare todavía con vosotros; me buscaréis, y como dije a los judíos: A donde yo voy, vosotros no podéis venir, también os lo digo a vosotros ahora. 34. Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amáaos mútuamente. 35. En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis caridad unos para con otros.**

La salida de Judas hace prorrumpir a Cristo en un desahogo, al tiempo que hace ver el verdadero sentido trascen-

dente que va a tener la obra de Judas: el valor triunfal de su muerte. Es el aspecto que Juan se complace en destacar en la Pasión de Cristo [1].

Las expresiones en boca de Cristo se citan como ya realizada esta primera parte de su obra. "Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en él". ¿Por qué antes de su prisión en Gethsemaní, Cristo ya da por hecha su "glorificación" en su muerte, que es "la hora —triunfal— de *pasar* de este mundo al Padre?". Se ha dicho: "Jesús puede desde ahora celebrar este triunfo, porque el primer acto de su Pasión contiene virtualmente todo lo que va a seguir" [2]. Pero mejor que expresarse así porque en el primer acto de su Pasión se contiene "virtualmente" toda ella, probablemente es debido a que así, como en el uso hebreo se utiliza frecuentemente el *presente* por el futuro inminente, de igual modo Cristo expresa su obra de un futuro tan inminente, que ya se está en el preludio de la misma, en su misma realización ya hecha [3].

Y esta obra, no es de derrota, sino de "glorificación": es hora triunfal. Y esta "glorificación" es doble:

a) "Glorificación del Hijo del hombre". ¿Cómo? El mismo decía a los discípulos de Emaús, después de su resurrección: "¿No era necesario que el Mesías padeciese tales cosas y así entrase en su *gloria*?" [4]. Precisamente en orden a esta "elevación" en la cruz había él hablado, profética y veladamente, como de una "exaltación" [5]. La "glorificación" de Cristo consiste, fundamentalmente, en manifestarse que él es el Hijo de Dios. Así, en Kaná, manifestó "su gloria", y la manifestó con con sus milagros, y, en especial, con la resurrección de Lázaro, ya que Cristo mismo dijo de ella: "Esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios, *para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella*" [6]. Es la "glorificación" que Cristo pide en su "Oración sacerdotal", cuando diciendo al Padre: "Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo

---

1. Jn. 13, 1; las citas de estos pasajes se hacen por la Sagrada Biblia, versión de Nácar-Colunga, BAC.
2. Cf. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p. 33.
3. Jn. 16, 33.
4. Lc. 24, 26.
5. Jn. 3, 14. 15; 8. 28; 12, 31, 32.
6. Jn. 11, 4.

la obra que me encomendaste realizar", le pide a continuación: "Ahora..., *glorifícame* cerca de ti mismo, con la gloria que tuve cerca de ti mismo antes que el mundo existiese" [7].

Es, por tanto, esta "glorificación" que ahora tiene en la Pasión el Hijo del hombre, el conjunto de prodigios y milagros con los que el Padre acreditará, en su Pasión y muerte, que él es el Hijo de Dios. Así les dijo un día a los Judíos: "Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que soy yo" el que dije que era: el Mesías —Hijo de Dios— [8]. Por eso, esta glorificación será "en seguida" [9]. Y será la glorificación *definitiva y total* del mismo, en contraposición a las "glorificaciones" parciales que tuvo en su vida terrestre. En esa hora Dios "le glorificará a él en él".

El último miembro de esta lectura "en él", es críticamente discutida, aunque es generalmente admitida, lo mismo que si ha de leerse el segundo pronombre "en él" o "en él mismo" [10].

Esta "glorificación" que Dios, el Padre, va a hacer en su muerte y resurrección, "a él" y "en él", puede interpretarse de dos maneras:

1) Que el Padre le glorifique "a él, en él" mismo. ¿Cómo? En su persona. "Por una reciprocidad completa, Dios glorificará al Hijo del hombre en la propia persona que él es, que no es conocida, y que será entonces conocida. Ahora la humanidad la vela, pero, una vez asociada a su gloria, ella dejará traslucir esta gloria que el Hijo tenía antes de la creación, y que el Padre le había dado" [11].

Todos los milagros que acompañen a su muerte, su resurrección y ascensión, le demostrarán "a él", le glorificarán "en él", como el Hijo de Dios. Es la interpretación de san Cirilo de Alejandría [12]. Sin embargo, también podría "en él" ser equivalente a la forma que se estudia en el apartado siguiente.

2) Que el Padre glorifique "a él" [Cristo] en sí mismo, es decir, en el Padre, junto al Padre. Es la segunda lectura posible de algunos códices. Sería la exaltación del Hijo a la diestra

---

7. Jn. 17, 4, 5.
8. Jn. 8, 28.
9. Jn. 13, 34.
10. Cf. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) en el apart. crit. a Jn. 13, 32.
11. Cf. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 366.
12. MG 74, 153.

del Padre. Es la glorificación que precisamente Cristo pide al Padre, en la "Oración sacerdotal": que le glorifique "con la gloria que tuve junto a ti mismo" antes que el mundo existiese" [13].

¿Cuál interpretación es la más probable? Fundamentalmente depende de la dudosa lectura crítica [14].

Por preferencias de contenido parece más probable la segunda, ya que está en íntima consonancia con la petición de Cristo en la "Oración sacerdotal", pronunciada en la última Cena.

b) "Y Dios ha sido glorificado en él", es decir, en el Hijo, por la obediencia al Padre, mediante la cual enseñó su mensaje, y con su muerte redimió a los hombres, glorificando así supremamente al Padre. Cristo mismo dice al Padre al final de estos discursos: "Te he *glorificado* sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me mandaste realizar", que era "manifestar tu nombre a los hombres", con todo lo que en este mensaje iba anejo [15].

Ante esta "glorificación" suprema de Padre e Hijo, que Cristo ve en el aspecto triunfal de su muerte, Cristo, con suprema ternura, se dirige a los Apóstoles que en breve se quedarán huérfanos de su presencia sensible.

El Evangelista pone en boca de Cristo, para dirigirse introductoriamente a los Apóstoles, la palabra "hijitos" *[teknía]*, en forma diminutiva. Esta forma diminutiva sólo sale aquí, y en la primera epístola de san Juan [16]. Es un dato de interés para valorar la frase original. En arameo, la lengua que hablaba Cristo, no existe este diminutivo. Hubo de usar la palabra "hijos". Pero esta palabra, en labios de Cristo, debió decirla tan afectuosamente cargada de ternura, que el Evangelista la presenta con esta forma intensamente afectuosa en diminutivo, tan frecuentemente usada por él.

Es la ternura de Cristo por los suyos ante su muerte. En forma algún tanto enigmática, tan del gusto semita, les presenta el anuncio de su muerte, velándosela así, caritativamente,

---

13. Jn. 17, 5, 24.

14. Cf. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) en el apart. crit. a Jn. 13, 32, sigue la primera; MERCK, *N. T. graece et latine* (1938) apart. crit. id., la segunda.

15. Jn. 17. 4, 6.

16. I Jn. 2, 1, 12, 28; 3, 7, 18; 4, 4; 5, 21.

ante la inminencia de la misma. En forma semejante había hablado a los Judíos, diciéndoles que iba al que "me ha enviado". Le buscarán, pero no podrán encontrarle [17]. Porque va a la muerte es por lo que estará tan sólo "un poco" con ellos, y por lo que después, "le buscarán... (pero) a donde yo voy vosotros no podéis venir", si no es por la muerte, como le dice luego a san Pedro [18]. Las apariciones del Señor resucitado a los Apóstoles en los cuarenta días antes de la Ascensión, eran manifestaciones esporádicas y extraordinarias.

Podríá extrañar que la frase que dice aquí a los Apóstoles es semejante a la que dijo a los Judíos. "Me buscaréis, y como dije a los Judíos: A donde yo voy vosotros no podéis venir, también os lo digo a vosotros", ya que a los Judíos de entonces les alega un motivo transcendentalmente trágico para indicarles el por qué no pueden ir a donde él va, y es que: "moriréis en vuestro pecado" [19]. Pero si la frase es semejante literariamente, el contexto está diciendo lo contrario. Pues así como para aquellos Judíos la separación va a ser posiblemente definitiva, para los Apóstoles la separación es sólo momentánea, pues él va ahora a prepararles "el lugar" en la casa de su Padre, para luego volver por ellos, y hacer así que "donde yo estoy estéis también vosotros" [20].

Y ante el anuncio de la ausencia inminente les da "un precepto *nuevo*": el gran precepto de la caridad mutua: "Que os améis los unos a los otros como yo os he amado".

Suelen los comentaristas recordar a este propósito que algún gran maestro quiso dejar, a la hora de su muerte, una sentencia que sintetizara su doctrina. Cristo quiere dejar una señal que muestre claramente su doctrina. No es más que formular ahora de una manera solemne lo que poco antes había enseñado y dicho con la "parábola en obra" de lavarles los pies a los Apóstoles. Y acaso surge aquí esta formulación solemne como un eco de aquellas rivalidades de los Apóstoles por los primeros puestos en el Reino [21], y que, probablemente, fue lo que dio origen a la enseñanza de Cristo de abajarse a lavarles los pies.

---

17. 7, 33, 34; 8; 21.
18. Jn. 21, 36.
19. Jn. 8, 21.
20. Jn. 14, 2, 3; 17, 24.
21. Lc. 22, 24-27.

Pero no es ésta sentencia en que acusa uno de los puntos más esenciales de su doctrina, una fórmula sintética o indicativa; es un "mandamiento". El amor al prójimo es algo esencial en la doctrina de Cristo. Mayor que estos mandamientos del amor a Dios y al prójimo "no hay ninguno" [22]. Precisamente san Juan, haciéndose eco de esta enseñanza de Cristo sobre el amor, dice que "el que no ama (a su hermano) permanece en la muerte" [23].

Y este "mandamiento" que Cristo da y deja a los suyos es un mandamiento "*nuevo*". El amor al "prójimo" estaba preceptuado en la Ley. Pero era una legislación que sólo preceptuaba el amor al "prójimo", que era el judío. Cristo tendrá que corregir incluso desviaciones rabínicas que llegaban hasta preceptuar el "odio" al enemigo [24]. Tácito decía de ellos, que "tienen para ellos una pronta y obstinada misericordia, pero contra todos los otros un odio hostil" [25]. El "prójimo" era el *judío,* y el módulo del amor era "amarás a tu prójimo como a ti mismo" [26]. Pero el precepto de Cristo es "nuevo" porque ha de ser una imitación del amor sobrenatural con que Cristo ama a los suyos: "como yo os he amado". Aunque la formulación literaria tiene en situación a los Apóstoles, el contenido tiene una proyección semejante al modelo que es el amor de Cristo. Es, por tanto, amor *universal,* a todos los hombres, no al reducido y egoísta "prójimo" judío; no es amor de simpatía o amistad humana, sino amor *sobrenatural,* amor de caridad, como es el amor de Cristo a los suyos; y amor que, si es preciso, ha de llegar hasta la *muerte,* el amor mayor y más auténtico [27], como lo es el amor de Cristo por los suyos, que llegó al "colmo" del amor, al ir a la cruz.

Pero este amor va a ser para los cristianos como un distintivo característico de ellos. "En esto conocerán todos que sois mis discípulos". Santo Tomás lo comenta así: "El que se quiere enrolar en la milicia de un rey debe llevar las insignias del mismo; las insignias de Cristo son las insignias de la caridad. El que quiera pertenecer a la milicia de Cristo debe

---

22. Mc. 12, 31.
23. I Jn. 3, 14 ss.; 5, 7 ss.
24. Mt. 5, 43, 44.
25. TACITO, *Hist.* V, 5.
26. Lc. 19, 18.
27. Jn. 15, 13.

estar marcado con el signo de la caridad" [28]. Ninguno otro tan divino. Dado lo que es, y la universalidad que tiene el egoísmo humano, se ve en este amor cristiano el dedo de Dios, la gracia, que lo hace superar. Es obra de Dios, no de hombres. Es un sello de la divinidad de la religión de Cristo. Los hombres, al ver este "sello" han de ver en él una señal característica de la religión cristiana, y, en él, la aprobación y el dedo de Dios. Esta caridad cristiana, resulta así que no sólo viene a ser "sello" cristiano, sino que también viene a cobrar por ello un indiscutible valor *apologético*.

Tal fue la conducta de las primeras comunidades cristianas. "La multitud de los que creyeron tenían un solo corazón y una sola alma" [29]. Y Tertuliano, en su "Apologético", refiere los dichos de los paganos que, maravillados de esta caridad cristiana, decían: "¡Mirad cómo se aman entre sí, y cómo están dispuestos a morir unos por otros" [30]. Y Minucio Félix relata en su "Octavius" este ambiente y esta sorpresa, al decir: "Se aman aún antes de conocerse" [31]. La caridad cristiana es uno de los rasgos y notas del Cristianismo que más seduce y trae a la Fe.

El capítulo 14 de san Juan es una continuación lógica, por el tema y por la estructuración fundamental del mismo, del discurso de "despedida" que se comenzó en el capítulo anterior. A la tristeza que va a surgir en los discípulos por la partida de Cristo, se comienza por palabras de consuelo, que justifican el optimismo para todos de su ausencia. Y, después de evocarse otros temas en que lo presentan a él, aunque ausente, presente en ellos y continuando su obra, se cierra el capítulo con la orden de partida, para ir a cumplir el mandamiento de muerte que le dio el Padre. Es un capítulo que tiene una unidad clara, y una temática en consonancia con la ausencia de Cristo.

La división del mismo puede ser ésta: a) Lo que significa para ellos la "ausencia" de Cristo (v. 1-3); b) Cristo "camino" (v. 4-6); c) el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo (v. 7-11); d) frutos de la fe y amor en Cristo "ausente" (v. 12-26); e) palabras finales de despedida y aliento (v. 27-31).

---

28. *In evang. Ioann. Comm.*, Cap. XIII, lect. 7.
29. Hc. 4, 32.
30. ML 1, 534.
31. ML 3, 289.

No obstante esta división, el capítulo 14 está bastante elaborado conforme a la "inclusio semítica", según la cual los diversos miembros se corresponden con una cierta equivalencia temática. Y, atendido este principio de estructuración psicológico-literaria, se distinguen en este capítulo tres grupos distintamente conceptuales, que son:

A) No han de turbarse por la ausencia de Cristo, puesto que él va al Padre, lo que es ventaja para él y para ellos.
versículos: 1-6.
" : 27-31.

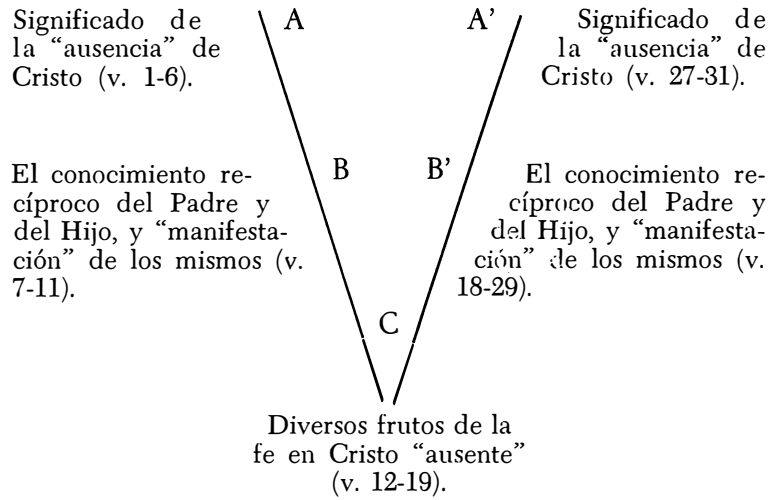
B) El conocimiento recíproco del Padre y del Hijo, y la "manifestación" de ambos al creyente.
versículos: 7-11.
" : 18-29.

C) Diversos frutos de la fe en Cristo "ausente".
versículos: 12-19.

1) La fe les permitirá grandes obras (v. 12).
2) Lo que significa la oración en su "nombre" (v. 13-14).
3) Lo que exige su amor (v. 15).
4) Les enviará el Espíritu Santo (v. 16-17).

D) Hora y orden de la "partida".
versículos: 30-31.

Por eso, resulta una estructuración del tipo "inclusio semítica", que se puede esquematizar así:



D) Conclusión (v. 30-31).

La exposición exegética se hace conforme a los seis grupos establecidos arriba.

a) *Lo que significa para ellos la "ausencia" de Cristo.*

Lógicamente evocada por el anuncio de la partida, Cristo levanta el ánimo de los Apóstoles, haciéndoles ver lo que significa de optimismo para él y para ellos esta ausencia suya obligada.

> **1. No se turbe vuestro corazón; creéis en Dios, creed también en mí. 2. En casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo diría, porque voy a prepararos el lugar. 3. Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy, estéis también vosotros.**

Ante la tristeza y turbación que habían de experimentar los discípulos por el anuncio de su partida y ausencia, los previene él, respondiendo de antemano a ello. Que no se turben ni se inquieten. Les va a afianzar en su fe. Y les va a sintetizar su actitud en una sola frase, que es la idea fundamentalmente directriz o *leit-motiv* de todo el capítulo. "Creed en Dios, y creed en mí". El verbo "creer" lo mismo puede ser un imperativo que un indicativo de presente: "creed" o "creéis". Los autores se dividen al precisar este matiz. En el primer caso —imperativo— manda creer en Dios y en él. Se objeta que los Apóstoles ya creían en Dios, por lo que no tendría por qué mandarles creer en lo que ya creían. El segundo caso —presente de indicativo— vendría a decir: "creéis en Dios y también en mí". Así interpretado, parece que reconocía en ellos una fe en el Padre y en él, lo que era la garantía en su actitud para el tiempo de la ausencia de Cristo. Mas parece que no debe ser ésta la interpretación de la frase, ya que todo el capítulo viene a levantar el ánimo de los suyos ante esta ausencia. Por lo que mejor que considerarla como un tema y una fe que ya tienen de hecho, se lo ha de interpretar como la solución que les propone para quitarles la "turbación". Y esta solución consiste en reafirmar su fe, más que en Dios, en el que ya creen, ha de ser una reafirmación

más directamente en él; que crean en él, como creen en Dios. Así como tienen fe inquebrantable en Dios, les pide que la tengan así en él, en el Hijo de Dios. Es lo que ya antes les había dicho, prediciéndoles su muerte, para que cuando sucediese, "creyesen que yo soy": el Mesías-Hijo de Dios [32].

Por eso, esta fe que aquí les dice han de tener en él ausente, parece dar la interpretación del sentido de esta frase haciendo al primer "creer" presente de indicativo, y al segundo, imperativo. Así da bien el sentido de lo que se ve quiere decir con ella: "*Creéis* en Dios, (pues) *creed* también en mí", como Hijo de Dios. "El mandato simultáneo de la creencia en Dios y en Cristo bajo igual condición, implica la divinidad de Cristo" [33]. En efecto, esta construcción pidiendo esta fe en Dios, en el Padre, y en Cristo, corrobora la creencia en la divinidad del mismo [34], que es lo que va incluído, por todo el contexto, en lo que han de "creer en él": que es en el Hijo de Dios.

Asentado este *leit-movit*, como garantía de optimismo ante su inquietud y turbación por la partida de Cristo, les va a reanimar el ánimo, presentándoles, en orden a ello, lo que significa su partida. Esta no va a ser una catástrofe. Va a la casa de su Padre, en donde hay "muchas moradas". La frase probablemente está formulada tomando por imagen-base el Templo de Jerusalén, con sus divisiones y múltiples departamentos. Ya que el Templo lo llamó Cristo precisamente la "casa de mi Padre" [35]. La ausencia de Cristo, yendo a la casa de su Padre, no excluye de ella a los suyos. Allí tienen cabida todos. De no ser así, él se lo hubiese dicho [36]. Precisamente su marcha es ir, como el Hijo de Dios, a la mansión de Dios, a disponer estas moradas para los suyos [37]. Cristo se presenta como lo que es: el Hijo de Dios, dotado del poder de Hijo

---

32. Jn. 13, 19; 8, 18.
33. WESCOTT, *The Gospel according to St. John* (1901) h. l.
34. Jn. 10, 30; 17, 3, 5, 24.
35. Jn. 2, 16.
36. Gramaticalmente la frase puede traducirse de diversas formas; pero no cambia fundamentalmente el sentido. Depende del sentido que se dé a la partida griega *hoti*, sea *recitativo*, v. gr. «Pues si no (fuese así) os hubiese dicho *que* (a saber) voy a prepararos un lugar; o *causativo*: «Pues si no (fuese así) os lo hubiese dicho, *porque* voy a prepararos un lugar».
37. Jn. 8, 35.

en la casa de su Padre [38]. Esto debe de ser motivo que aparte de ellos la turbación de su ausencia. Les va a preparar alojamiento en su casa. Allí les espera. Pero además, luego que haya preparado este lugar para ellos, volverá por ellos, "para que donde yo estoy, estéis también vosotros" [39]. La fe en Cristo Hijo de Dios, es la fe de ellos en la omnipotencia de Cristo, y su amor por ellos. Lo que es la plena garantía de superar la ausencia con la esperanza cierta de su reunión con él en la "casa de su Padre".

La afirmación de Cristo de ir a prepararles lugar, y después volver por ellos, podría, en absoluto, ser una imagen con el contenido doctrinal de indicar la solicitud de él por ellos en orden a que fuesen un día a la casa de su Padre. Pero lleva un contenido doctrinal mucho mayor. La ida de Cristo al Cielo, con la Redención ya hecha, era condición necesaria para que las almas de los hombres, antes de la resurrección de los cuerpos, pudiesen entrar en el Cielo. Cristo era la "primicia" de toda la humanidad [40].

¿En qué sentido dice que Cristo va a "preparar el lugar" para los suyos? San Agustín decía: "¿Cómo esas mismas habitaciones de la casa del Padre están, sin duda, preparadas como deben estar, y, sin embargo, aún no están preparadas como deberán estarlo?... En cierto modo prepara a las mansiones preparando a los moradores de ellas" [41]. Sin embargo, el sentido directo del pensamiento de Cristo no es éste. "Tal interpretación, en vez de explicar la metáfora, la modifica sustancialmente" [42]. Aquí se trata de la "preparación" de las *moradas* no de los *moradores*. Y, en efecto, estas moradas, es decir, el Cielo está sin preparar para el ingreso de los hombres en él mientras Cristo no lo deje apto y *preparado* para ellos con el ingreso suyo en el mismo. Ni parece que pudiera pensarse que se refería al hecho de que iba a enviar el Espíritu Santo, para que capacitase a ellos su ingreso en el Cielo. Pues, en primer lugar, cambia el sentido de la metáfora como se ha visto; pero, en segundo lugar, no explica por qué haría falta la "misión" del Espíritu Santo en ellos, como preparación de

38. Heb. 3, 6.
39. Jn. 17, 24.
40. S. THOM., *Summa Theol.* III, q. 52, a. 2 y 5.
41. S. AUG., *In evang. Ioann. tract.*; Tract. LXVIII; ML 35, 1814.
42. BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 37.

sus "moradas" celestiales, cuando éstas ya estaban dispuestas para recibir a los santos Padres que esperaban el santo advenimiento de la muerte de Cristo [43], y que, para estar en el Cielo, ya habían recibido la gracia y la caridad "difundida en sus corazones por el Espíritu Santo" [44].

Cristo les afirma a los Apóstoles que en la casa de su Padre "hay muchas moradas". Ya desde san Ireneo [45] se sostiene por diversos autores que, en esta expresión de Cristo, se enseñan los *diversos grados de gloria* en el Cielo. Pero en el texto, ésto no se dice. Sólo se afirma la *existencia de gran número de moradas*, la *inmensa capacidad* del Cielo, para recibir allí, con Cristo, a los hombres. No queda de suyo, restringido éste para unos cuantos. Cristo espera a los hombres en el Cielo. ¡He aquí la gran alegría y optimismo! Aunque Cristo se dirige directamente a los discípulos, por lo que la segunda parte es una garantía especial para ellos, la doctrina es universal. Por parte de Cristo, el Cielo está abierto para todos. Y él fue a "abrirlo" para todos.

Pero Cristo no sólo va a "preparar" el lugar para ellos, sino que también les anuncia su "retorno" para buscarlos, y "tomarlos" para llevarlos donde está él. Así estarán con él para siempre. Es lo que pedirá al Padre en la "Oración sacerdotal" [46].

Este "retorno", esta venida de Cristo, ¿a qué se refiere? Los autores han pensado posibilidades distintas. La Parusía, el momento de la muerte, o, sin precisar el momento, afirmaría sólo el hecho.

No parece probable que se refiera al momento de la muerte directa y exclusivamente, ya que se dice que Cristo vendrá para "tomarlos" y "llevarlos" para que estén siempre con él. Es un tema no relatado con esta exclusiva y específica precisión en los evangelios.

Generalmente se admite que se refiere a la "Parusía". Este es el momento al que, literalmente, parece referirse. Es el tema frecuente y esperanzado de la primera generación cristiana. Y son muchas las alusiones que a ella consignan los escritos

---

43. S. Th., obra y lugar citados.
44. Rom. 5, 5.
45. *Adv. Haereses* V, 36. 2.
46. Jn. 17, 24.

neotestamentarios [47]. Especialmente el pasaje de la primera epístola a los Tesalonicenses es de un interés conceptual especial a este propósito. A la vuelta de Cristo —Parusía—, los justos salen al "encuentro" del Señor, que viene a buscarlos, "y así estaremos siempre con el Señor. Consoláos con estas palabras" [48], dice san Pablo.

La tercera posición, pensar en que Cristo sólo quiere indicar el *hecho* de su venida, pero sin aludir concretamente a ninguna, si teóricamente es posible, no parece probable valorar esta expresión a la hora de la redacción literaria de los evangelios, y la expectación y ansia de las primeras generaciones cristianas ante el hecho de la Parusía del Señor.

b) *Cristo "camino".*

Como Cristo para consolar a los Apóstoles en su "partida" les dice adónde va, por lógica contigüidad también les evoca el "camino" para ir a donde él va. Lo que da lugar a una pregunta del apóstol Tomás, y, como réplica, a la gran enseñanza de Cristo.

> **4. Pues para dónde yo voy, vosotros conocéis el camino.**
>
> **5. Díjole Tomás: No sabemos adónde vas; ¿cómo pues, podemos conocer el camino? 6. Jesús le dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre si no por mí.**

Si él "parte", ellos "conocen el camino" adónde se dirige. Pero ante esta sugerencia de Cristo, Tomás replica que ni sabe adónde va, ni, por tanto, el camino que han de tomar para poder seguirle. Es notable ver el estado de rusticidad e incomprensión tan frecuente de los Apóstoles ante el sentido espiritual de las enseñanzas de Cristo. No sólo Pedro, no sabe adónde anuncia Cristo que se va en esta "partida" [49], sino que, no comprenden otras cosas, v. gr., ni la necesidad de

---

47. Hc. 1, 11; I Tes. 4, 16; I Cor. 4, 5; 11, 26; 16, 22; Apoc. 22.
48. I Tes. 4, 17. 18.
49. Jn. 13, 36 ss.

su muerte [50], ni la muerte de Lázaro, cuando les dijo Cristo que "dormía" [51], lo mismo que ante la Ascensión todavía tienen un concepto temporal del Reino [52]; en ésto no hacen más que compartir la misma incomprensión del medio ambiente [53]. De esta incomprensión Cristo se quejará en seguida amargamente, ante ellos [54], después de haber estado con él y haber oído sus enseñanzas tanto tiempo. La pregunta de Tomás refleja la interpretación material que a las palabras de Cristo le dieron los Apóstoles: "no *sabemos*..., no *podemos*...".

De la ignorancia de Tomás y los otros, Cristo toma ocasión para llevarles el pensamiento al orden espiritual y moral, al tiempo que se presenta él en relación con este tema. "Yo soy —le dice— el camino y la verdad y la vida".

Esta triple frase es de tipo sapiencial, tan frecuente en el evangelio de san Juan, y es, conforme a otras del mismo, cómo se ha de valorar. Conforme a esto, no intentan estas palabras de Cristo presentarlo tanto en sí mismo como Verdad y Vida increadas, cuando presentarlo como el dispensador de esta verdad y de esta vida que él posee. Así se presenta él como el "pan de vida", porque la comunica a los que lo comen [55]; y como "luz del mundo", porque al seguir sus enseñanzas no se anda en tinieblas [56]; y es la "resurrección y la vida", porque comunica la vida al resucitar los cuerpos [57].

Así aquí se presenta como el dispensador de la "verdad" y de la "vida". Lo cual está en íntima relación con ser "camino". En el capítulo 8, se lee: "Yo soy la luz del mundo; el que *me sigue no anda* en tinieblas, sino que tendrá la luz de *vida*" [58]. Cristo aquí se presenta como "camino", pues al que le sigue, al que sigue su *senda*, marcha por su "camino". Este "camino" es para ir al Padre. Pero a éste, nadie, sino el Hijo encarnado "lo dio a conocer" [59]. Que es la misión que trae

---

50. Lc. 18, 34.
51. Jn. 11. 11-16.
52. Hc. 1, 6.
53. Mt. 9, 24 ss.; Jn. 7, 33-36.
54. Jn. 14, 9.
55. Jn. 6. 48-58.
56. Jn. 8 12.
57. Jn. 11, 23 ss.
58. Jn. 8, 12.
59. Jn. 1, 18.

el Verbo encarnado: a los que creen en él [60] les da el poder "de ser hijos de Dios" [61], que es: poseer la verdadera vida.

Pero si Cristo es "camino" que conduce y da la verdadera "vida", aquél se recorre y ésta se vive por la "verdad" que Cristo trae y dispensa. "Yo para esto vine al mundo —le dice a Pilatos—: para dar testimonio de la *verdad*" [62]. Cristo se está presentando e identificándose con la Sabiduría de los "sapienciales", que es la que *conduce* a los hombres por la rectitud y verdad hacia Dios. Pero Sabiduría que, si es norma de justicia en el obrar, y *camino*, por tanto, hacia Dios, también es presentada, en sí misma, como algo trascendente y divino [63].

El Evangelista sólo relata, después de esta triple sentencia, el motivo por el cual Cristo se presenta como el "camino" insustituíble, y es que: "nadie puede venir al Padre sino por mí". Cristo se proclama el medio necesario para ir al Padre. Esta enseñanza ha sido ya fuertemente expresada por san Juan. Después de la multiplicación de los panes, hablando a los Judíos les expone cómo el plan del Padre es que "todo" lo que el Padre le dio a él, dé a esos la vida eterna [64].

Cristo se proclama, pues, el "camino" necesario para ir al Padre. ¿Cómo? En una doble forma: a) en el orden de la ciencia y moral. Ha de aceptarse su doctrina, su mensaje: la creencia que él trae de su Padre. "Esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga la vida eterna" [65]. Es todo el tema de los evangelios. Pero esta creencia y fe en el Hijo y en su mensaje, no es sólo una fe teórica. En san Juan, "creer en el Hijo" es entregársele plenamente a su mensaje y a su persona. Es la fe operante en obras. Así dice: "El que *obra la verdad* viene a la luz" [66]. b) Pero ser Cristo "camino" para ir al Padre afecta esencialmente a la dependencia *vital* de Cristo en todo, como los sarmientos de la vid. "Porque sin mí no podéis hacer nada" [67]. Así aparece Cristo

---

60. Jn. 17, 3.
61. Jn. 1, 12.
62. Jn. 18, 37b.
63. Sab. 7, 23-26.
64. Jn. 6, 37-40.
65. Jn. 6, 40.
66. Jn. 3, 21.
67. Jn. 15, 5; 4, 14.

como el "camino" necesario para ir al Padre: "camino" de vitalidad, fe y obras.

El hecho de que el Evangelista sólo relate en esta triple sentencia —"camino, verdad y vida"— el comentario de Cristo a su sentencia de ser "camino", hace sospechar que, en la perspectiva literaria del Evangelista, las sentencias de "verdad" y "vida", vienen a entroncarse, pleonástica o complementariamente, con el concepto y doctrina de Cristo "camino", como en la estructura de otra frase de san Juan [68]. El "camino" para el Padre es la doctrina de Cristo, que es la "verdad", y la vitalidad que él dispensa, que es la "vida".

Así, en un inciso, Cristo sintetiza lo que él es: no sólo "camino" para Dios, sino el que da la misma vida, no transitoriamente, sino en la forma habitual de Dios. Por eso, se presenta revocando así los poderes de *vida* de Yahweh. Este modo de conducirse, es lo que hacía decir a los Judíos que se conducía "haciéndose igual a Dios" [69].

c) *El conocimiento recíproco del Padre y del Hijo.*

Esta sección, en la que trata del conocimiento recíproco que ellos han de tener del Padre y del Hijo, se viene a entroncar, conceptualmente, con el v. 1, en el que destacó, por razón de la esperanza de ellos en su ausencia, la necesidad de "creer en él", como "creéis en Dios", que es el Padre. Por eso, si él va a la "casa de su Padre", a prepararles lugar, el pensamiento encadena, fácilmente, el manifestar, una vez más, quién sea el Padre, término al que Cristo "camino" conduce. Y lo que igualmente evoca el encadenamiento semita de la última frase, al decir que: "nadie viene al Padre sino por mí". El inciso de un apóstol dará lugar a una mayor amplificación del pensamiento.

> **7. Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto. 8. Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre y nos basta. 9. Jesús le dijo: Felipe, ¿tánto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto**

---

68. Jn. 11, 25.
69. Jn. 5, 18.

a mí ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? 10. ¿No crees que yo estoy en el Padre, y el Padre en mí?; las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. 11. Creedme que yo estoy en el Padre, y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras.

"Si me habéis conocido a mí, también conoceréis al Padre". Esta frase presenta algunas variantes, pero la lectura aceptada aquí es probablemente la más comúnmente seguida por los exégetas [70].

La forma "Si *[ei]* me habéis conocido", no es en realidad condicional; tiene el sentido de "puesto que", como se ve por todo el contexto. Por eso, porque lo han "conocido", es por lo que "conocerán también" al Padre en plenitud en el futuro. ¿A qué "conocimiento" se refiere este haber conocido a Cristo? Es el haber conocido el mensaje fundamental que Cristo trae: el ser el Hijo de Dios; el tema del evangelio de san Juan [71]. Es "conocer" en él, a través de su humanidad, la divinidad que hay en él: el ser el verdadero Hijo de Dios. Pero no sólo se les da la garantía de una plenitud de conocimiento futuro del Padre, sino que también se les resalta el conocimiento que, aunque de fe, ya tienen de él ahora. Pues ya "desde ahora" lo "conocen" y lo "han visto". Manifiestamente este "desde ahora" no se refiere al momento presente en el que Cristo se halla, sino al período de su enseñanza reveladora del misterio del Padre, puesto que ya de antes conocían el misterio del Padre y del Hijo, como se ve tanto por san Juan como por varios pasajes de los Sinópticos. "Conocen", pues, al Padre, y lo "han visto". ¿En qué sentido se han de interpretar estas expresiones?

Los Apóstoles "conocen "al Padre a través de las enseñanzas que Cristo les dio de él, y lo "han visto" al ver al Hijo: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre" (v. 9b). La fe en el Hijo lleva aneja, en su mismo concepto, la fe en el Padre; en la generación y filiación; y en la comunicación de la naturaleza divina.

---

70. Sobre las diversas variantes, cf. MERK, *N. T. graece et latine* (1938) ap. crit. a Jn. 14, 7.

71. Jn. 20, 31; 1, 1-18.

En este momento el Evangelista resalta la intervención del apóstol Felipe. Como los otros apóstoles, antes de Pentecostés, acusa una comprensión muy rudimentaria de las altas revelaciones que les hace Cristo. Puesto que ya "conocen" al Padre por fe, y Cristo les promete que en el futuro le "conocerán" como es, Felipe interrumpe el diálogo para pedirle, lleno de ansia, que se acelere ese futuro, y les "muestre" [ahora] al Padre. Felipe piensa que, puesto que ha asistido a tantos milagros de Cristo, que éste haga que el Padre, término de su enseñanza, se les muestre ahora en una teofanía, al modo de las que se relatan en los libros del A. T. [72]. Así, frente al puro conocimiento de fe del Padre, podrían gozar también de su vista, al modo cómo pensaban que Moisés [73] o Isaías [74], habían gozado un día de la "vista" de Dios. Y nada más necesitarían. Se habrían "saciado con su vista" y reconfortado para los días de la ausencia de Cristo.

La respuesta de Cristo lleva un tinte de pequeña queja. A los tres años de convivir los Apóstoles con él, de escuchar su doctrina, y de verla rubricada con milagros, aún no lo han conocido con aquella penetración que haría innecesaria esta pregunta. La fe en el Hijo lleva aneja en su concepto la fe en el Padre. Por eso, el que por fe "me ha visto a mí, ha visto al Padre" [75]. El que ha visto por fe a Cristo, como el Hijo de Dios, ve en él, de alguna manera, al Padre, Dios, que engendra al Hijo, y le comunica su naturaleza divina. Por eso, en el Hijo se ve al Padre, y en ellos la común e indivisible divinidad. "¿No creéis que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?". Este "estar" el Padre en el Hijo y viceversa, no es una simple presencia de uno en otro, como Dios está en la criatura, sino que es la presencia por unión vital e inmanencia de uno en otro, lo que la Teología llama "perijóresis" o "circuminsessio", por razón de la persona divina de Cristo. Así dice él mismo: "Yo y el Padre somos una sola cosa... El Padre está en mí, y yo en el Padre" [76]. La *teofanía* que Felipe pide encuentra su respuesta en la *epifanía* que Cristo en sí mismo muestra. Epifanía que es de fe —"creéis"—, pero no menos

72. Ex. 33, 18; Is. cap. 6; etc.
73. Ex. 24, 9-11; 33, 18 ss.; 34, 5 ss.; 40, 34 ss.
74. Is. 6, 1.
75. Jn. 12, 45.
76. Jn. 10, 30-38.

real que la que Felipe pedía sensiblemente; por el contrario, ésta no podría ser más que un "símbolo", y la que Cristo ofrece, en la fe de su persona es la misma realidad y verdad que Felipe pedía.

Y a esto, como confirmación, Cristo alega dos razones: Una son las "palabras", es decir, que las enseñanzas que él les hace, no las habla "de sí mismo"; son el mensaje del Padre. Tema que Cristo reiteradamente les ha expuesto [77]. Es la clara conciencia que Cristo tiene de sí mismo y de la doctrina que su Padre le confió [78]. La otra razón que alega son sus obras, sus milagros. "A lo menos creedlo por las obras...", pues "el Padre que mora en mí, hace sus obras". Es otro de los temas que, como referencia apologética, ha hecho Cristo frecuentemente [79]. Era un argumento contundente para ellos; incluso había cambiado a grupos de fariseos [80].

d) *Frutos de la fe en Cristo "ausente".*

La sección siguiente muestra, agrupados, una serie de frutos que los Apóstoles obtendrán por la fe y amor en Cristo ausente. Precisamente están formulados bajo la introducción de: "el que cree en mí" o de si "me amáis". La introducción del repetido: "En verdad, en verdad os digo", característico del evangelio de san Juan, no introduce un tema fundamentalmente distinto, sino una variación o modificación en el tema general.

> **12. En verdad, en verdad os digo que el que cree en mí, ése hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas, porque yo voy al Padre; 13. y lo que pidiéreis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; 14. si me pidiéreis alguna cosa en mi nombre, yo la haré. 15. Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; 16. y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre, 17. el Espíritu de Verdad, que el mun-**

77. Jn. 5, 30; 7, 16; 8, 26; 12, 49-50.
78. Jn. 8, 14.
79. Jn. 9, 16, 33; 10, 25, 38.
80. Jn. 3, 2; cf. 11, 42.

do no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros. 18. No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros. 19. Todavía un poco y el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. 20. En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros. 21. El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él.

22. Díjole Judas, no el Iscariote: Señor, ¿qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros y no al mundo? 23. Respondió Jesús y les dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada. 24. El que no me ama, no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado. 25. Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; 26. pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho.

Los frutos que obtendrán por la fe en Cristo ausente, y que aquí recoge el Evangelista, son los siguientes:

1) *Grandeza de obras* (v. 12b). La primera promesa que aquí hace Cristo al que "cree" en él es que "ése hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas, porque yo voy al Padre".

La evocación aquí de esta promesa de hacer "obras" aún mayores que las que Cristo hizo, es debido al modo semita de encadenamiento de palabras. El v. 11, inmediatamente anterior, remitía a las "obras" que el Padre hacía en Cristo, como garantía de su misión. Y ahora aquella palabra —modo semita— condiciona el desarrollo del tema siguiente.

Este anuncio que Cristo hace a los suyos es ya base de su optimismo. Por su ausencia no quedarán reducidos al fracaso, no se esterilizará su obra. Al contrario, su ausencia, obligada en los planes del Padre, es la garantía del poder que les concede a sus "obras". Las "obras" de Cristo no quedarán muertas; las harán ellos. Y hasta harán estas "obras" mayores que las que él hizo.

¿A qué "obras" se refiere aquí Cristo, y que los suyos harán incluso "mayores" que las que él hizo? Sería tan gratuíto limitarlas a los milagros, como excluir de ellas la posible realización de éstos. Aunque el encadenamiento semita de "obras" aquí se entronca con las "obras", milagros, del v. 11, el encadenamiento verbal no exige un idéntico encadenamiento conceptual. Y como aquí esta promesa que se les hace, en la ausencia de Cristo, es para realizar su obra mesiánica, por lo mismo se les promete lo necesario para realizarla. Precisamente en san Juan se encuentra un lugar paralelo que interpreta exactamente este concepto. Dice Cristo: "Tengo un testimonio mayor que el de Juan [el Bautista], porque las *obras* que mi Padre *me dio a hacer*, esas obras que yo hago, dan testimonio en favor mío de que el Padre me ha enviado [81]. Aquí, estas "obras" que le dio el Padre que realice, están afectadas por un verbo, que no solamente significa cumplir, sino: llevar a término, acabar [82]. Es toda su obra mesiánica, su enseñanza, su mensaje, y del cual los milagros son signos [83].

Por eso, aquí en este contexto del capítulo 14, estas "obras mayores" que las de Cristo, que harán los suyos, son la obra de expansión mesiánica, que ellos habrán de realizar, sin excluir el que las puedan acompañar como "signo" los milagros, y que será una obra "mayor" que la de Cristo, por razón de la *universalidad* adonde llevarán la Buena Nueva. Cristo tenía, en el plan del Padre, limitado su ministerio a los judíos de Palestina [84], mientras que los Apóstoles habrán de llevar el mensaje mesiánico desde "Jerusalén, a Judea, Samaria, y hasta los extremos de la tierra" [85]. Solamente en la edad apostólica, el Evangelio recorrió Palestina, Asia Menor, Grecia, Roma, y otros lugares no registrados en el N. T.

San Agustín da esta misma interpretación: "¿A qué obras se refería sino a las palabras que hablaba?... Con la predicación de los discípulos creyeron, no unos pocos, como eran ellos, sino pueblos enteros. Y éstas son, sin duda, obras mayores" [86].

Pero toda esta obra de extensión del Reino, que ellos van

---

81. Jn. 5, 36.
82. Jn. 4, 34; 17, 4.
83. Jn. 5, 36.
84. Mt. 15, 24.
85. Hc. 1, 8.
86. S. AUG., *In evan. Ioann. tract.*; Tract. LXXI, 3; ML 35, 1822.

a realizar, no es algo al margen de Cristo. Es, por efecto de "ir él al Padre". Es él quién, por medio de ellos, va a continuar su obra. Y ellos no podrán realizarla si no es por efecto de "creer" en él (v. 12), y de la oración que se le dirija, como dirá a continuación, en otro aspecto de estos frutos que obtendrán de su ausencia: "Lo que pidiéreis en mi nombre, *eso haré*, para que el Padre sea glorificado *en el Hijo* (v. 13). Y en los discursos del Cenáculo les dice: "Sin mí no podéis hacer nada" [87].

Así, la fe viviente y confiada en Cristo les permitirá realizar la gran obra de la evangelización del mundo: serle "testigos" desde Jerusalén hasta los confines de la Tierra.

2) *El efecto de su oración dirigida a Cristo y al Padre* (v. 13, 14). La segunda promesa que les hace Cristo es que "lo que pidiéreis en mi nombre, eso haré". Y lo va a realizar con una finalidad: que "el Padre sea glorificado en el Hijo", la finalidad del misterio y de la obra de la encarnación del Verbo. Es decir, siendo toda la obra de los suyos *efecto* del mérito y poder de Cristo, en todas esas obras que ellos realicen se verán vinculados a este mérito y poder de Cristo. Con lo que en él, en su dispensación y obra, es "glorificado" el Padre, finalidad única del Verbo encarnado.

Después de la promesa que les hace en el v. anterior: la grandeza de las obras que harán, les enseña en éste el *modo* normal de realizar aquéllas: la oración. Y ésta se presenta dirigida al Padre y a él. El texto dice así:

v. 13a "y lo que pidiéreis [al Padre] en mi nombre,
b eso haré...;
v. 14a si *me* pidiereis alguna cosa en mi nombre,
b yo lo haré".

En el v. 13a, la Vulgata-Clementina añade que el término de la oración es el Padre. Falta en el texto griego; pero el sentido es éste.

En el v. 14a, algunos códices muy importantes, A D, etc., omiten el "a mí" después del verbo "pedir". Acaso fuese debida su omisión a lo que pudiera ser extrañeza de pedir algo a uno en su nombre. Pero es lectura que generalmente se

87. Jn. 15, 5.

acepta como genuína [88]. Omitida, la frase sería una vulgar repetición del v. anterior. Aparte que el enfático "*yo* lo haré", respondiendo al "a mí", y que son los dos elementos nuevos del versículo, viene a corroborar la genuinidad de esta lectura. Es verdad que el v. 13 tiene sus paralelos en el mismo san Juan [89], pero la falta de paralelo no es, evidentemente, motivo de exclusión de genuinidad. En cambio, construcciones análogas se encuentran en el A. T., al orar a Yahweh "por el honor de tu nombre" [90]. Pero si no tiene paralelo literario, tiene el paralelo conceptual en el evangelio de san Juan: el Verbo encarnado. Tanto que, en ocasiones, los Judíos querían matarle, porque "se hacía igual a Dios" [91]. Pues el que era Dios, y al que reconocían que se presentaba como tal, podía igualmente presentarse diciendo que le dirigiesen la petición a sí mismo, como se la dirigían a Dios Padre. Sin duda que, admitida esta lectura, se insinúa la divinidad de Cristo. Pues si la frase pudiera interpretarse de una inquebrantable unión de voluntades que, aunque no dicho literariamente en el texto, habría que suponer implícito en el mismo: la del Padre, y la humana, de Cristo, en la concesión a las peticiones; el que dijo que "yo y el Padre somos una sola cosa" [92], en cuya expresión se apunta el misterio de unión divina [93], y por cuya expresión los judíos que la oyen le acusan de blasfemia [94], exige ser interpretada en esta misma línea de divinidad. En cambio, en el v. 13 en el "eso haré", de lo que se le pida al Padre en nombre de Cristo, se acusa preferentemente la unión de la voluntad humana de Cristo, con la divina de su Padre. El Padre es el que se destaca en esta petición del v. 13 como el dispensador primero de lo que Cristo va a conceder, ya que es al Padre al que finalmente se le ruega. Y así se ve también la diversificación y progreso conceptual en estos dos versículos.

Ni es ello otra cosa, que decirles que hagan, en un momento ya de plenitud teológica, lo que en vida tantas veces

---

88. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn. 14, 14; MERK, *N. T. graece et latine* (1938) ap. crit. id.
89. Jn. 15, 16; 16, 24, 25.
90. Sal. 79, 9; 25, 11; 31, 4.
91. Jn. 5, 18.
92. Jn. 10, 30.
93. Jn. 17, 11, 12.
94. Jn. 10, 33.

hicieron, y que los Sinópticos relatan. Tal es la escena, v. gr. de la tempestad en el lago, cuando, volviéndose a él, le dijeron —oraron— "Señor, sálvanos, que perecemos" [95]. Y él, con su autoridad propia de Hijo de Dios, en su nombre, realizó el milagro, oyó su oración [96].

¿Qué significa pedir "en mi nombre", es decir, en el nombre de Cristo? Es bien conocido cómo en los semitas "nombre" está por persona. Por tanto, la frase podría formularse así: "Pedir en la *persona* de Cristo". Pero la expresión podría tener varias interpretaciones posibles. Que se pida:

a) Alegando, ante el Padre, su recuerdo, sus virtudes, su dignidad, su "nombre", que aquí *es el ser el Hijo de Dios* [97].

b) Que él sea el *intercesor* ante el Padre, conforme a lo que le decía Marta, la hermana de Lázaro: "Sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo otorgará" [98].

c) Con su *poder* o *autoridad*. Así Pedro cura a un paralítico: "En nombre de Jesucristo Nazareno, anda"..., añadiendo: "¿Qué nos miráis a nosotros [Pedro y Juan], como si por nuestro *propio poder*... hubiéramos hecho andar a éste?" [99]. Y al preguntarles "con qué *poder* o en nombre de quién" han hecho ésto, responden que "en nombre de Jesucristo" [100].

d) *Unidos* a él, personalmente vinculados a él, a su sabia divina —gracia—, ya que "sin mi no podéis hacer nada" [101]. Así movidos por la gracia nada se pedirá al margen de sus deseos. El mismo san Juan dice en su primera epístola: "Y la confianza que tenemos en él es que, si le pedimos alguna cosa *conforme con su voluntad, él nos oye*" [102].

e) Como representantes suyos y *encargados de continuar su obra*; obra a la que se alude en el v. anterior, en estas "obras mayores" que habrán de realizar [103].

Aunque varios de estos aspectos se encuentran incluídos unos en el concepto mismo que se acepte, su sentido aquí se ha de valorar teniendo en cuenta el sentido inmediato.

---

95. Mt. 8, 25.
96. Mt. 8, 23-27; par.
97. Jn. 16, 23-24.
98. Jn. 11, 12.
99. Hc. 3. 6-12.
100. Hc. 4, 7. 10; cf. Hc. 16, 18 (cf. I Cor. 5, 4).
101. Jn. 15, 5.
102. I Jn. 5, 14; 3, 22.
103. Jn. 15, 16.

El contexto inmediato (v. 12) se refiere a los Apóstoles que, unidos a él, realizarán, en su ausencia, su obra: esas "obras mayores" que la evangelización de sola Palestina a la que él se limitó. Todo el contexto además (v. 12-17) hace ver que las promesas y frutos que Cristo promete, se los concede en orden a la realización de su obra. Por eso, parece que, por contexto, el sentido de la frase: "en mi nombre", se refiere aquí a los discípulos que, unidos a él por la fe y el amor, piden en cuanto continuadores de su obra; lo que se entronca íntimamente con el concepto de su poder o autoridad (cf. apartado c).

Esta interpretación *apostólica* de la oración aquí "en nombre de Cristo" explica bien la forma rotunda y totalitaria con que se hace la promesa de que será oída, tanto por parte del Padre como por parte de él, toda oración que dirijan los Apóstoles. Lo que pidan al Padre, eso "lo hará él", para que "el Padre sea glorificado en el Hijo". Esta respuesta de Cristo a la oración de los Apóstoles tiene por fin que su Padre sea glorificado en el Hijo; en su obra. Se supone, por tanto, que ellos piden aquí el continuar su obra; o que él la continúe a través de ellos. Lo que es "glorificar" al Padre en el Hijo.

Si esta forma rotunda y totalitaria con que se promete escuchar toda oración que se le dirija, se pudiera, hipotéticamente, pensar para solucionarla en los modos orientales que gustan de totalizar las expresiones, como se ve en otros pasajes neotestamentarios a propósito de la oración [104], no cabe duda que interpretada en el sentido hecho, la expresión totalitaria queda perfectamente encuadrada en un sentido de exactitud.

"Jesús tiene aquí en vista la oración que está en relación con el ministerio apostólico. Es, por tanto, una súplica en la que el apóstol olvida todo interés egoísta para no pensar más que en el bien de la Iglesia. Se puede decir de esta oración que ella es pura participación de la oración de Cristo, totalmente penetrada de su espíritu, sin mezcla de egoísmo natural. En la medida en que nos aproximemos a este ideal, nuestra oración será libre, generosa, asegurada. Cristo, al animarnos de su Espíritu, nos hace pensar y querer como él, el objeto profundo de nuestra oración será la extensión del Reino de Dios en nosotros: "Padre, santificado sea tu nombre, venga a nos-

104. Mt. 7, 7-11; 21, 22; Mc. 11, 23, 24; Lc. 11, 9-13.

otros tu Reino" [105]. Todos los bienes particulares serán pedidos en la medida en que ellos sirvan a procurar este fin. Identificando así nuestros intereses con los de Nuestro Señor, nuestra plegaria será infaliblemente acepta al Padre, puesto que él oye siempre a su Hijo bien amado [106] en quien ha puesto sus complacencias, y por quien quiere ser glorificado" [107].

Es en esta perspectiva, en la que siempre será oída, por el Padre y por Cristo, la oración de su apóstol.

3) *Promesa de una triple "venida"* (v. 15-26).

Esta sección última de promesas está estructurada a tipo, un poco amplio, de la "inclusio semitica". De ahí la réplica, amplificada y matizada, de algunos pensamientos. Teniendo esto en cuenta, la exposición se hará por agrupación de estas ideas, en lugar de seguir un comentario paralelístico al desarrollo literario.

> **15. Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; 16. y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre, 17. el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros. 18. No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros. 19. Todavía un poco y el mundo no me verá; pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. 20. En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros. 21. El que recibe mis preceptos y los guarda ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él.**
>
> **22. Díjole Judas, no el Iscariote: Señor, ¿qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros y no al mundo? 23. Respondió Jesús y les dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada. 24. El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que**

105. Mt. 6, 9, 10.
106. Jn. 11, 42.
107. HUBY, *Le discours de Jesús après la Cène* (1942) pp. 51-52.

oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado. 25. Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; 26. pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho.

El v. 15 aparece como una condición y una introducción al resto de esta perícopa. "Si me amáis, guardaréis mis mandamientos" (cf. v. 21). Todas las restantes enseñanzas que aquí va a hacer Cristo suponen el amor de los suyos a él. Este amor supone que él es el intermediario y el "camino" para que puedan recibir a él mismo, al Padre y al Paráclito.

Pero también es interesante destacar aquí, cómo Cristo se presenta como legislador de una sociedad religiosa, exigiendo obediencia a sus "mandamientos", lo que es prueba de amor auténtico, como más explícitamente se dice en la I Epístola de san Juan [108]. Pero en esta legislación, exige la obediencia a "*mis* mandamientos", mandamiento aquí de amor que es "antiguo", porque está en la legislación de Dios en el A. T., pero que también es "nuevo", tal como lo presenta y exige Cristo [109], y que lo presenta en un plano igual de legislación a como lo hace Dios [110]. Que es todo lo que exige el contexto del evangelio de san Juan, y, en concreto, el contexto de este mismo capítulo (v. 7-11), y de esta misma sección (v. 20). Es lo mismo que se vuelve a repetir en el v. 21: "El que recibe *mis* preceptos y los guarda, ése es el que me ama; [y] el que me ama será amado de mi Padre, y yo le amaré". Los preceptos de Cristo son los preceptos del Padre. Son los mismos de los dos. Frecuentemente en el evangelio de san Juan él dice: "Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado" [111].

Esta condición del "amor" para las promesas siguientes va hecha directamente a los Apóstoles presentes: "si vosotros me amáis", pero la proyección doctrinal tiene una portada universal, según la opinión más probable, como se verá luego.

---

108. I Jn. 2, 3-5; 5, 2.
109. I Jn. 2, 7, 8.
110. Deut. 6, 5. 6; 11, 1; Sal. 119, 4; etc.
111. Jn. 7, 16; etc.; 14, 10b.

a) *Promesa del Paráclito* (v. 16. 17. 26).

Una de las promesas que Cristo hace a los suyos para su ausencia es que, por su "oración" al Padre, hará que éste les envíe el Paráclito "en su nombre", que no es sólo en su representación, o con su autoridad, sino en íntima comunicación vital y docente con él [112]. La ida de Cristo al Padre es condición para que venga el Espíritu Santo [113]. Pero aquí se presenta además como efecto de la "oración" de Cristo. Como también, dirá luego, que es "enviado", no solamente por el Padre (v. 16. 26), sino por el mismo Cristo [114].

Este Paráclito *[Parákletos]* que el Padre va a enviar, es el Espíritu Santo (v. 26). Pero, ¿cuál es el significado preciso aquí de este Paráclito?

Esta palabra, aplicada al Espíritu Santo, sólo sale en el Nuevo Testamento en san Juan, en el evangelio [115], y en su primera epístola [116]. El sentido puede ser múltiple conforme a su etimología. En la primera epístola de san Juan tiene el significado específico de Abogado, que es el sentido en que se utiliza en la literatura rabínica junto con el de intercesor, helenizando la misma palabra griega [117]. Pero en otros pasajes puede tener otros sentidos y matices distintos [118]. Por eso se conserva aquí la misma transcripción del término griego.

Teniendo en cuenta la variedad de matices que esta palabra puede tener, dos elementos permiten precisarla en este contexto.

Uno es que esta donación del Espíritu se presenta por Cristo logrando del Padre que les dé *"otro Paráclito"*. Este "otro" Paráclito es por relación a Cristo, en cuya ausencia le va a suplir. Cristo es un Paráclito. El Espíritu que se les va

---

112. Jn. 16, 13-15.
113. Jn. 16, 7.
114. Jn. 16. 7.
115. Jn. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7.
116. I Jn. 2, 1.
117. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 29, 1804, 179, 1021.
118. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch... zu N. T.* (1937) col. 1030-1031; M. F. FERRONAD, *Le Paraclet défenseur du Christ*, en *Rev. Sc. Phil. Théol.* (1949) 361-398; P. DELLA M. DI DIO, *Lo Spirito Santo nel cuarto Vangelo*, en *Ephem. Carm.* (1956) 401-527; NUSGER, *Dicta Christi de Paracleto* (1938); HAES, *Doctrina S. Ioannis de Spiritu Sancto*, en *Collect. Mechliniensia* (1959) 521-526.

a dar es "*otro*" Paráclito. Esta afirmación es de una importancia dogmática excepcional. Porque si el Espíritu es "otro Paráclito", puesto que Cristo es una *persona divina*, el Paráclito es también una *persona divina*. Y, puesto que va a sustituir a Cristo en su ausencia, hará para ellos el *oficio* que Cristo hacía. Esto en general, porque el contexto permitirá precisar a cuál de los oficios que Cristo tuvo con sus discípulos, se refiere aquí.

Y éste permite precisarlo bien el paralelo v. 26. Cristo dice aquí:

v. 15 "Os he dicho estas cosas mientras permanezco con vosotros;
v. 26 pero el Espíritu Santo...,
ése os *enseñará* todas las cosas
y *traerá a la memoria* a vosotros
toda las cosas que os dije".

La misión aquí del Paráclito es de tipo *docente*: "enseñar" y "traerles" a la memoria, por una sugerencia interna, preferentemente, al menos, sino exclusiva, la enseñanza de Cristo [119]. Pero no de una manera totalmente independiente de él, sino en estrecha unión con él mismo, como dirá luego [120]. Y como el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo [121], y Cristo es "la Verdad" [122], es por lo que, en este contexto, el Espíritu Santo es "el Espíritu de verdad" (v. 17). Asimismo lo es por la oposición que establece con el "mundo". Este no puede recibir este Espíritu de verdad, "porque no le ve ni le conoce" (v. 17). ¿Por qué? Porque el "mundo" está sumido en tinieblas y mentira [123], y culpablemente cierra los ojos a la luz, y es hostil a la verdad.

En contraposición al "mundo", en el sentido peyorativo que tan frecuentemente tiene este término en san Juan [124], ellos lo recibirán. A la oración de Cristo, el Padre:

"se lo dará a ellos,
para que esté con ellos,
para siempre".

---

119. Jn. 16, 13-14.
120. Jn. 16, 13-15.
121. Jn. 16, 13-14.
122. Jn. 16, 4.
123. Jn. 3, 19; 8, 44 ss.
124. Jn. 1, 10; 7, 7; etc.

Este versículo presenta esta recepción del Espíritu por los Apóstoles en un futuro. ¿A qué se refiere? ¿A Pentecostés?

Pero en orden a la interpretación precisa de esta referencia se presenta la dificultad del versículo siguiente, que presenta una doble lectura. Dice así, refiriéndose a esta "recepción" del Espíritu de Verdad que el mundo no puede recibir:

> "Vosotros le *conocéis*
> porque *permanece* en vosotros
> *y está* en vosotros".

Supuesta esta lectura en presente, generalmente admitida, resulta que el Espíritu que antes se prometía para un futuro a los Apóstoles, ahora se dice que lo "conocen" y "permanece" y "está" en ellos.

Sin embargo, otras muchas y graves lecturas de los códices presentan igualmente esta lectura en *futuro*: porque "permanecerá" y "estará" con ellos [125].

No deja de extrañar esta contraposición de la recepción del Espíritu en el futuro (v. 16) y su continuación literaria de la recepción o posesión del mismo, ya tenido por ellos (v. 17).

San Agustín se plantea, a este propósito, el siguiente problema: "¿Cómo hemos de amar para recibirlo, si no podemos amar sin tenerlo?" [126]. La posición de san Agustín está basada en la primera lectura, que pone esta enseñanza de Cristo en *presentes*. Pero, aunque se admitiese críticamente esta lectura, no parece pueda suponerse una divergencia conceptual con el versículo anterior (v. 16), en que la donación del Espíritu Santo es *futura*, pues será efecto de la oración futura de Cristo —"rogaré al Padre"—, y el Padre les "dará" el Paráclito para que esté con ellos. Por eso, aún admitida la lectura del v. 17 en presente, estos presentes no tienen valor de tales, sino como es ordinario en san Juan, han de tener el valor de "futuros inminentes o próximos".

"Los dos verbos *permanece* y *está*, que hemos traducido a la letra por presente, según la lección que parece más probable, en realidad se refieren al futuro, dado que se trata de una donación del Espíritu Santo no efectuada todavía. En la interpretación del uso de los tiempos, fuertemente aramai-

---

125. MERK, *N. T. graece et latine* (1938) ap. crit. a Jn. 14, 17.
126. S. AUG., *In evang. Ioann. tract.*; Tract. LXXIV, 1.

zante en san Juan, hay que proceder con extremada cautela. Muchas veces el tiempo presente indica simple coexistencia respecto de un hecho futuro, con el cual se relaciona" [127].

Así situado el tema, cabe preguntarse a qué se refiere esta donación del Espíritu Santo. Este futuro en que se promete; este tema de la donación del Espíritu Santo tan marcado en san Juan, hasta decir de él, a propósito de una enseñanza de Cristo, que "el Espíritu aún no había sido dado, porque Jesús no había sido glorificado" [128]; lo mismo que por la misión *doctrinal* con que aquí aparece; y por su paralelo con otros pasajes de este mismo discurso de la Cena [129], esta promesa se refiere a la donación *oficial* del Espíritu Santo en Pentecostés, pero prolongada, indefinidamente, en la Iglesia y en las almas de los que lo reciben.

Esta acción del Espíritu será "en ellos", y "permanecerá" en ellos de un modo íntimo, profundo, misterioso, tal es el aspecto con que san Juan lo considera, más que referirse a ciertos fenómenos carismáticos [130], varios de ellos de tipo más espectacular y transitorio.

El v. 26 en el que se complementa en este capítulo la obra de la donación del Espíritu Santo, es pasaje de extraordinaria importancia dogmática. Dice así:

v. 25 "Estas cosas os hablé a vosotros estando con vosotros.
v. 26a Pero el Paráclito, el Espíritu Santo,
b Que el Padre enviará en mi nombre,
c ése *os enseñará todas las cosas*
d y os *traerá a la memoria* todas las cosas,
e las cuales yo os dije".

La acción de esta donación del Espíritu Santo que aquí se presenta directamente a los Apóstoles, es para: "conocer" su presencia en ellos (v. 17), y para "conocer" las *enseñanzas* que él les va a hacer (v. 26).

Los hemistiquios c, d, son un caso de "paralelismo semita. En ellos se enseña que el Espíritu Santo les "traerá a la me-

---

127. Bover, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 58.
128. Jn. 7, 39.
129. Jn. 15, 26; 16, 5-15.
130. I Cor. cap. 14.

moria todas las cosas que él les dijo". En efecto, en el mismo san Juan se citan casos de cosas que, cuando Cristo las hizo o dijo, ellos no habían caído en la cuenta del intento que tenían [131]. El que el Espíritu se las "revoque" ahora, es para que las "comprendan", como él mismo dice en los pasajes citados. E incluso el Evangelista para decir que entonces, después de resucitado, lo comprendieron, usa, por casi sinónimo, el que entonces lo "recordaron".

Pero ¿a qué se refiere la expresión "todas las cosas que os dije"? Pudiera tener una doble interpretación; ambas defendidas en el campo católico.

1) Desde la resurrección de Cristo hasta la Ascensión, Cristo se apareció diversas veces a los Apóstoles, "hablándoles del Reino de Dios" [132]. En este tiempo les hizo "revelaciones" tan importantes como, v. gr., testificarles su resurrección comiendo con ellos; mostrando las llagas a Tomás; concederles el poder de la remisión de los pecados [133]; y la colación del poder pontificio a Pedro [134].

Pero podría pensarse también en una acción reveladora del Espíritu a los Apóstoles, de verdades nuevas, para dejar constituído el tesoro objetivo de la verdad revelada, que quedó cerrado a la muerte del último apóstol [135].

En este caso, la promesa de la acción docente del Espíritu, no sería limitada a estas revelaciones complementarias y objetivamente nuevas, sino que Cristo, en sus palabras sobre esta acción del Espíritu, *sólo consideraría* la iluminación del Espíritu en orden a toda su obra pasada, a su período terreno y resucitado, anterior a la Ascensión, *prescindiendo* de toda esta otra acción de revelación objetivamente complementaria del Espíritu [136].

En esta posición se vería un fundamento más de la Tradición de la Iglesia, para verdades objetivamente nuevas.

Y los partidarios de esta posición citan unas palabras del Concilio Vaticano I [137], pero que, en realidad, lo mismo pueden interpretarse desde la otra posición.

---

131. Jn. 2, 22; 12, 16.
132. Hc. 1, 3.
133. Jn. 20, 22-23.
134. Jn. 21, 15-17.
135. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 2021.
136. Jn. 16, 12-13.
137. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 1787.

2) También cabe otra interpretación, según la cual la acción "reveladora" del Espíritu afectaría a toda y a sola la enseñanza que ya hizo Cristo a los Apóstoles *en su vida mortal*. Se respetaría aquí la misma fórmula evangélica, sin que ello suponga la menor *restricción* por parte de Cristo en la referencia que hace a la acción docente del Espíritu Santo.

Y esto consiste en valorar la enseñanza hecha por Cristo como objetivamente y fundamentalmente completa. Por lo que la acción del Espíritu sólo consiste en hacer penetrar el "sentido pleno" de toda la enseñanza reveladora de Cristo. Y a esto lleva lo que dice un lugar paralelo en estos discursos de la Cena. Cristo les dice a los Apóstoles: "Muchas cosas tengo que deciros, más no podéis llavarlas ahora; pero cuando viniese aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo... El me glorificará, porque *tomará de lo mío* y os lo dará a conocer" [138].

A esto se unen las palabras de Cristo en estos discursos de la Cena: "Todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer" [139]. Y esto era el mensaje salvador del Padre. Parece que una vez transmitido éste, la acción reveladora del Espíritu se refiere a la mayor penetración de este mensaje. La misma expresión usada en el capítulo 16 (v. 13) orienta más hacia esta posición: el Espíritu "os conducirá *[hodegései]* hacia la verdad completa". El término griego usado significa propiamente llevar por el camino: encaminar. El término sugiere preferentemente una mayor penetración de la enseñanza de Cristo, pues, en el contexto de ambos pasajes supone la verdad de Cristo, y que, mediante el Espíritu, se viene a la plenitud de ella. Si los dos hemistiquios de Jn. 14, 26 son "paralelos", y esta otra referencia a la acción del Paráclito en 16, 13. 14 es conceptualmente análoga, "paralela", entonces: o la acción del Paráclito se refiere a una mayor *penetración* de toda la revelación objetiva y fundamental hecha ya por Cristo, o se limita en la forma *precisiva* en que Cristo lo presenta sólo a su pasado, sin que por ello se hable *aquí* de una revelación objetiva y nueva hecha posteriormente a la enseñanza terrena de Cristo [140].

---

138. Jn. 16, 12-14.

139. Jn. 15, 15; 4, 25.

140. Cf. las observaciones interesantes a este propósito de Bover en *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) pp. 137-142.

Ni estas verdades serían inconexas con la doctrina revelada de Cristo, ni tendría el menor inconveniente con relación a la existencia de la Tradición. Ya que ésta trasmite en forma de enseñanzas más concretas y "artículos" esa mayor penetración que, de la enseñanza de Cristo, se hace por luz del Espíritu Santo.

¿A quién es hecha esta promesa? ¿A los Apóstoles solos, o también a la Iglesia?

Las palabras de Cristo se dirigen literariamente y directamente a los Apóstoles: explícitamente se está dirigiendo a ellos. Así se dice: "dará a *vosotros*"... "estará con *vosotros*", etc.

Tampoco podría argüirse a favor de la promesa a la Iglesia basándose en que les dice que el Paráclito "estará con vosotros *para siempre*", ya que la expresión griega traduce o responde al hebreo *'olam*, que lo mismo puede significar eternidad que un período indefinido. Así se dice *'ebed 'olam*, "siervo *eterno*", pero cuya *eternidad* sólo se refiere al tiempo en que viva el siervo. Por eso, este término, de suyo podría referirse al tiempo de la vida de los Apóstoles.

Sin embargo, hay dos elementos aquí que hacen ver que, si la promesa se dirige inmediatamente a los Apóstoles, ésta, como *promesa-doctrinal*, parece que se refiere a la Iglesia. Son los siguientes:

1) Si en varios pasajes la promesa de Cristo se dirige directamente a los Apóstoles, sin embargo, en otros aparece entrelazada la promesa con una perspectiva universal. Tal se ve, en este contexto, en la promesa que Cristo hace de su venida lo mismo que la del Padre. Se contrapone reiteradamente, al "vosotros"=Apóstoles (v. 15-17. 26), el "Si alguno"... v. gr., recibe mis preceptos, o "el que me ama" (v. 21. 23. 24). Y a este sujeto indefinido, es al que le promete el amor suyo y el de su Padre, lo mismo que el "manifestarse" a él, y el que en él "moren".

Encuadradas estas promesas en medio del contexto en el que antes y después se habla del Paráclito (*inclusio semítica*), parece que, aunque literaria y directamente, se dirijan a los Apóstoles, la promesa-doctrinal tiene la perspectiva universal de la Iglesia. Al menos en la comprensión e intención del Evangelista al situarlas aquí, en esta perspectiva literaria, si es que ellas pudieran pertenecer a otro contexto histórico.

Hay un argumento "a pari" con las palabras que san Lucas

refiere después de la consagración eucarística: "Haced ésto en memoria mía" [141]. En el contexto las palabras se refieren, literaria y directamente, a los Apóstoles presentes, y, sin embargo, estas palabras tenían un "sentido pleno" y una proyección universal, como definió de fe sobre ellas el Concilio de Trento, ya que con ellas Cristo "ordenó" sacerdotes a los Apóstoles, y *preceptuó* que ellos y sus sucesores ofreciesen el Sacrificio Eucarístico [142].

2) A esto mismo conduce la contraposición que, en el mismo contexto del Paráclito, establece Cristo entre los Apóstoles y el "mundo", y entre los motivos por que aquéllos le pueden recibir y el "mundo" no. Es que éste, por su inmersión en las tinieblas, frente a la luz, "ni le ve ni le conoce". Por lo que parece concluírse que si el motivo de no recibirle o no prometérsele al "mundo" es la incompatibilidad con el Espíritu, en los que no tengan esta incompatibilidad, en concreto la Iglesia, a ellos alcanza también la promesa del Paráclito. Sería una promesa-doctrinal que, dados los interlocutores presentes, se dirige directamente a ellos, pero con una portada universal.

Y esto parece se *confirma* con la acción del Espíritu sobre tantas personas que no eran los Apóstoles, y que tuvieron en la primitiva Iglesia carismas y dones del Espíritu Santo [143], con lo que no podían menos de "conocer" que "permanecía con ellos" y que "estaba con ellos" [144], todo lo cual estaba en conformidad con esta promesa de Cristo.

"El contexto del capítulo XIV sugiere bastante claramente (esta última) oposición. En este capítulo de las promesas para el tiempo de la ausencia, el horizonte se extiende visiblemente más allá de los tiempos apostólicos. Por otra parte, nada hay en la función pedagógica del Espíritu tal como se encuentra descrito aquí, que parezca ser exclusivo de los Apóstoles. Limitado bastante estrictamente por las palabras *todo lo que yo os he dicho* a las enseñanzas del Salvador, parece que no consiste en comunicar verdades nuevas, sino en revocar, o ilumi-

---

141. Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24-25.
142. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 949.
143. Hc. 2, 1-4; 8, 15-18; 10, 44-47; 19, 6. 7; I Cor. cap. 12; Gal. 3, 2-5.
144. Jn. 14, 17.

nar las verdades ya propuestas por Cristo y a exponer progresivamente las riquezas ocultas en ellas" [145].

b) *Promesa de la venida del mismo Cristo* (v. 81-82).

No solamente promete Cristo que les enviará el Paráclito, sino que también les promete su misma "venida" y su "manifestación".

"No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros". ¿Cuándo? ¿En qué forma? Dentro de poco, el mundo, les dice, ya no le verá. Los Apóstoles, entonces, no supieron que aludía a su muerte [146]. Cristo va a la muerte, y desaparecerá visiblemente del mundo. Resucitado, sólo le verán aquellos "testigos que, de antemano, Dios había elegido" [147]. Pero, en contraposición al "mundo", les dice que: "vosotros me veréis", y porque "yo vivo, vosotros viviréis" (v. 19).

La *base* de todo esto es el amor de ellos, y de todos, pues aquí se presenta una universalidad conceptual universal, ya que no sólo se refiere a los Apóstoles, sino que también se refiere a todo el que le ame (v. 21. 23). La *autenticidad* de este amor a él son las obras (v. 21). No se trata solamente de oir sus "*preceptos*" o "recibirlos", es absolutamente necesario cumplirlos, "guardarlos". No hay posibilidad de fe sin obras (v. 23. 24). Tema que san Juan repite en el evangelio [148], lo mismo que con máxima insistencia en su primera epístola. Y la *garantía* que ofrece es que, al que así obre, será "amado de mi Padre" (v. 21).

Esto traerá como efecto un grupo de hechos que, literalmente, unos se dirigen directamente a los *Apóstoles*, y otros a los *creyentes* en general.

A los *Apóstoles* se les dice por Cristo:

"vendré a vosotros" (v. 18).
"me veréis" (v. 19a).
"viviréis" (v. 19b).
"Conoceréis que yo estoy en mi Padre,
y vosotros en mí,
y yo en vosotros" (v. 20).

---

145. BRAUN, *Evang. s. St. Jean* (1946) p. 431.
146. Jn. 16, 16-18 ss.
147. Hc. 10 41.
148. Jn. 3, 21.

A los *creyentes*, en general, se les promete:

"me manifestaré a él" (v. 21), a ellos.

¿El tema-promesa hecho a los Apóstoles es un tema distinto del segundo, cuya promesa se hace a los creyentes? ¿Son cosas distintas, y temas unidos aquí por simple yuxtaposición, basada en su semejanza conceptual —contexto lógico—?

No habría inconveniente, de principio, en la posibilidad de esta yuxtaposición, incluída aquí por razón de un contexto lógico. Y hasta parecería que esto fuese lo más lógico, valorado en función de la pregunta que hace a continuación el apóstol Judas, no el traidor, al querer saber por qué se va a manifestar a ellos —"a nosotros"— y no al "mundo" (v. 22). Sin embargo, la pertenencia de este versículo a otro contexto no es del todo evidente. Puede ser una forma sapiencial aún referida a ellos. "Esta expresión general está bien después de lo que acaba de decir. La finalidad de este versículo es más bien (que una repetición) indicar a qué condición se hará esta manifestación, igualmente que en el v. 15 la observancia de los mandamientos era una condición previa al envío del Paráclito. Más aún que en el v. 15 se tiene la impresión que este versículo es dirigido casi tanto a los discípulos del porvenir como a los que le escuchan entonces... Por lo menos hay que decir con san Agustín: "también nosotros aprendemos con ellos" [149].

En todo caso, el paralelismo conceptual es análogo. Esta "manifestación" suya que promete a los "creyentes" es equivalente al "conocimiento" que los Apóstoles tendrán de él: de su presencia en el Padre y en él, lo mismo que de su vinculación vital a él.

Siendo, en cualquier caso, los *temas conceptualmente análogos*, ¿a qué se refiere esta "venida" de Cristo, después de resucitado, a los suyos?

Ciertamente no se refiere a la Parusía. Es evidente que la perspectiva se refiere al tiempo de su "ausencia" corporal de ellos; al tiempo que le suple el "otro Paráclito". Por tanto, no a la Parusía que es el tiempo de la venida definitiva de Cristo y la reunión también definitiva de los fieles con él [150]. Además en la Parusía, la "manifestación " de Cristo Juez será

---

149. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 386.
150. I Tes. 4, 17-18.

universal; al menos será vista por todos los que entonces vivan [151].

Los autores la refieren a una de estas dos formas: o a las apariciones después de la resurrección, o exclusivamente a una "manifestación" del todo espiritual. Sin embargo, la solución parece ser la conjunción de estas dos posiciones.

Ciertamente el v. 21c, en su forma impersonalizada y sapiencial, incluye la promesa de la "manifestación" de Cristo en una perspectiva indefinida, que no puede limitarse a las solas "apariciones", tan reducidas en tiempo, en veces y en número de testigos, después de la resurrección. Si así fuese, no se lograría el intento de Cristo, al prometerles su venida: que no se queden "huérfanos". Tanto para los Apóstoles como para los creyentes, la promesa que Cristo les hace de *no horfandad* de él, exige su presencia, moralmente, indefinida en ellos.

El hecho de que esta promesa va a ser una "estancia" (v. 23) de Cristo en ellos, ¿excluye las apariciones, esporádicas, de él resucitado? Probablemente no. Todo debe de ir incluído en ello. La alusión que hace en el v. 19, cómo dentro de un poco el "mundo" ya no le verá más, porque va a la muerte [152], mientras que ellos le volverán a ver [153], parece que también deban incluírse estas apariciones entre las "manifestaciones" que Cristo les hará.

Es verdad, que el *modo* cómo los *Apóstoles y creyentes* verán y tendrán esta presencia de Cristo es, fundamentalmente, espiritual e íntima, como se ve por paralelo de la "venida", que es "manifestación" en el creyente, del Padre y de Cristo (v. 23). Pero la presencia sensible de Cristo resucitado es una manifestación de Cristo, resucitado y glorioso: de Cristo *espiritual*. Por eso, Lagrange ha escrito a este propósito: "Lo entendemos de la resurrección como punto de partida de una unión más estrecha entre Cristo resucitado y sus discípulos, y, en suma, de una venida íntima y mística" [154].

Los efectos o frutos de esta "venida" y "manifestación" de Cristo en el alma, se los presenta aquí en dos aspectos:

---

151. I Tes. 4, 15.
152. Jn. 7, 34; 8, 21.
153. Jn. 16, 16 ss.
154. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) pp. 384-385.

1) "Me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis". La vida que aquí se les promete a los Apóstoles, evidentemente no es la vida corporal, pues no han muerto, ni se habla en la perspectiva, directamente, escatológica. Es una vida espiritual. Y esta abundancia de vida espiritual que van a recibir, la van a recibir de la vida de Cristo. Aunque Cristo es, por su unión hipostática, la vida, como él mismo se definió a sí mismo [155], sin embargo, esta vida se va a comunicar torrencialmente después de su resurrección; él subirá al Cielo para enviar el Espíritu [156], y con él se manifestará su efusión abundante, que caracterizará los días mesiánicos, según Joel [157]. Ya desde las apariciones de la resurrección se ve la gran "vida" que empiezan a vivir los Apóstoles. La resurrección de Cristo marca el momento, moralmente torrencial, de dispensar la vida divina. Esa vida de la cual dice el Evangelista: "Estas cosas (del evangelio) fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis *vida* en su nombre" [158]. Es la vida que, en grados diversos, va a hacer en el creyente que "viva" la vida de la gracia: iluminaciones y vivencias, íntimas y sobrenaturales [159], que le harán vivir una vida nueva, y que se sienta un hombre nuevo en Cristo.

2) Pero un segundo fruto de esta "venida" de Cristo, es que "en aquel día, conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros" (v. 20). Será tema que recoge en sus epístolas [160]. El mensaje que Cristo trae al mundo es la doctrina que él es el Hijo de Dios. Gradualmente les fue enseñado todo este mensaje a los Apóstoles, pero que tan rudamente lo iban comprendiendo. Esto con todas sus consecuencias es lo que ellos "conocerán" sin la menor duda. Su fe bien la demostró luego la Historia.

Pero van a comprender también que "ellos están en él", es decir, "que sin mí nada podéis" [161]. Es la unión sobrenaturalmente vital a él, para ser y para crecer en la vida de la gracia. Van a comprender de una manera íntima, especulativa y tam-

---

155. Jn. 14, 6.
156. Jn. 16, 7.
157. Hc. 2, 16-18; Jn. 7, 37-39.
158. Jn. 20, 31.
159. Jn. 6, 44. 45.
160. I Jn. 4, 13.
161. Jn. 15, 5.

bién, aunque en grados diversos, van a experimentar esta dependencia vital de Cristo, el Hijo de Dios. Y así "vivirán" [162] de Cristo resucitado, de cuyo Verbo nace la vida divina que él dispensa.

La frase con que les dice que comprenderán todo esto es "en aquel día". La frase es clásica en los profetas para indicar las grandes intervenciones divinas [163]. Sin embargo, la palabra "día" empleada, como lo es igualmente en su uso semita y en los profetas, puede significar todo un *período*. Como aquí, que es el período comprendido entre Resurrección-Pentecostés y la Parusía. "Es un período de iluminación, de gracias íntimas, extraordinarias, que inaugura un nuevo período de conocimiento y sentimiento religiosos. En adelante los discípulos sabrán con una certeza infalible especulativa la unidad de todos los que tienen caridad en Cristo; y sentirán también, por un conocimiento experimental muy dulce, que Dios está en ellos por su gracia, e incluso, favor más raro, tendrán el sentimiento que Jesucristo vive en ellos" [164].

"Para la realización de esta promesa, es preciso pensar sobre todo en las gracias de luz que penetran en el alma, sea en la oración, sea incluso cuando se está menos atento a ello. Pero, ¿por qué no constatar que, en efecto, Cristo se manifiesta en la Iglesia a los creyentes, que son de verdad cristianos, como una fuente, un hogar, una fuerza motriz, operando por los sacramentos, dándose en la Eucaristía, imprimiendo impulso por la autoridad de los Pastores? Cuanto más se lo ama, más se lo reconoce distintamente en esta perpetua venida, siempre renovada. Es la misma promesa que se lee en san Mateo (28, 20): "Y he aquí que yo estoy con vosotros" [165].

c) *Promesa de la "venida" del Padre* (v. 22-23).

La exposición que Cristo está haciendo es comprendida, erróneamente, por el apóstol san Judas, no el traidor. La reiteración de intervenciones de algunos apóstoles, hace ver la necesidad de esta acción iluminadora del Paráclito, que se

---

162. Jn. 17, 3.
163. Is. 7. 18; Jer. 4, 9; etc.
164. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 386.
165. — *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 387.

promete. No piensa en que esa "venida" y "manifestación" de Cristo sea espiritual. Piensa en alguna realización suya, sorprendente, ante ellos, pero sin rebasar el aspecto sensible; seguramente a tipo de lo que pensaron en otra ocasión algunos de sus familiares [166]. Pero esta intervención errónea, va a dar lugar a que la doctrina de las epifanías trinitarias se complete. No solamente les "enviará" el Paráclito; no solamente "vendrá" Cristo; también "vendrá" el Padre. Poco antes el apóstol san Felipe le pedía a Cristo que les "mostrase al Padre" porque "esto nos basta" (v. 8. 9). Las palabras de Cristo, respondiendo a la intervención de san Judas (v. 23), dicen así:

"Si alguno me ama,
guardará mi palabra,
y mi Padre le amará,
y *vendremos* a él,
y *haremos* en él nuestra morada".

La respuesta de Cristo es una réplica indirecta a la pregunta de san Judas. ¿Por qué se manifiesta sólo a ellos y no al "mundo"? La razón es que el "mundo" no le ama, porque no "guarda" sus palabras. El motivo es, pues, la falta de fe y amor a él. "Había preguntado él por la manifestación de Cristo, y Cristo habló acerca del amor y de su mansión", dice san Agustín [167]. Pero advirtiendo que su "palabra" no es de él, sino del Padre, que le envió (v. 24).

Siendo él "una cosa" con el Padre [168], explica ahora que, en su "venida", no viene solo: viene el Padre con él. Y no sólo es un "venir" transitorio, sino que es para establecer en el creyente su "morada". La portada dogmática de esta enseñanza es transcendental. Sin embargo, Juan la supone también en sus epístolas [169].

La promesa de esta "venida" del Padre y del Hijo se propone abiertamente a todos los creyentes que le "amen", y que demuestren este amor con el "cumplimiento" de su enseñanza, de su "palabra". Pues literalmente no se limita a los Apóstoles, sino que se formula así: "*Si alguno* me ama".

---

166. Jn. 7, 3 ss.
167. *In evang. Ioann. tract.*; Tract. LXXVI, 1.
168. Jn. 10, 30.
169. I Jn. 3, 24b; 4, 15.

Admitido, teológicamente, que esta unión se realiza aquí por la fe y la caridad, no exige esto que primero se tenga la gracia, y que luego se exija un período de obras con las que se acredite la autenticidad de este amor, al término del cual se realizase esta "venida" del Padre y del Hijo. Es una fórmula sin estas precisiones, y con la cual se quiere expresar la autenticidad del amor a Cristo, sin el que no hay esta "venida" al creyente.

Esta "venida" no es una simple visita transitoria. Es una venida para establecer en el creyente su "morada". Es un residir, un estar el Padre y el Hijo permanentemente en el creyente.

Esta "venida", y esta *presencia* del Padre y el Hijo en el alma es nueva y distinta de la simple presencia que Dios tiene, como Creador, en todas las cosas. Ya que la contraposición se hace entre los hombres que aman o no aman a Cristo.

Igualmente esta "venida" no se refiere a nada de tipo carismático. Es la presencia *habitadora* de Dios en cualquier cristiano en caridad. Pues la vinculación a la que se hace esta promesa es solamente la autenticidad del amor a Cristo.

En todo esto, Cristo es el "camino" imprescindible para ir al Padre, o para que yendo así, "venga" el Padre al creyente. "Nadie puede venir al Padre sino por mí" [170].

Aunque aquí no se explicita que en esa misma "venida" del Padre y del Hijo, "viene" también el Espíritu Santo, es lo que está sugiriendo todo este capítulo, y lo que viene a decir implícitamente el lugar casi paralelo del capítulo 16.

En efecto, en el capítulo 14 se presenta la "venida" del Espíritu Santo, para que "permanezca" y "esté" en vosotros. Sobre todo si se admite la portada universal de esta promesa, la sugerencia es más fuerte. Porque en el que "ama" a Cristo (v. 15) va a "estar" y "permanecer" (v. 17) el Espíritu Santo, del que, por razón del contexto, se destaca su acción docente.

Es así, como, aunque no explícitamente dicho, está sugerida en el evangelio de san Juan la "venida" trinitaria al alma de los que amen sinceramente a Cristo. Esto es, lo que la Teología llama la "inhabitación de la Trinidad en el alma".

---

170. Jn. 14, 6.

e) *Palabras finales de despedida y aliento* (v. 27-31).

> **27. La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide. 28. Habéis oído lo que os dije: Me voy y vengo a vosotros. Si me amárais, os alegraríais, pues voy al Padre, porque el Padre es mayor que yo. 29. Os lo he dicho ahora antes que suceda para que cuando suceda creáis. 30. Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque viene el príncipe de este mundo, que en mí no tiene nada; 31. pero conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dió el Padre, así hago. Levantaos, vámonos de aquí.**

El final del capítulo está redactado a tipo de la inclusión semítica: recoge las palabras del comienzo: No deben de turbarse por su ausencia. No deben de temer, puesto que él les da y deja "su paz". La paz era el saludo ordinario de los Judíos [171]. Era el saludo que usó el mismo Cristo en su vida [172]. Pero aquí no les desea la paz con una fórmula usual, como con una sola fórmula de cortesía o de afecto. Destaca, para consolarlos, que les deja "su paz". La paz verdadera era una promesa mesiánica [173]. La paz y la turbación se oponen. Pero aquí es la paz de Cristo, un don suyo especial, el que les deja. La paz del "mundo" es paz externa, alejada de molestias y preocupaciones. Esta es paz íntima, honda, compatible, en el fondo del alma, con persecuciones por el nombre de Cristo [174], pero con el gozo de la seguridad del amor del Padre y de la "morada" del Cielo con Cristo [175].

¿A qué se refiere este don de la "paz" que Cristo dice aquí? El sentido hebreo de la paz no tiene el sentido estricto de que ella suele tenerse. Tiene un alcance mucho más amplio; incluye salud, bendición, beatitud, felicidad, tranquilidad, etc. [176]. Dada esta amplitud, y el deseo futuro que, nor-

---

171. Gen. 43, 23; I Sam. 1, 17; etc.
172. Mc. 5, 34; Lc. 8, 48; Jn. 20, 19; etc.
173. Ez. 37, 26; Is. 9, 6.
174. Jn. 15, 20.
175. Jn. 14. 1-4.
176. Th. VARGHA, en *Verb. Dom.* (1928) p. 371.

malmente, incluye en su deseo, no se ve imposibilidad, de principio, en que con esta paz de Cristo se aluda especialmente, para confortarlos en su ausencia, al triple don de la triple "venida" que les hizo: del Paráclito, de él mismo, y del Padre. Pues alega a continuación que "va" y "viene" de nuevo a ellos, por lo que deben alegrarse, ya que va al Padre, con toda la perspectiva que ésta tiene, de garantía suya y de triunfo para ellos. Esto debe de serles, no sólo motivo para alejar la tristeza y el temor, sino incluso motivo de que se "alegren" (v. 28). La razón que se alega para que no pueda identificarse esta paz con las promesas hechas, no es decisiva.

Se alega: la paz ya está dada; en cambio, las promesas son futuras [177]. Pero ¿ha de suponerse que con estas palabras Cristo les confiere, casi sacramentalmente, algún don? Les "deja" la doctrina del Padre, y les "da" la promesa de su triple "venida", con la seguridad de que va a prepararles la "morada" y que luego "vendrá" a "morar" en ellos y también a llevarles finalmente a la morada de su Padre [178]. Es además a lo que lleva la interpretación, por la "inclusión semítica", de esta frase en contigüidad con la sometida al procedimiento citado. No parece que, en este contexto, haya de exigirse otra cosa.

. No sólo no han de tener, por la ausencia de Cristo, temor ni turbación alguna, sino que han de "alegrarse". Y la razón que, para esto, alega es que él "va al Padre", el cual "es mayor que yo".

Con su ida al Padre, se cumple todo el plan que él trazó. Y todas las consecuencias a seguirse en Cristo hombre [179], y en la plena realización de su obra, que se comenzará en plenitud con la venida del Espíritu que él les enviará [180]. Es lo que, pleonásticamente acusa, al decir que el Padre "es mayor que yo".

Esta frase ha creado una dificultad ya clásica. ¿En qué sentido dice Cristo, el Hijo de Dios, que su Padre es "mayor" que él? Se proponen las siguientes soluciones:

1) Cristo hablaría sólo en cuanto *hombre*. Es la interpre-

---

177. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 392.
178. Jn. 14, 2-4. 28.
179. Jn. 17, 1. 5. 24.
180. Jn. 16, 7-15; 7, 37-39.

tación seguida entre los latinos desde el siglo IV. Pero esta exclusividad no parece que sea aquí el sentido de la frase. Era demasiado evidente que el *hombre* es inferior a Dios. Además la terminología de san Juan excluye esta interpretación de considerar en Cristo a sólo el hombre, prescindiendo del Verbo encarnado.

2) Para otros, Cristo se consideraría inferior al Padre hablando como Hijo natural de Dios. El Verbo en cuanto tal, siendo eterno y teniendo la misma naturaleza divina que el Padre, pero en cuanto la recibe de él, en cuanto es "engendrado", el Padre es superior a él, porque tiene razón de principio. Fue interpretación sostenida por varios escritores antes y después del siglo IV. Antes, sin precisar lo suficiente el sentido, y dando lugar a imprecisiones, que podían hacer pensar en el "subordinacionismo". Posteriormente al siglo IV, varios Padres griegos defienden esta interpretación, pero con justa precisión teológica.

Pero la principal objeción contra esta posición es: que no es éste el sentido en que habla san Juan. Para él, Cristo es el Verbo-encarnado, que en el evangelio de san Juan, confiesa abiertamente que es igual al Padre [181], lo cual no favorece la interpretación de que ahora proclame, en este sentido, su "inferioridad" con relación al mismo. Y también que esta solución no responde al contexto. Cristo, en éste, les da como razón para que se "alegren" en aquella hora de su ausencia, el que va al Padre, que es "mayor que él". Pero si esto se interpreta de la "superioridad" del Padre por ser principio de la comunicación de su naturaleza divina al Hijo, entonces los Apóstoles difícilmente podrían alegrarse, porque en aquel estadio cultural-religioso en que estaban, no habrían comprendido esta altísima razón.

3) Diversos Padres, en ocasiones, adoptan estas dos soluciones juntas. Hablaría a un tiempo como Verbo de Dios y como hombre.

Hasta se invoca para hacer ver la posibilidad de esto, "el misterio psicológico de la conciencia de Cristo" [182]. Es el problema del "yo" de Cristo. Pero no es la *posibilidad* de esta doble "inferioridad" de Cristo, la que él intenta manifestar en

---

181. Jn. 5, 17; 10, 30; 1, 1.
182. BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 79.

esta frase, sino saber si de *hecho* intenta manifestar esta duplicidad. Y esto siempre tiene en contra la razón que se alega para adoptar la interpretación siguiente.

4) La interpretación que parece estar más en consonancia con el contexto total del evangelio de san Juan, es la que valora esta frase de Cristo dicha por el *Verbo-encarnado*. No es sólo el Verbo ni el hombre, sino el *hombre Dios*. San Juan en el evangelio no disocia estas dos realidades. Para él Cristo es el Verbo-encarnado.

Y así el sentido de la frase es: que el Padre es mayor que él, no en cuanto recibe del Padre, por eterna generación, la naturaleza divina, sino en cuanto que siendo el Verbo encarnado, por la "communicatio idiomatum", se proclama, por razón de su naturaleza humana, inferior al Padre.

Es el sentido en que habla abiertamente en otros pasajes de san Juan [183]. Y comentando este pasaje decía san Agustín: "En cuanto aquello por lo cual el Hijo *no es igual* al Padre, *se iba* al Padre" [184]. O, como lo expresa san Cirilo de Alejandría: se trata del Verbo encarnado "en el estado de despojo voluntario" en que él se puso en la tierra [185].

La partida de Cristo, aunque es al Padre, es por medio de la cruz y la muerte. Por eso Cristo les previene anticipada y reiteradamente, que es hablarles apologéticamente [186]. No va a la cruz ciegamente. Va consciente de la obra que ello significa, y a la hora trazada por el Padre. Se lo avisa "para que cuando suceda creáis". La frase es elíptica, pero encuentra su interpretación en lugares paralelos. Que crean que él es, a pesar de todo, el Hijo de Dios [187].

Y el aviso se precisa. La hora de su ausencia es inminente. Por eso ya no hablará muchas cosas con ellos, pues el "Príncipe de este mundo" [188], ya "viene", indicando con su forma de presente, la inminente presencia de Satanás. Es la lucha entablada entre la Luz y las Tinieblas [189], el fondo escatológico

---

183. Jn. 6, 62; 16, 28; 17, 5. 24.

184. S. AUG., *In evang. Ioann. tract.*; Tract. LXXVIII, 1.

185. MG 74, 312; Sobre estas diversas posiciones, cf. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (1919) h. l.; HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) pp. 62-65.

186. Jn. 13, 19; 16, 4.

187. Jn. 13, 19; cf. 8, 28.

188. Jn. 12, 31.

189. Jn. 1, 51.

satánico que mueve hombres y pasiones contra Cristo. Ya en las tentaciones, Satanás "se retiró hasta el tiempo" determinado para la lucha que llevase a Cristo a la cruz [190].

Satanás "viene" contra Cristo a través de sus instrumentos, especialmente de Judas Iscariotes, en cuyo "corazón" había puesto el Diablo, primero el propósito de entregarle [191], y luego la determinación de consumar su obra [192].

Pero aunque viene contra Cristo, éste sólo destaca que, aunque se va a dejar morir, no es porque Satanás tenga parte alguna en él. Satanás, es el jefe de las fuerzas del pecado y del mal [193]. Y Cristo, el Hijo de Dios, es la misma santidad. El mismo dijo un día: "¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?" [194]. Por eso "en mí no tiene nada" [195]. No es una lucha entre dos iguales. Es el plan y la hora del Padre los que están en juego. Cristo no va a un reto; va a ejercer un acto supremo de amor a su Padre. Por eso, permite la llegada de las fuerzas del mal. No va a una lucha de derrota; va a demostrar al "mundo" malo que él ama al Padre. Y se lo demuestra al Padre y al "mundo" cumpliendo el "mandato" de redención que aquél le dio. El mismo dijo en otra ocasión que nadie le quita la vida, sino que él la da "libremente" [196]. Libremente obedece este "mandato". La palabra tiene aquí el valor de mandato en sentido estricto [197].

Y puesto que el precepto del Padre estaba dado, y la "hora" de su cumplimiento había llegado, y Cristo iba a demostrar con su obediencia su mismo amor, da la orden de partida al encuentro de los enemigos. "Levantáos", de los lechos o esteras sobre los que estaban recostados en la Cena; "vamos de aquí".

La orden es terminante. Estas palabras cierran, manifiestamente, el desarrollo histórico de la narración. El capítulo 17, la "Oración sacerdotal" de Cristo, es el epílogo, ya en pie, de aquel acto. Este final y esta orden se entroncan, históricamente, con el principio del capítulo 18, en que ya salen para Gethsemaní.

---

190. Lc. 4, 13.
191. Jn. 13, 2.
192. Jn. 13, 27.
193. Lc. 4, 6. 7.
194. Jn. 8, 46.
195. Strack-Billerbeck, *Kommentar...* II, p. 563.
196. Jn. 10. 17. 18.
197. Zorell, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 446.

CAPITULO V

LOS DISCURSOS DE CRISTO EN LA ULTIMA CENA

(Continuación)

Problema literario.

Los capítulos 15 y 16 de san Juan están en una situación literaria violenta con relación al capítulo 14. No solamente éste termina con la orden de levantarse de los lechos o esteras y marcharse a Gethsemaní, por lo que este final se entronca con el comienzo del capítulo 18, sino que también estos dos capítulos tienen muchos temas de contenido equivalente a los que se desarrollan en el 14. De aquí el que se hayan propuesto diversas soluciones para explicar esta anomalía. Son las siguientes:

a) Cristo, una vez dada la orden de partida, habría continuado estos discursos en el mismo lugar del Cenáculo, en donde estaban o en otras dependencias del mismo. Así se quería compaginar la orden de partida —"vayamos de aquí"— con la inserción aquí de otros discursos, lo mismo que con el "diciendo esto, salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón" a Gethsemaní, que es lo que se dice en el comienzo del capítulo 18. Así, vr. gr., Maldonado, Schanz, Knabenbauer, Calmés, Tillmann, Fonck, Belser, Sickenberger, Zahn, Keppler, Pölzl-Innitzer, etc.

Pero no es creíble que, después de terminada la enseñanza que les había dado, y dado la orden de partida, la conversación se fuese a prolongar, repitiendo parte de lo mismo que les acababa de decir, aunque con matices y desenvolvimientos doctrinales, en un espacio de tiempo que había de

ser muy largo, ya que literariamente estaría representado, esquemáticamente, por 86 versículos.

b) Cristo, dada la orden de partida, continuaría por el camino el discurso. Así, v. gr., Godet, Fillion, Weskot, Swete. A la vista de la campiña, y con la luna llena de Nisán, verían las vides, lo que prestaría oportunidad a la alegoría de "Yo soy la vid verdadera".

Pero esto tampoco es aceptable. En primer lugar, no explica la *repetición* de temas de los capítulos 15 y 16 con relación al 14. Para admitir esta conversación por el camino habría que suponer que había salido, y que a la vista del campo, *comenzó* éstos, pues el capítulo 15 comienza por la alegoría de la vid. Pero si ya estaba en la campiña, no explica el comienzo del capítulo 18: "y diciendo esto —final del capítulo 13, y capítulos 14, 15, 16 y 17— salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón..." (18, 1). Y si se lo quisiera situar en las callejuelas, no explicaría, cómo Cristo había de tener estos discursos en aquellas callejuelas estrechas, donde no es el lugar oportuno para recibir estas enseñanzas sublimes; ni se explica cómo Cristo, se iba a exponer a ser detenido allí por sus enemigos, que ya le buscaban, cuando él, tantas veces esquivó el ser detenido por los enemigos, porque aún no había llegado su "hora" [1]. Y ésta, estaba señalada en Gethsemaní.

c) Se propone cambiar el orden actual de algunos capítulos. En concreto el orden primitivo sería: XII, 1-31a, XV, XVI, XIII, 31b-38, XIV, XVII. Así Moffat, Spitta, Bernard.

Pero esta solución no tiene ningún apoyo en la tradición manuscrita. Además disocia la íntima estructura de los capítulos XIII y XIV, que son muy coherentes entre sí. Ni explica, aun supuesto este adelanto de capítulos, el por qué de una temática tan afín entre estos capítulos. Al contrario, explica menos, situados cronológicamente en otra época anterior, la *repetición* de temas tan semejantemente estructurados.

d) Otros, y parece más verosímil, lo explican, por un procedimiento redaccional, por una *adición* hecha, una vez redactado el evangelio, aunque antes de su publicación o divulgación, por el mismo Evangelista. Sostienen esta posi-

---

1. Jn. 7, 1. 30; 6, 15; etc.

ción, entre otros, Lepin, Durand, Lagrange, Lebreton, Huby, Braun, etc. Brinkmann intentó probar ésto por una valoración de medida literaria [2]. Esta posición admite varios matices explicativos:

1) Sea por haber sido pronunciados en la Cena, y recordados después por el Evangelista, y redactados e insertados como un apéndice complementario al esquema evangélico primitivo, ya redactado.

2) Sea por sus enseñanzas, en todo o en parte, pronunciadas en otras ocasiones, e insertadas aquí por su afinidad con las incluídas ya en 13, 33 ss. y 14. Se trataría de un caso de contexto lógico doctrinal. A semejanza de la estructura del "Sermón de la Montaña", de Mt. "Nosotros proponemos, con la reserva que exige tal cuestión, considerar el discurso después de la Cena como un verdadero discurso de despedida, pronunciado por Jesús en esta circunstancia, pero al cual han sido añadidos enseñanzas y avisos dados anteriormente a sus discípulos. Juan habría hecho con el discurso de despedida lo que Mateo con el discurso-programa. Y ha reservado para este momento la enseñanza especial dada por Jesús a sus discípulos... Juan ha reservado a él un lugar de elección en el momento de la intimidad de las despedidas y de las últimas palabras" [3]. Esto lejos de debilitar el valor histórico del discurso de la Cena, lo fortifica. "Si no hubiese aquí más que una creación del Evangelista, las ideas se habrían presentado a su espíritu en una y sola redacción; pero se explica que transmitiendo "recuerdos" lejanos, no haya escrito en un primer intento todo lo que, una vez reflexionado, juzgó bueno relatar, para ser más útil y mejor comprendido" [4].

3) Otra explicación es posible. Las anomalías que presenta el texto en este caso podrían provenir del modo cómo el evangelio ha sido compuesto y editado. Cada vez hay una tendencia mayor a ver en él el resultado de una lenta elaboración y como "un reflejo del ministerio yoánnico", comportando elementos de épocas diferentes, retoques, adicciones, complementos, retractaciones, redacciones diversas de una misma enseñanza. Los capítulos 15 y 16 podrían así ser considerados a la vez

---

2. Gregorianum (1941) pp. 503 ss.
3. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 434.
4. DURAND, *Evangile s. St. Jean* (1927) p. 410.

como un complemento y una variante del discurso después de la Cena; el autor lo habría insertado detrás del capítulo 14 sin cuidarse demasiado de las anomalías que resultarían de ello en la ordenación general. Por otra parte, se puede admitir que el autor, puede ser, que no haya dado él mismo la última mano a su obra. Después de la muerte del Evangelista, sus discípulos publicarían sin duda la obra tal como él la había dejado. Pero ellos han podido mantener o insertar en la trama del Evangelio fragmentos yoánnicos que no querían que se perdiesen, y cuya situación cronológico-literaria no estaba suficientemente determinada". Así se explicaría este problema [5].

La división de este capítulo, de partes no absolutamente homogéneas, puede ser ésta: a) Alegoría de la vid (v. 1-11); b) El precepto de la caridad (v. 12-17); c) El odio del mundo a los discípulos (v. 18-21); Las testificaciones que Cristo ofrece de su verdad (v. 22-27).

a) *Alegoría de la Vid* (v. 1-11).

Los autores discuten sobre el género literario de esta perícopa. Manifiestamente hay en ella elementos parabólicos y alegorizantes. Es, por tanto, un género mixto de parábola y alegoría. Pero ¿qué elemento prevalece en ella? ¿El alegórico o el parabólico? Ya que los elementos alegóricos que en ella se encuentran, tienen un valor doctrinal propio, a diferencia del parabólico, que es, ordinariamente, un valor doctrinal que se desprende de la comparación global.

De aquí que la importancia de la clasificación de esta perícopa está en función del valor doctrinal que ha de rendir.

Unos la consideran como una *parábola* - alegorizante. Pero es preferible ver en ella una *alegoría* - parabolizante. Ya que comienza abiertamente por elementos alegóricos, y toda la trama fundamental de la misma está basada en el elemento alegórico, el cual es, en ocasiones, explícitamente interpretado y valorado como tal [6].

1. Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. 2. Todo sarmiento que en mí no lleve fruto, lo

5. D. MOLLAT, *L'Evangile... de St. Jean*, en la *Saint-Bible* de Jerusalén (1953) pp. 26-27.

6. VOSTE, *Parabolae selectae D. N. J.-CH.* (1933), II, pp. 820-821.

cortará; y todo el que dé fruto lo podará, para que dé más fruto. 3. Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado; 4. permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. 5. Yo soy la vid. Vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. 6. El que no permanece en mí es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan. 7. Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis, y se os dará. 8. En esto será glorificado mi Padre, en que déis mucho fruto, y así seréis discípulos míos.

9. Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor. 10. Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor. 11. Esto os lo digo para que yo me goze en vosotros y vuestro gozo sea cumplido.

Cristo comienza esta alegoría presentándose él como la "Vid" verdadera, y su Padre como el cultivador de esta Vid y viña espiritual en que está plantada. Por eso es el "labrador" de todo ésto.

La "vid" ha sido utilizada en la Escritura [7] no sólo como comparación de varias cosas, sino también —vid y viña— como símbolo de Israel [8]. En el templo reconstruído por Herodes había vides de oro, cuyos racimos eran gigantescos [9]. Y hasta en el "Apocalipsis de Baruc", siríaco [10], la viña aparece como símbolo del Mesías [11].

Pero la metáfora de la vid no la toma Cristo aquí como una contraposición a la "viña" símbolo de Israel. No estaría en situación. *Verdadera* puede significar: auténtico, genuíno, contrapuesto a degenerado o falso; o superior, excelente, con-

---

7. Is. 5, 1 ss.; Jer. 2, 21; Ez. 15, 1 ss.; 17, 6; 19, 10 ss.; Sal. 80, 9 ss.
8. E. Levesque, en *Dict. Bib.* V, col. 2430-2431.
9. Josefo, *Bell. jud.* V, 5, 4; *Antiq.* XV, 11, 3.
10. XXXVI ss.
11. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, II, pp. 424 ss.

trapuesto a vulgar, ordinario... La segunda significación es aquí la que parece más lógica. El sentido en que se pone él como "la vid la verdadera", a pesar de los dos artículos con que la determina, está en la misma línea en que él dice que su "carne es comida *verdadera*" [12], y que es "luz *verdadera*" [13].

Es, por tanto, la "vid *verdadera*", no en contraposición a cualquier símbolo de Israel, sino en cuanto se trasladan a él, en el orden espiritual, las propiedades de la vid.

Cristo representa aquí al Padre como el "labrador" que cultiva esta "vid" y esta viña.

Los Arrianos querían concluir de aquí la diferencia de naturaleza entre el Padre y el Hijo, para negar así la divinidad de Cristo. Pero una *alegoría* es siempre una descripción limitada y condicionada por el sentido y por la extensión. Y no se podía expresar todo en una imagen o metáfora. Lo que aquí se quería expresar, como se verá por el contenido de toda la perícopa, es que Cristo habiendo tomado la naturaleza humana, es el que influye directamente,por la gracia, en los "sarmientos". El Padre, en cambio, se lo destaca aquí sólo como el principio exterior de la providencia. De Cristo no podía decirse a un mismo tiempo que siendo "vid" era el dueño de la viña [14]. Como cabeza de la Iglesia es "vid", que comunica, en cuanto hombre, la gracia, pero no excluye esto el que, fundamentalmente, la dispense como Dios que es. La posición de los Arrianos, no sólo es dogmáticamente falsa, sino que lo es, científicamente, ante el contexto del evangelio de san Juan, y las exigencias restringidas de una alegoría.

El desarrollo (v. 2) sigue en plena alegoría. Se trata ahora de "sarmientos", fieles en general, que están unidos a él. "Todo sarmiento que *en mí*..." lleve o no lleve fruto.

Todo el desarrollo metafórico está calcado sobre el cultivo de las viñas. El sarmiento que no da fruto se lo poda. Hay que dejar limpia la vid; hay que facilitar otras fructificaciones. O incluso, cuando la vid tiene excesivas ramificaciones, demasiados sarmientos, hay que limpiarla de esta prolificación excesiva, que consume la savia, al impedir que fructifiquen

---

12. Jn. 6, 32.
13. Jn. 1, 9.
14. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliuns*, 1902-1923 ,h. 1.

ubérrimos los convenientes. Están aquí en juego algunos elementos parabólicos.

La enseñanza que hace Cristo a este propósito, es la siguiente: Habla de los cristianos, pues se trata de todo aquél que "en mí", es decir que está unido a él. Pero del cristiano, que por hipótesis ha de estar unido a él, lo puede estar de dos maneras, y cuyos resultados expone.

a) Si estando *unido* a él *no se "lleva fruto"*, el Padre lo "cortará". Hay en esto muchos elementos doctrinales.

1) Hay un modo de estar unido a Cristo sin llevar fruto. Es la unión por la fe débil, ya que "fe sin obras es fe muerta" [15] y el bautismo. Es la fe que "no opera por la caridad" [16].

2) Se anuncia el peligro en que están estos sarmientos: serán cortados de la vid. ¿Cuándo serán separados de ella? No se dice. Será definitivamente en la muerte, sea por su excomunión o separación de Cristo [17], sea por la misma pérdida de la fe. El aviso es de una gravedad transcendental: este tipo de "sarmientos" está expuesto a ser desgajado de la vid. Tal, Judas unido a Jesús [18]. Acaso por la comparación literaria que se hace en este mismo pasaje de los "sarmientos cortados y echados al fuego" (v. 6), se pueda aludir especialmente al juicio final [19].

3) ¿Quién lo cortará de ella? En el contexto el Padre, que es el "viñador". "Si los sarmientos caen es porque se desgajan, no es la cepa la que los arroja" [20]. O teniendo en cuenta la "analogía fidei", el Padre-"Viñador" ejecutará o completará esa culpable separación, ese estéril modo de estar en la Vid [21].

4) Esta enseñanza hace ver la libertad del hombre, y la culpabilidad de su no cooperación a la gracia (v. 5b-8).

5) La forma sapiencial en que todo esto es enunciado, y el hallarse según la naturaleza de las cosas, no considera otro caso tomado del símil de la vid: el sarmiento desgajado que puede

---

15. Sant. 2, 17.
16. Gal. 5, 6.
17. Jn. 6, 66.
18. Jn. 6, 70. 71.
19. Mt. 13, 30. 40.
20. LEBRETON, *La vie et l'enseignement...*; ver. esp. (1942) II, p. 216.
21. Mt. 15, 13.

ser de nuevo injertado en la misma vid; lo que aquí sería la penitencia, también transmitida en el relato de Juan [22].

b) Si estando *unido* a él se "lleva de fruto", entonces lo "podará", que aquí, en el antitipo, significa "purificarlo".

1) ¿Por quién se hará esta "purificación"? En el contexto por el Padre-"Viñador". Es el que ejerce esta providencia externa sobre la "Vid" y sus "sarmientos", ya que la *interna* la ejerce la Vid al vitalizar los sarmientos.

2) ¿A quién? "A todo el que dé fruto". Se abre al cristiano sincero la gran perspectiva de las "purificaciones".

3) ¿Para qué? "Para que dé más fruto". Cuando en la vid, los sarmientos se multiplican con exceso, la excesiva prolificación resta la savia, y pierden los sarmientos en vigor y sazón. Estos elementos son aquí parabólicos. Ya que Cristo-"Vid", no agota, por dispensar a muchos, el vigor de su gracia. Ni la prolificación cristiana impide la fructificación de los miembros cristianos.

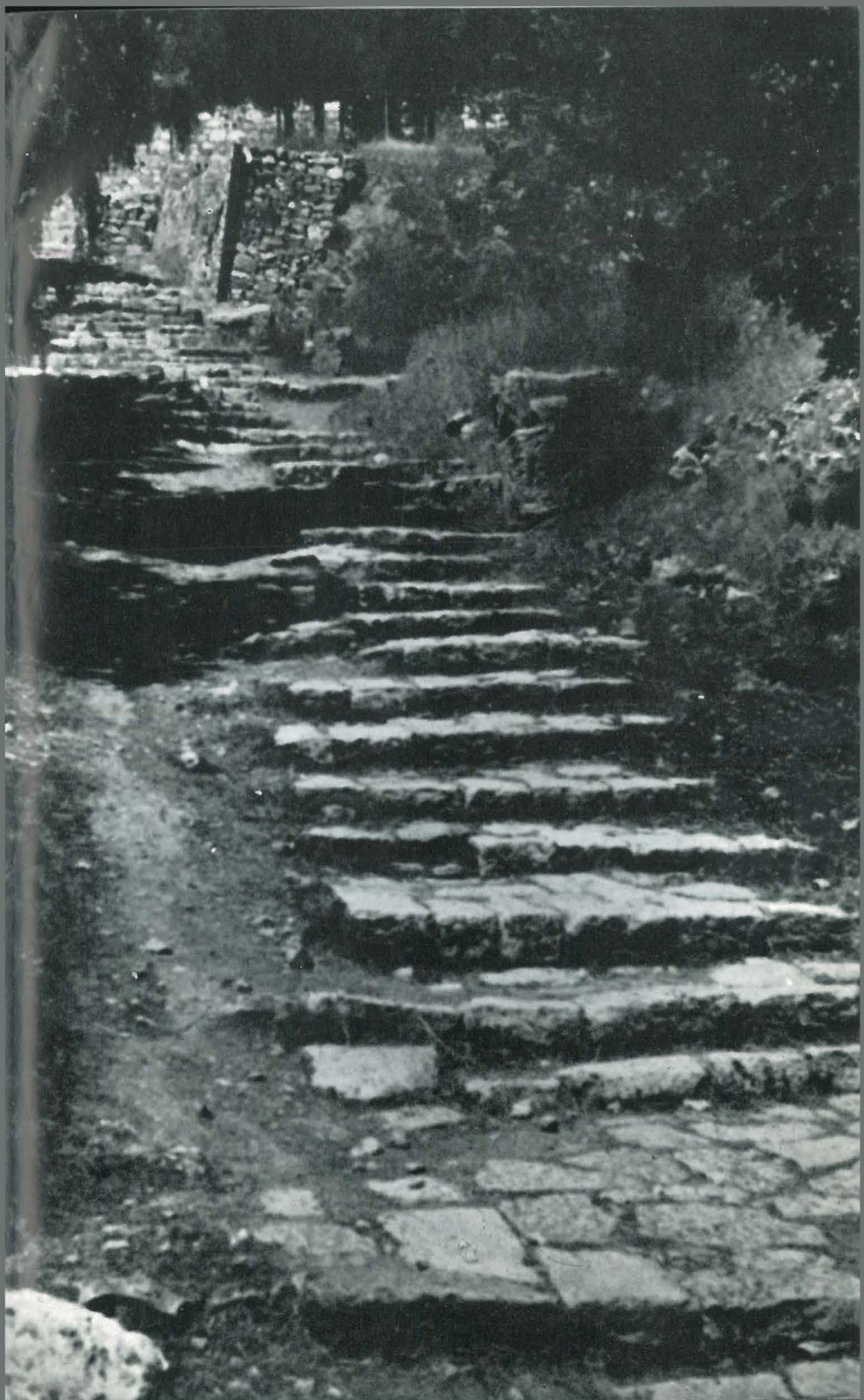
Siguiendo el símil de poda de las viñas, hace ver Cristo que el que da fruto responde a la gracia; no esteriliza esta savia en él, sino que responde a la expansión de la misma. Y entonces, el Padre-"Viñador", va, como a las vides, a "purificarla", que es quitarle todos los obstáculos que en el "sarmiento" puedan aún obstaculizar la plena expansión de la savia, para que madure ese "sarmiento" en Cristo. Esta enseñanza es el más hondo comentario al Libro de Job: por qué sufre el justo.

4) ¿Cómo será esta "purificación"? No se dice. Pero, "in genere", ha de ser el crucificar lo humano, para vivir la vida divina: el "niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame" [23], que si puede llegar a la misma muerte [24], tiene una perspectiva más usual y normal de negación y crucifixión de sufrimientos [25].

La doctrina general —sapiencial— encuentra en el v. 3 una aplicación directa a los Apóstoles. Esa obra de "purificación" a que aludió, evoca, por "encadenamiento semita", la "limpieza" en que estaban ellos, a la hora del lavatorio de los pies [26].

---

22. Jn. 20, 22. 23.
23. Mt. 16. 24.
24. Jn. 12, 24-47; 13, 36; 21, 18 ss.
25. Jn. 15, 18-22; 16, 2-3.
26. Jn. 13, 10.



Escalera descubierta en Jerusalén en las escavaciones de no hace aún muchos años, y que iba desde las inmediaciones del Cenáculo a la piscina de Siloé, abriendo así camino al Cedrón y a Gethsemaní. De los tres itinerarios posibles que Cristo podía tomar para ir al Huerto, es lo más probable que utilizó la ruta de esta escalera. Por ella «descendió» para ir a buscar a los hombres en Gethsemaní y en la cruz.

Jerusalén 1954. Clisé J. Montaner

Tienen esta "pureza" fundamental "a causa de la palabra que os he hablado". Esta es toda la enseñanza de Cristo [27]. Y como sus palabras son "espíritu y vida" [28], los Apóstoles están "purificados" por la fe en la palabra y enseñanza de Cristo. Están en esa luz, que era vida divina para los hombres.

Estando ya unidos a la Vid, sólo necesitan "permanecer" en ella. Porque esta permanencia es mutua: ellos en él, y él en ellos. La expresión que usa, "permanecer" *[méno]* es un término propio y técnico en san Juan. Lo usa 40 veces en el evangelio, y 23 en su primer epístola. Y expresa aquí con este término la íntima, permanente y vital unión de los fieles con Cristo. Es la palabra que usa para indicar la unión y efecto eucarístico [29] de comer su carne [30].

La expresión puede tener dos interpretaciones: a) *prometiendo*: si permanecéis... permaneceré; o b) *preceptuando*: permaneced... para que permanezca. En el fondo, el pensamiento es el mismo; la variante no es conceptual, sino formularia. Lo esencial es la necesidad de estar en Cristo para que Cristo esté en ellos. "Por lo que la permanencia en Cristo es la raíz de la fructificación" [31].

Este pensamiento va a ser repetido, parabólica y alegóricamente, precisado y desarrollado en elementos doctrinales, agrupados en los apartados siguientes:

1) "Sin mí *no podéis hacer nada*" (v. 52). En esta afirmación culmina la doctrina de la necesidad de la unión vital de los "sarmientos" a Cristo-"Vid". A esta conclusión lleva el pensamiento, después de reiteradamente hacerlo ver con elementos parabólicos (v. 4bc), alegóricos (v. 5a) y explícitamente doctrinales (v. 3a. 5bc).

Esta necesidad de estar unidos sobrenaturalmente a Cristo no se refiere sólo para la fe en él. Ya antes condenó la "fe sin obras" (v. 2). Se trata de su necesidad para todo tipo de actua-

---

27. Jn. 5, 24; 8, 31; 37. 43; 51 ss.; 12, 48; etc.
28. Jn. 6, 63. 68.
29. Jn. 6, 56. 57.
30. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 434-435. Nota; PECORARA, *De verbo "manere" apud S. Joannem*, en *Div. Thom. Plac.* (1937) pp. 159-171; para la comparación entre este concepto en san Pablo y san Juan, cf. PRAT, *La Theologie de St. Paul* (1925) II, p. 477.
31. S. THOM., *In evang. Ioann. Comm.*, cap. XV, lect. 1.

ción libre y sobrenatural, presupuestos de toda la alegoría. Siendo esta dependencia, para toda actuación, libre, se ve ya que es una dependencia vital; como es vida —savia— lo que la vid transmite a los sarmientos. Es uno de los textos más terminantes que enseña la absoluta necesidad de la dependencia sobrenatural que ha de tener el hombre de Cristo, por la gracia.

Tan importante es este pasaje, que el Concilio II Milevitano de 416, y Cartaginense XVI, de 418, después de definir la absoluta necesidad de la gracia para cualquier obra sobrenatural, invocan en el mismo canon definitorio estas palabras de Cristo, el cual "no dice que: Sin mí *más difícilmente* lo podéis hacer, sino que dice: Sin mí *no podéis hacer nada*" [32].

Igualmente utiliza e interpreta este pasaje para hacer ver la absoluta necesidad de la gracia, el Papa san Celestino, en su "Indiculus" [33].

También el II Concilio Arausicano, de 529, confirmado por Bonifacio II, contra los Semipelagianos, invoca este pasaje de san Juan para probar la absoluta necesidad de la gracia para toda obra sobrenatural [34].

El Concilio de Trento invoca este texto para probar la total necesidad de la gracia para que cualquier obra pueda ser *grata* a Dios y *meritoria* [35], en el pasaje en que ambienta el canon definitorio del mérito sobrenatural [36].

Así como en la creación material "todo fue hecho" por el Verbo, y "sin él no se hizo nada" [37], de igual manera, en el orden sobrenatural no se puede realizar nada si no es por la unión al Verbo encarnado.

2) "El que permanece en mí..., ese da *mucho fruto*" (v. 5ab). El pensamiento progresa. No sólo sin la unión a Cristo no se puede nada —aspecto semita *negativo*—, sino que "permaneciendo" en él —aspecto *positivo*— se "da mucho fruto". La acción de la savia de la vid tiende a expansionarse, a fruc-

---

32. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 105.
33. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 135, 138.
34. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 180, 197.
35. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 809.
36. DENZINGER, o. c., n. 836; J. LEAL, *Sine me nihil potestis facere* (Jn. 15, 5) *Contenido teológico pleno del texto*, en *XII Semana Bíblica Española* (1951) pp. 485-498.
37. Jn. 1, 3.

tificar. Lo mismo es la acción de la gracia transfundida por Cristo en el cristiano. Cuando éste responde a las mociones de la gracia, fructifica. Y, como sigue "permaneciendo" en Cristo, el Padre, el "Viñador", le poda, le "purifica", le va rectificando los obstáculos a esta expansión de esa savia-gracia; y entonces ésta, sin resistencias ni obstáculos a su expansión, fructifica, madurando los "sarmientos" en Cristo. Precisamente los Apóstoles fueron elegidos para que "diesen mucho fruto" [38].

En todo este fructificar, por lo que se le purifica para que dé más fruto, aunque no se dice, está latiendo el aspecto del *mérito* en esta obra hecha en necesaria unión con Cristo-"Vid". Por eso invocó, este texto, para hacer ver el mérito de la gracia, el Concilio de Trento [39].

La imagen de la vid y los sarmientos que Cristo utiliza sugiere una gran enseñanza teológica, que Bossuet comenta así: Nuestra "unión con Jesucristo presupone, primeramente, *una misma naturaleza* entre él y nosotros, como las ramas de la viña son de la misma naturaleza que el tronco...; presupone, en segundo lugar, una *unión íntima* entre él y nosotros hasta hacer un mismo cuerpo con él, como el sarmiento y las ramas de la vid forman un mismo cuerpo con el tronco; presupone, en tercer lugar, una *influencia interior* de Jesucristo en nosotros, tal como la del tronco sobre las ramas, de la que reciben toda la savia con la que se nutren" [40].

Pero esta comunidad de naturaleza, de unión y de influjo vital de Cristo-"Vid" con los fieles-"sarmientos" está expresando la doctrina que san Pablo formulará con elementos que darán lugar al término técnico del Cuerpo Místico. Precisamente el Concilio de Trento al formular la necesidad de la gracia para el mérito sobrenatural de las obras, utiliza las dos alegorías: la paulina y yoánnea: "El mismo Cristo Jesús influye constamente la virtud en los justificados, como Cabeza en los miembros" [41], y como "la Vid [42] en los sarmientos" [43].

3) "Si permanecéis en mí..., *pedid lo que quisierais y se os dará*" (v. 7). Este versículo aparece como un paréntesis en

---

38. Jn. 15, 16.
39. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 809.
40. BOSSUET, *Med. sur l'Evang.*, 2 part., 1er journèe.
41. Ef. 4, 15.
42. Jn. 15, 5.
43. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 809.

el hilo del discurso. Los versículos 6 y 8 se unen lógicamente por contraste semita antitético. Si el v. 7 está en su propio contexto histórico se explica aquí, o porque Cristo les da la clave normal para "permanecer" unidos a Cristo-"Vid" o porque asombrados ellos ante la perspectiva de una eterna separación de él, lo que no es probable después de la promesa que les hizo de ir a preparar las "mansiones" en el Cielo, y luego "volver por ellos" [44], les da la solución por el recurso a la oración.

La formulación con que se hace esto es universal. Se les dará cualquier cosa que le pidan. Acaso la forma rotunda, sapiencial, hubiera de ser interpretada conforme a lo que dice san Juan en su primera epístola cuando dice que "si le pedimos alguna cosa *conforme a su voluntad*, él *nos oye*" [45]. Pero, en la perspectiva literaria de este pasaje, está que nada se pedirá al margen de sus deseos. Pues es oración que se hace en la hipótesis de "permanecer" ellos en él, y sus "palabras" en ellos. Es, por tanto, una unión íntima y vital con Cristo y su espíritu. Movidos por la "savia" de Cristo, en esta perspectiva, incluso literaria, nada pedirán que no sea en orden a la expansión de esta "savia", que es a la fructificación de los "sarmientos". Es lo que ya decía san Agustín comentando este pasaje: "Permaneciendo unidos a Cristo, ¿qué pueden querer sino aquello que conviene a Cristo?" [46].

Pero si este v. 7 tuviese un contexto propio, y fuese equivalente a la oración hecha en nombre de Cristo del capítulo 14, 13. 14, entonces la amplitud de esta oración quedaría limitada a la petición para el apostolado. Lo que incluso no sería improbable aquí, ya que a continuación el fruto que les desea los acreditará como "discípulos" míos (v. 8); y poco más adelante les habla de la elección que él hizo de ellos para el *apostolado* (v. 16), añadiéndoles que en esta perspectiva "apostólica", el Padre les dará "cuanto pidiereis en mi nombre" (v. 16c).

4) "En esto será glorificado mi Padre: en que déis mucho fruto..." (v. 8). La misión de Cristo es la "glorificación" del Padre. ¿Cuál es el deseo del Padre en orden a la fructificación

---

44. Jn. 14, 2. 3.
45. I Jn. 5, 14.
46. S. Aug., *In evang. Ioann. tract.*; Tract. LXXXI, 4.

de estos "sarmientos" unidos a Cristo-"Vid"? ¿Tienen un módulo o tara de la que no se ha de pesar? No. La formulación de esta enseñanza, la que en realidad ya está dada antes (v. 26), al anunciarse que el que fructifique será purificado por el Padre, para que dé más fruto, es terminante: "En esto será glorificado mi Padre: en que déis mucho fruto".

Es una manifiesta vocación a la santidad, sea en un orden absoluto, sea en la consideración concreta del apostolado. Ya que con esta abundante fructificación ellos, los Apóstoles, serán así "discípulos míos".

¿Qué significado tiene aquí el "seréis discípulos míos"? ¿Por qué se usa aquí la fórmula en futuro "seréis" discípulos?

"La construcción tan particular en la frase se explica mejor si Jesús quería llamar la atención sobre el porvenir; aquellos a quienes habla deben venir a ser verdaderamente sus discípulos, sin perjuicio de la unión con la parábola precedente (llevar fruto). Se diría de un discurso pronunciado poco después de la elección de los Apóstoles, porque no es solamente después de su muerte cuando ellos vendrán a ser sus discípulos" [47].

5) "El que no permanece en mí... los arrojan al fuego para que ardan" (v. 6). Esta sentencia es el aspecto semita *negativo* de la no "permanencia" en Cristo-"Vid". Ya fue anunciada esta suerte al decir lo que sucederá al que unido a él por la fe, no "lleva fruto": que el Padre "lo cortará" de la Vid (v. 2). Ahora es utilizado este aspecto *negativo,* por razón del *cursus* semita de la alegoría, pero más matizado el pensamiento.

El tema es la "no permanencia" en Cristo. Pero, en el contexto (v. 2a) es el no permanecer *dando fruto.* Ya que el caso de una expontánea y culpable separación de Cristo no es lo que aquí se considera. Es, pues, el estar unido a Cristo, pero sin frutos de caridad.

La amenaza de que será "cortado" de la Vid, se la describe más gráficamente. Como los sarmientos que estorban y se desgajan de la vid, y, ya en el suelo, sin el contacto con la savia, se secan, y los amontonan, y los "echan al fuego", así sucederá al discípulo que no lleve fruto en Cristo. Hay en

---

47. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 405.

esta descripción una mezcla de tipo y antitipo, de símbolo y de objeto simbolizado. Es un trozo parabólico en el que está latiendo la alegoría.

De suyo, esta descripción sólo anuncia el castigo, pero sin precisarse explícitamente ni el *tiempo* en que esto sucederá, ni el *tipo* de castigo. Es sólo el trágico anuncio de la separación de Cristo.

Sin embargo, si se tiene en cuenta su afinidad literario-conceptual con la descripción que hace Mt. del juicio final [48], acaso esta descripción en san Juan fuese una alusión a la separación *oficial* de Cristo en el juicio definitivo, del que también habla el cuarto evangelio [49].

Los versículos 9-11 pueden ser considerados como un complemento conceptual de la alegoría expuesta, y que tiene cabida aquí por una cierta analogía con el pensamiento dominante en la exposición alegórica.

Cristo-"Vid", que se muestra como absolutamente necesario para que fructifique la vida de la gracia, se muestra ahora anunciando, sin velo de alegoría, el ansia por la expansión de su "savia".

Lo garantiza con su amor por ellos, *al modo* como el Padre le "amó". No es el amor eterno que el Padre tiene al Verbo, sino el amor del Padre a su Hijo encarnado, como es la consideración normal de Cristo, en el cuarto evangelio [50], y como se ve aquí, porque Cristo se presenta como "obediente" (v. 10c) al Padre.

Calcado, pues, en este amor que el Padre le tiene, así es el amor con que él amó a los suyos [51], que aquí son los Apóstoles. Precisamente por amor al Padre, que es obediencia a su plan, él amó a los hombres. Así el amor de Cristo a su Padre es modelo y fuente del amor de Cristo a los suyos. Cristo-"Vid" ofrece abiertas sus ramas y su savia a los suyos. Y, puesto, que sin él, nada pueden; y, puesto que ellos están "purificados" por la "palabra" que les habló, es decir, por el Evangelio que les enseñó y que ellos recibieron; no tienen más, para cumplir

---

48. Mt. 13, 30. 40.

49. Jn. 5, 29; 11, 23. 24; E. POWER, *Ego sum vitis vera*, en *Verb. Dom.* (1921) 147-152.

50. Jn. 3, 35; 5, 20; 17, 24. 26.

51. Jn. 13, 1. 34; 15, 12b; 17, 28.

los planes del Padre, que "permanecer en mi amor", que es en la unión vital a Cristo-"Vid".

Para "permanecer" en Cristo se exigen las obras: "guardaréis mis preceptos". Las obras son el control de la autenticidad del amor. Pues no el que dice sólo Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos, dijo el mismo Cristo, sino el que hace la voluntad del Padre [52]. Es la fe en él con la fructificación, en él, de las obras. También para esto, que lo vean a él como modelo: "guardó" los preceptos del Padre y "permanece" en su amor.

¿Por qué dice esto Cristo? "Para que yo me goze en vosotros y vuestro gozo sea lleno", cumplido. El gozo de Cristo es aquí el saberse amado por su Padre, en el cumplimiento de su obra mesiánica. El gozo es fruto del amor. Y Cristo sabe que es "amado" del Padre: como Hijo y como cumplidor de sus mandatos (v. 9a. 10 cd). Como el Padre quiere que, unidos vitalmente a Cristo, "déis mucho fruto" (v. 8), y así "seréis discípulos míos", al ver Cristo que sus discípulos están fructificando en él para "gloria" del Padre, Cristo se "goza en ellos", al ver que cumplen y responden al mensaje que les trasmite del Padre.

Y ellos, al saber, que obedeciendo a Cristo y fructificando en él son amados por el Padre, encuentran así "su gozo lleno", pleno en ellos [53]. La suprema meta es ser amados por el Padre.

Así todo queda entroncado en Cristo: el amor del Padre está en él, y se derrama sobre todos aquellos que están injertados en él, a quienes por su voluntad les trasmite la savia de la gracia, para que fructifiquen, abundantemente, en Cristo. Es Cristo-"Vid" gozándose en su función vitalizadora de los hombres.

b) *El precepto de la caridad* (v. 12-17).

Esta sección, aunque vinculada íntimamente a lo anterior, por referirse explícitamente a la caridad del prójimo y por ir encerrada entre dos sentencias, paralelas y explícitas, de la caridad al prójimo, se puede considerar como una sección con individualidad peculiar y propia.

---

52. Mt. 7, 21.
53. Jn. 3, 29; 16. 24; I Jn. 1, 4; II Jn. 12.

12. Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado. 13. Nadie tiene amor mayor que éste de dar la vida por sus amigos. 14. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. 15. Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. 16. No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y déis fruto, y vuestro fruto permanezca, para que cuando pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé. 17. Esto os mando: que os améis unos a otros.

La situación, histórica o literaria, de este pasaje aquí se puede explicar por una doble razón. Una por razón del "encadenamiento semita". En el v. 10 habló de la observancia de sus "preceptos" y ahora, evocado por la palabra, habla de un tema reiteradamente insistido por él: de su gran "precepto". Pero al "encadenamiento semita" se le une una evocación conceptual, de un tema tratado ya en el primer discurso de la Cena [54]: así como todos deberán estar unidos, como sarmientos a la Vid, así deberán éstos "sarmientos" amarse entre sí, ya que son todos miembros de un mismo cuerpo [55].

Su situación histórica en la última Cena queda bien sugerida por el lugar paralelo sobre el amor al prójimo, del capítulo 13 (v. 34. 35), y éste a su vez por la escena del lavatorio de los pies [56]; y ésta, probablemente, por el motivo de rivalidades que surgieron allí entre los Apóstoles [57].

Este precepto que Cristo les da es el amor mutuo. Pero no de cualquier modo, sino calcado en el *ejemplo* y en el *modo* sobrenatural como él los ha amado. Precisamente por este *modo* es por lo que él llamó a este precepto, "mandamiento nuevo" [58].

Y como ejemplo clarificado de ésto les pone lo que es

---

54. Jn. 13, 34-35.
55. Braum, *Evang. s. St. Jean* (1946) p. 436.
56. Jn. 13, 4 ss.
57. Lc. 22, 24-27.
58. Jn. 13, 34.

prueba humana suprema: dar la vida por los *amigos*. Esta cita hecha en este lugar es una alusión subyacente a su muerte, que es la prueba máxima que él dio de su amor por ellos. También este detalle evocado aquí es una fuerte indicación de que su situación literaria corresponde a su situación histórica. El hecho de aludirse sólo a la muerte por los "amigos", no indica que Cristo reduzca el valor universal de su muerte. Ya dijo que da su vida por todos [59]. Es que es el término supremo en la comparación usual humana [60].

La comparación del amor por los "amigos", hace que, por el "encadenamiento semita", desarrolle y llame "amigos" a los Apóstoles. En el fondo, el encadenamiento es también conceptual, ya que esta amistad sobrenatural, está basada en la caridad, lo mismo que ésta está basada en Cristo-Vid.

Se considera esta amistad por una doble razón: una por razón de la intimidad de Cristo con sus Apóstoles. Lo cual no quiere decir que comience ahora a llamarlos "amigos", pues ya antes aparecen con este título [61]. Los siervos no saben lo que hacen sus señores. Pero Cristo los hace amigos, porque les abrió su secreto: el mensaje del Padre. El mensaje del Padre se lo comunicó. Y lo resalta diciendo que "todas las cosas" que oyó del Padre las transmitió. Naturalmente no hay oposición con lo que dirá en el capítulo siguiente. En él les anuncia que "muchas cosas" tiene aún que decirles, pero que como ahora no pueden "llevarlas", será el Espíritu Santo el que se las hará comprender [62]. En el plan del Padre estaba el que les comunicase directamente una serie de enseñanzas, que eran "todas las cosas" que él tenía directamente que enseñarles; pero otras "muchas", estaban reservadas, en el mismo plan del Padre, a la acción del Espíritu, que sería el que los "llevaría a la verdad completa". Pero también les llama amigos "si hacéis lo que os mando". La amistad de Cristo es intimidad, pero no suprime su dignidad. El siempre es el Maestro. Es siempre la verdadera Vid en la que han de fructificar sus enseñanzas y sus mandatos.

Si ellos son "amigos" de Cristo, son predilectos. Y el con-

---

59. Jn. 10, 15. 16; Mt. 20, 28; Mc. 10. 45.
60. Rom. 5, 7-8.
61. Lc. 12, 4.
62. Jn. 16, 12 ss.

cepto evoca la *elección* que se hizo de ellos. No sólo para la amistad, sino para el apostolado. Filológicamente el término usado aquí es el que se usa para indicar su elección al apostolado [63]. Pero es esto mismo lo que exige el contexto. Fue una elección que él hizo de ellos, por una vocación que les hizo en su día [64], y no por eterna predestinación. Y así elegidos, los "constituyó", sea en una *dignidad* [65], o en una *misión* [66]. Esta elección y colación de dignidad y autoridad que les dio es para que "vayáis". El sentido es: ir a sus negocios, a sus asuntos, seguir su camino [67]. Estos, que son los Apóstoles, irán a su misión, que es la de "dar mucho fruto". Esta alusión entronca, literariamente, y posiblemente históricamente, con la doctrina de la Vid. Ya que la frase de suyo es una frase hecha y usual [68]. Y además, que se logre en su misión que este fruto "permanezca". "Se comprende que los frutos son obras sólidas y duraderas; y puesto que ellos se producen durante las correrías de los discípulos, son más bien frutos de apostolado que obras personales. Tenemos, pues, en este pasaje, la clave de todo este discurso. En cualquier momento que haya sido pronunciado es un programa de apostolado: el principio es la unión con Jesús, pero los Apóstoles tendrán una obra que cumplir" [69]. Este sentido de *apostolado* es a lo que lleva la sección siguiente, en la que les anuncia la persecución por causa de su nombre. Y donde se remite explícitamente a un pasaje, en el que se habla de la "elección" de los *Apóstoles* [70].

A propósito de la promesa que Cristo hace a los Apóstoles de que su fruto de apostolado permanezca, Huby hace el siguiente comentario: "Bajo esta imagen del fruto que permanece, Jesús promete la perpetuidad de la Iglesia" [71].

Pero todavía, en esa elección para el apostolado, va incluído un medio y una garantía. "Que vuestro fruto permanezca, *para que* cuanto pidiereis al Padre en mi nombre, os lo dé".

---

63. Jn. 6, 70; 13, 18; Lc. 6, 13; Hc. 1. 2.
64. Jn. 6, 34.
65. Rom. 4, 7.
66. Jer. 1, 10; LXX.
67. Mt. 9, 6; 19, 21.
68. Rom. 1. 13; Fil. 1, 22.
69. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 408.
70. Jn. 13, 16. 18.
71. HUBY, *Le discours de Jesus après la Cène* (1942) p. 83.

¿Cuál es el sentido de esta proposición? ¿"Es una proposición final, o bien consecutiva, o simplemente declarativa?... La coherencia interna del pensamiento, mejor que con minucioso análisis gramatical, determinará las ambigüedades. Habla Jesús de peticiones *apostólicas,* esto es, referente al fruto del apostolado, al feliz logro de sus afanes apostólicos, que los apóstoles deberán encomendar a Dios con la oración. Este feliz logro es en realidad el *fruto permanente* mencionado en la frase anterior. Ambas frases por tanto, son coordinadas y dependen paralelamente de la frase principal *os destiné para que vayáis.* Dice, pues, el Maestro: "Os destiné para que vayáis y llevéis fruto permanente, que es decir, para que realicéis plenamente vuestros ideales y planes apostólicos con el favor de Dios, implorado con la oración". Es substancialmente el mismo pensamiento expresado anteriormente en 15, 7-8. En ambos casos la oración no es el tema principal que por sí mismo se recomienda, sino más bien una condición expresada incidentalmente. Pero esta mención incidental, lejos de restar importancia a la oración más bien la encarece, por cuanto la presenta como el medio providencial, normalmente necesario, para alcanzar los dones y el favor de Dios, sin el cual nada bueno puede hacer o tener el hombre" [72].

"Instruídos para predicar la palabra de Cristo, los Apóstoles tienen como parte integrante de su misión el deber de atraer las gracias necesarias a su ministerio, pidiéndolas en nombre de Jesús (14, 13. 14; 15, 7) ...Así la finalidad de la elección de los apóstoles es la fecundidad apostólica de su vida. Esta última idea nos conduce a la alegoría de la vid. Si los apóstoles son llamados más que otros, por vocación especial, a producir frutos, ellos también deben vigilar a permanecer unidos a la verdadera vid. Por el hecho mismo, se mostrarán particularmente atentos a observar bien el precepto de la caridad. Todas estas recomendaciones se unen. Practicando la caridad fraternal, probarán su amistad hacia Jesús, permanecerán en él, llevarán fruto, y cumplirán su vocación" [73].

La universalidad de conexión a esta oración, se ve que está limitada por ser la oración para el fruto del apostolado, como se ha visto al exponer el pasaje de san Juan 15, 7.

---

72. BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951), pp. 103-104.
73. BRAUN, *Evang. s. St. Jean* (1946) p. 437.

La sección se cierra con la misma frase del principio: que se amen los unos a los otros. En la perspectiva inmediata se tiene en cuenta a los Apóstoles, a quienes se dirige.

La formulación literaria es un poco chocante. Dice así: "*Estas cosas* os mando: que os améis mutuamente". Pero la forma plural —"estas cosas"— resulta chocante ya que el sólo precepto considerado y preceptuado es la caridad entre ellos. Puede ser esto debido o a que estas cosas fuesen la suma de los preceptos que han de tener ellos para ejercer esta caridad; o, acaso, a que toda su doctrina se incluye en este precepto de la caridad, ya que es amor al prójimo por amor a Dios Padre y a su Hijo, pues es a imitación del amor del Padre a Cristo y de Cristo a nosotros [74].

c) *El odio del mundo a los discípulos* (v. 18-21).

El tema de esta sección, que se abre en este capítulo de san Juan con una derivación conceptual algo distinta en los versículos 22-27, se continúa luego en los versículos 1-4, del capítulo 16.

> **18. Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. 19. Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece. 20. Acordaos de la palabra que yo os dije: No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra, también guardarán la vuestra. 21. Pero todas estas cosas las harán con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado.**

Cristo anunció a sus Apóstoles la persecución por parte del "mundo", tomado éste en el sentido peyorativo que tiene frecuentemente en san Juan.

El anuncio de estas persecuciones a los suyos las registran los Sinópticos [75]. El "mundo" y Cristo, la lucha escatológica entre la Luz y las Tinieblas, sigue entre los discípulos de Cristo, continuadores de su obra de "luz". Por eso, como el

---

74. Jn. 15, 9. 10; Gal. 5, 14; I Jn. 3, 13 ss.; 4 7 ss.
75. Mt. 10, 17 ss.; par.; Mt. 24, 9-10.

"mundo" malo ama lo suyo, odia y persigue a los discípulos de Cristo, que traen la "luz" de Cristo a las "tinieblas" del "mundo". Precisamente Cristo "escogió" a los Apóstoles, para que no fuesen del mundo, sino para que llevasen al "mundo" la verdad de Cristo.

Y les recuerda a este propósito lo que ya antes les había dicho a los Apóstoles: "No es el siervo mayor que su señor". Esta frase había sido dicha por Cristo en otras ocasiones [76]. En Mt. es a propósito de las persecuciones que sufrirán; en Lucas tiene otro contexto muy distinto; y en Juan, aparece dicha en el Sermón de la Cena, pero tampoco es a propósito de la persecución, sino para decirles que, a imitación suya, habrán de practicar la humildad por caridad. De suyo podría aquí ser una alusión a la sentencia dicha en varias ocasiones por Cristo, y concretamente a propósito de las persecuciones que experimentarían [77]. Pero en este contexto de san Juan debe de referirse a esta sentencia antes citada en el Sermón de la Cena [78]. Pues parece que, en *esta narración literaria*, sería violento aludir a una sentencia de Cristo, ya dicha por él, y que se supone, seguramente, conocida de los lectores. En cualquier caso, de Mt. o de Jn., es a los Apóstoles a quienes se lo dijo y dice ahora. "Acordaos de la palabra que *os* dije", y que, en ambos contextos, son los Apóstoles.

Yendo como "apóstoles", en nombre de Cristo, les aguarda la suerte que a él: "persecuciones".

Pero todo ésto que harán con ellos lo harán "por causa de mi nombre", que no es por el nombre personal de Jesús. En el ambiente semita el nombre está por la persona: es a Cristo mismo al que el mundo perseguirá en sus discípulos [79]. Pero aquí, en san Juan, "por causa de mi nombre" es por su condición de Hijo de Dios [80]. Y así la causa de la persecución que tendrán será por causa de la divinidad de Cristo, del Verbo que tomó carne, lo cual a su vez será porque "no conocen al que me ha enviado", al Padre. Así no conocen al Padre ni

---

76. Mt. 10, 24; Lc. 6, 40; Jn. 13, 16.
77. Mt. 10, 24.
78. Jn. 13, 16.
79. Mt. 10, 22. 24; Mc. 13, 13; Lc. 21, 7; Hc. 5, 41. 42; I Pet. 4, 12, 16.
80. Jn. 14, 13; etc.

reconocen el "nombre" de Cristo, es decir, su condición de Hijo del Padre, de Hijo de Dios. Es lo que aún matizará más en este lugar paralelo y contexto de comienzos del capítulo siguiente: los perseguirán "porque no conocieron al *Padre* ni a *mí*" [81], al Hijo. Culpablemente no aceptarán la enseñanza de Cristo: la gran revelación: que él es el Hijo de Dios, y que éste, el Padre, le envió al mundo como su Mesías, el esperado de Israel.

d) *Las testificaciones que Cristo ofrece de su verdad* (v. 22-27).

Esta última sección está inmediatamente entroncada con la anterior. El "mundo" que perseguirá a los discípulos es el "mundo" malo que, culpablemente, no quiso recibir el mensaje del Padre, traído por el Hijo. De ahí el que aquí se exponga la garantía que Cristo tiene de su verdad contra la ceguera del "mundo". Y así contra el "mundo" ciego a su luz, se expone aquí una triple testificación de su verdad: la de Cristo, la del Paráclito, y la que darán los discípulos, que vieron toda su obra "desde el principio". El "mundo", los Judíos, no creyeron al Verbo encarnado. Pero éste no quedará sin testificación.

> **22. Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusa de su pecado. 23. El que me aborrece a mí, aborrece también a mi Padre. 24. Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre. 25. Pero es para que se cumpla la palabra que en la Ley de ellos está escrita: "Me aborrecieron sin motivo".**
>
> **26. Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí, 27. y vosotros daréis también testimonio, porque desde el principio estáis conmigo.**

---

81. Jn. 16, 3.

Esta triple testificación contra el "mundo" es la siguiente:

1) *Cristo mismo* (v. 22-25). La obra de Cristo es toda ella una terminante testificación contra el "pecado" del "mundo" contra él. La razón es que no sólo les "habló" exponiéndoles el mensaje del Padre, sino que también hizo entre ellos "obras que ninguno otro hizo". La superioridad de las obras —milagros— de Cristo sobre todos los otros taumaturgos, no está tanto en que uno u otro hizo tal cosa o cual milagro, sino en todo el complejo milagroso de Cristo, que lo sitúa en una esfera totalmente excepcional [82]. Fue la luz que alumbró para ver, pero "los hombres amaron más las tinieblas que la luz" [83]. Y, como en toda esta testificación de la doctrina por los milagros, es obra "del Padre, de quien vosotros decís que es Dios" [84], resulta que, por ir contra la obra del Hijo, van contra el Padre. Y así "me aborrecieron a mí y a mi Padre".

Los versículos 22. 23 y 24 están construídos con un "paralelismo" hebreo progresivo.

Esta conducta de odio del "mundo" contra Cristo, la ve Cristo prefigurada en la Escritura, que aquí la cita por la Ley —su ley— con un sentido amplio: "Me aborrecieron gratuítamente", sin motivo, injustamente. La cita está tomada de los Salmos, en dos pasajes que se habla del "justo" perseguido [85]. La Escritura era el todo para un judío. Alegarla pára probar algo, sea en sentido "típico", sea conforme a alguno de los procedimientos usuales en las escuelas y en el ambiente [86] era aportar un testimonio decisivo en una causa. Y así también ella hablaba, anticipadamente, de esta conducta inicua del "mundo" con el "Justo", por excelencia.

2) *Testificación del Paráclito* (v. 26). También se cita aquí la testificación que dará de Cristo, el Paráclito.

El Paráclito, y cuyo nombre aquí se conserva ya que puede acusar aspectos distintos de su rico contenido etimológico según los contextos, no es una fuerza o simple acción, como el *ruáh Elohim* del A. T., sino que de la confrontación de los di-

---

82. Jn. 3, 2; 7, 31; 8, 54.
83. Jn. 3, 19.
84. Jn. 8, 54.
85. Sal. 35, 19; 69, 5.
86. BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien...* (1934) p. 296 ss.

versos pasajes de san Juan, se lo está presentando como una persona divina.

Lo que cobra una especial importancia —método por "alusión"— es el que Cristo "envíe el Espíritu", lo que es "una prerrogativa esencialmente divina" [87]. El Espíritu Santo es el Espíritu del Padre, "de quien vosotros decís que es Dios" [88]. Es, pues, el Espíritu de Dios. Pero en el A. T. ésto sólo lo podía enviar Yahweh, Dios. Ahora, al ser enviado por Cristo, lo mismo que por el Padre, Cristo se está situando en la misma línea de Dios.

Aquí al Paráclito, se lo califica también, como en el capítulo anterior, por la función que va a desempeñar en esta perspectiva, "el Espíritu de verdad".

La función que de él se considera aquí es que "el dará testimonio de mí". ¿Qué va a testificar? Toda la obra de Cristo: el "mensaje" que trae del Padre. Y, en este contexto —el Evangelio de san Juan [89]—, que él es verdaderamente el Hijo de Dios, el Mesías-Hijo de Dios. ¿Cómo lo va a testificar? Con las maravillas que realizará a favor de Cristo y su obra. Fundamentalmente Pentecostés, con el cumplimiento de la promesa que hizo Cristo de enviar, desde el Cielo, el Espíritu, y, con cuya venida, acusará "al mundo de pecado, de justicia y de juicio" [90]. También con los "carismas" en la primitiva Iglesia [91], y, en general, todos los milagros —morales o físicos— que, hechos por el Espíritu Santo, testifican la verdad del mensaje de Cristo.

Pero este versículo tiene una frase que es valorada diversamente por los exégetas. Se refiere a saberse si aquí se habla o no de la eterna "procesión" del Espíritu Santo, del Padre. El texto dice así:

> "Cuando venga el Paráclito,
> que yo os enviaré de junto al Padre,
> el Espíritu de verdad,
> que *procede* del Padre,
> él dará testimonio de mí".

---

87. HUBY, *Le discours...* (1942) p. 88.
88. Jn. 8. 54.
89. Jn. 20, 31.
90. Jn. 16, 7-11.
91. Hc. 10, 44 ss.; 19, 5. 6; I Cor. cap. 12.

Los exégetas católicos interpretan este "procede del Padre" de dos formas distintas:

a) Se trata de la eterna "procesión" o *spiratio* del Espíritu Santo, del Padre, en el seno de la Trinidad. Las razones en que se apoyan para ésto, son las siguientes:

1) El contraste entre el *futuro,* en que Cristo dice que "enviará" el Espíritu Santo, y el *presente,* en el que se dice que el Espíritu "procede del Padre". Lagrange escribe a este propósito: "Nos parece... que el presente opuesto al futuro indica una emanación, o según el término recibido y más textual, una procesión eterna del Espíritu por respecto al Padre" [92].

2) "El verbo *proceder,* distinto de ser *enviado* o *venir,* usados todas las otras veces para significar la misión temporal, debe significar algo diferente, que aquí no puede ser sino la procesión eterna" [93].

3) "A diferencia de los verbos *ser enviado* o *venir,* que, a lo menos implícitamente, expresa el término *ad quem, proceder* sólo expresa el término *a quo*; y lo expresa doblemente: por la preposición componente y señalando su origen *del Padre*" [94].

4) A esto se puede añadir que esta interpretación es la de "la inmensa mayoría de los católicos" [95].

b) Se trata de la "misión" temporal del Espíritu Santo, de parte del Padre.

Los defensores de esta posición se basan en que las razones alegadas por los primeros no son ni evidentes ni decisivas.

La contraposición entre el *futuro,* en que Cristo "enviará" el Espíritu y el *presente,* en el que se dice que "procede" del Padre, no exige esta interpretación. Si Cristo quiere hablar sólo de la misión *temporal* del Espíritu Santo, como sostiene esta tendencia, Cristo habla en *futuro,* porque esta misión *temporal* será futura: pues "si yo no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros" [96]. Pero, como el Espíritu Santo, va "a dar testimonio" de Cristo, por lo que se lo nombra aquí "Espíritu de verdad", para garantizar su verdad, puede destacar Cristo

---

92. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 413.
93. BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 117.
94. Bover, o. c., p. 117.
95. Lagrange, o. c., p. 413.
96. Jn. 16, 7.

que "*procede* del Padre", que el Padre le "envía", que es lo que el mismo Cristo dijo poco antes [97]. Se busca así con ello, hacer ver la gran garantía del Paráclito: "procede", viene, es "enviado" por el Padre. Todo esto está en la línea de argumentación de Cristo para garantizarse él a sí mismo, como tantas veces se dice en el evangelio de san Juan: él viene de parte del Padre, lo envió el Padre, habla lo que oyó al Padre; los milagros son la rúbrica que el Padre pone a su "mensaje"; y el que odia a Cristo odia al Padre, que lo "envió".

Ni podría objetarse que esta frase —"que procede del Padre"— de no interpretarla de la eterna "procesión" del Padre, sería una redundancia inútil, pues ya en dos hemistiquios anteriores se dice lo mismo: vendrá el Paráclito "que yo os enviaré de junto al Padre". Sin embargo, esto no sería una redundancia inútil.

En efecto: Cristo dice, que a su ida al Padre, les "enviará" el Paráclito, por lo que añade: "de junto al Padre", pues lo envía a su retorno a él. Pero por el hecho de enviar de "junto al Padre" algo, v. gr., un ángel, ¿se sigue que "proceda" del Padre? Evidentemente, no. De ahí, el que para garantizar la acción del Paráclito, diga ahora, dentro de la línea de suprema argumentación usada por Cristo, al citar al Padre, que el Paráclito no sólo lo va a enviar él cuando llegue al Padre, *sino que también* "procede", viene, lo envía el mismo Padre.

Tampoco el segundo argumento usado, que el verbo "proceder" distinto de "ser enviado" o "venir", usados todas las veces para significar la misión temporal, debe significar algo distinto, que aquí no puede ser sino la "procesión eterna", es decisivo.

Proceder puede ser sinónimo, y en ocasiones lo es, de "ser enviado" o "venir". Proceder, como sinónimo de estos otros, sólo acusa o connota su *origen,* mientras que los otros requieren una determinación sea para acusar su origen o su término. Y con lo cual se ve que no es tampoco cierta la tercera razón alegada por los defensores de la "procesión" eterna. Así, el Paráclito, que "el Padre lo enviará"... [98], puede ser si-

---

97. Jn. 14, 16. 17. 26.
98. Jn. 14, 26.

nónimo, de suyo, de "proceder del Padre", o ser equivalente al cuando "venga el Paráclito... de junto al Padre" [99].

Sobre esta consideración de las razones alegadas por la posición contraria, también se alegan en esta posición, otras consideraciones. Son éstas:

1) El "paralelo" de este pasaje con el esquema pneumático de estos capítulos de san Juan. En ellos "proceder" está en la línea de "ser enviado" por el Padre.

2) Lo que Cristo quiere hacer aquí es consolarlos en su ausencia, y garantizarles la misión del Paráclito que lo "enviará" él y el Padre [100]. La referencia al Padre es la línea de garantía apologética que Cristo utiliza en su enseñanza. Esta es, por tanto, la que parece convenir aquí.

3) Si les habla a los Apóstoles, anunciándoles que el Paráclito "dará testimonio" de él, y como garantía alega su referencia y misión por el Padre, ¿qué interés podría tener entonces para los Apóstoles el hablarles de la eterna "procesión" del Paráclito, del Padre, cuando entonces los Apóstoles no podían comprender nada de esto?

Y si los autores católicos antes, en su mayoría, dieron esta interpretación, otra es la corriente actual de varios exégetas sobre esto. Así Mollat, en su anotación al Evangelio de san Juan, en la "Saint-Bible" de Jerusalén, dice a este propósito: "El contexto parece indicar que se trata de la 'misión' del Espíritu en el mundo, mejor que de su 'procesión' del Padre en el seno de la Trinidad" [101].

Naturalmente sólo se habla aquí desde un punto de vista estrictamente científico, por vía de simple investigación de exégesis. No se niega el que dicho pasaje pueda tener un sentido más hondo, que habría de ser declarado por una interpretación *auténtica* del Magisterio de la Iglesia, o que constase en la Tradición.

3) *Testificación de los Apóstoles* (v. 27). La última, y profética, testificación que anuncia, es la de los Apóstoles, que son, como antes se ha visto, los que están en la situación

---

99. Jn. 15, 26a.

100. Jn. 14, 16. 26; 15, 26.

101. MOLLAT, *Evang. s. St. Jean*, en la *Saint Bible*, de Jerusalén (1953) p. 167, n. g.

literaria. "Y también *vosotros* daréis testimonio". Esta testificación será el que Cristo es el Mesías-Hijo de Dios, tema del evangelio de san Juan [102], y, sobre todo, en este contexto (v. 21-25). Es la testificación de la divinidad de Cristo.

Sin embargo, esta testificación que ellos harán, no se refiere directamente a las enseñanzas que hará en ellos el Paráclito prometido [103]. Aquí la testificación que se destaca en los Apóstoles, es el conocimiento que ellos tienen de él, ya que se alega como razón el que "desde el principio estáis conmigo". Es decir, que están con él desde el "principio" de su vocación al apostolado [104].

"En medio de las tribulaciones por las cuales el mundo hostil les hará pasar, esto será para los Apóstoles un coraje y una alegría: el poder decir que ellos cumplen su misión de testigos oficiales de Cristo" [105].

El capítulo 16 de san Juan presenta un problema literario —redaccional— en todo análogo al capítulo 15. Al comienzo de éste se ha estudiado el problema cronológico y redaccional de ambos.

La división del capítulo es la siguiente: a) Anuncio de la persecución a los discípulos (v. 1-4); b) significado de la venida del Paráclito (v. 5-15); c) tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo (v. 16-22); d) anuncia nuevas promesas (v. 23-33).

a) *Anuncio de la persecución a los discípulos* (v. 1-4).

Esta sección es la continuación manifiesta del pasaje v. 18-21 del capítulo 15, en que se anuncian las persecuciones a los discípulos. Hasta el v. inicial supone un tema semejante desarrollado antes.

> **1. Esto os he dicho para que no os escandalicéis. 2. Os echarán de la sinagoga; pues llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará prestar un servicio a Dios. 3. Y esto lo harán porque no conocieron al Padre ni a mí. 4. Pero yo os he dicho estas cosas para**

---

102. Jn. 20, 30.
103. Jn. 14, 26.
104. Jn. 6, 64; I Jn. 2, 24; 3, 11; II Jn. 5, 6.
105. BRAUN, *Evang. s. St. Jean* (1946) p. 439.

que, cuando llegue la hora, os acordéis de ellas y de que yo os las he dicho; esto no os lo dije desde el principio porque estaba con vosotros.

Cristo avisó —anuncio profético— a los Apóstoles de cómo el "mundo" los odiará y perseguirá a causa de su "nombre", que es el ser el Mesías-Hijo de Dios. Con este anuncio pretendía prevenirlos para la hora en que sucediese. La posible desmoralización de la persecución iba a ser superada por el anuncio profético de la misma.

Las palabras son dirigidas inmediatamente a los Apóstoles; el horizonte de éstas persecuciones es para la hora de su ausencia.

El "escándalo" que Cristo tiende a prevenir, no es precisamente el "escándalo" que aquella noche, que según les anunció, sufrirán todos los Apóstoles a causa de él (cf. v. 26, 31; pr.), y que, en el final de este capítulo (v. 32), igualmente se recoge.

El horizonte es judío, pues el anuncio se refiere a los Apóstoles y al castigo que recibirán en su tierra: "Os pondrán fuera de la Sinagoga". Esta expulsión no se refiere a que no se les dejase entrar en las reuniones religiosas sinagogales; esto será una consecuencia de lo otro, más grave: es la expulsión —excomunión— de la Comunidad judía.

Esta era practicada desde la vuelta de la Cautividad [106]. Los evangelios registran estas amenazas pronunciadas por el Judaísmo contra los cristianos [107]. De época más tardía se sabe que, entre las penalidades que esta excomunión de la Comunidad judía llevaba consigo, estaba el que no se podían cortar el cabello [108].

Pero no sólo serán "excomulgados", sino que el *crescendo* de las preedicciones sigue:

"Viene la hora", como consecuencia de la voluntad del Padre para la manifestación mesiánica y plenaria de Cristo [109], en que a la "excomunión" de la Sinagoga, seguirá la persecución y la muerte de los discípulos de Cristo. Y hasta tal

106. Esd. 10, 8.
107. Jn. 9, 22; 12, 42; Lc. 6, 22.
108. *Moed qaton*, III, 1-2.
109. Jn. 2, 4; 4, 23; 5, 25; etc.

punto se hará ciegamente esta persecución, que los que así obren creerán prestar un servicio a Dios, será ello considerado como un acto agradable a Dios, como un acto religioso que surge por celo religioso. Esto es lo que significa la expresión usada: ofrecer un acto litúrgico de culto divino. Es la ceguedad del celo religioso a que lleva el fanatismo. Es lo que perseguían los "zelotes". El fanático "celo" [110], religioso que llevaba a Saulo de Tarso a perseguir de muchas maneras a los cristianos [111]. Es el mismo falso celo con el que después los mismos judíos, juraron "bajo anatema", matar a Pablo, por cristiano [112]. Es el motivo por el que ya tempranamente se mata a san Esteban [113], y sobre el 44 a Santiago el Mayor [114]. Y reflejando todo este ambiente se lee en la literatura rabínica: "El que derrama la sangre de los criminales, se lo ha de considerar como si hubiese ofrecido un sacrificio", por razón de sus merecimientos [115].

Hasta incluso los paganos, porque los cristianos rechazaron sus dioses, llegaron a considerar a los cristianos como "ateos" [116].

Los Sinópticos también aluden a estas persecuciones. Sin embargo, el horizonte aparece más dilatado [117].

El motivo de todas estas persecuciones que les aguardan es que no "conocieron al Padre ni a mí". Es la ignorancia que tienen sus perseguidores de no haber conocido, o no querido conocer, el mensaje del Padre, que Cristo trajo al mundo. La afirmación de Cristo, que se pone en la misma línea que su Padre, acusando de la misma responsabilidad a los que ignoran a su Padre y a él, indica bien, no sólo la necesidad de conocerlo como Mesías, sino como el Mesías-Hijo de Dios. Ni sólo indica esto todo el contexto del evangelio de san Juan, sino que está en el contexto inmediato del capítulo 17, donde esta

---

110. Gal. 1. 13. 14.
111. Hc. 22, 3; 3-5; 26, 9; 9-12; 7, 58.
112. Hc. 23, 12 ss.
113. Hc. 6, 8 ss.
114. Hc. 12, 1 ss.
115. LAGRANGE, *Le Messianisme*... (1909) p. 294; BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques*... (1955) p. 2. n. 5.
116. Midrash Bamidbar rabba XXI, sobre Num. XXV, 13; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... II, p. 565.
117. Mt. 5, 11; 10, 17; 24, 9; Mc. 13, 9-13; Lc. 21, 12 ss.

"profesión de fe" es igualmente en el Padre y en Cristo Mesías-Hijo de Dios [118].

Como en otras ocasiones, les avisa que se anticipa a anunciarles estas cosas, para que cuando llegue esta "hora", que es la hora de los enemigos y "del poder de las Tinieblas" [119], no se desmoralicen. No sólo por lo que tiene de penalidad para ellos, sino por lo que pudiera tener de desconfianza en él, al ver que los poderes de la tierra, incluso por motivo religioso, los persiguen a ellos por la doctrina de él. No les será sorpresa. Antes de la persecución tienen ya el vaticinio. Y con el anuncio, el ver que no es desconocimiento de Cristo sobre su suerte [120]. Les anuncia a su tiempo la persecución y el triunfo (cf. v. 33); o mejor, el triunfo por la persecución.

¿Por qué no lo vaticinó antes, "desde un principio"? El mismo les responde a ésto. Este "principio" podía ser desde el momento de su vocación al apostolado [121]. Pero hubiera sido entonces desalentador; ni hacía falta antes, "porque estaba con vosotros". Su presencia bastaba para instruirlos y alentarlos. Pero ahora, ante su ausencia, hacía falta el prevenirlos, para así robustecerlos en su fe.

No es objeción seria a esto, el que ya les habló de persecuciones. Así en el "Sermón de la Montaña" [122], en la instrucción misional a los Doce [123], en otra instrucción a los Discípulos [124], y en el Apocalipsis Sinóptico [125].

Pero varios de estos anuncios están agrupados artificiosamente, fuera de su contexto histórico; y otros no están lejanos, en su anuncio, de los días de la Pasión. De ahí que el término "desde el principio" no tenga una interpretación estricta, desde su "vocación"; ni el momento de decir esto, en la última Cena, excluye el que no lo hubiera dicho, más o menos claramente, en otras ocasiones. Su presencia no exigía, decirlo o recordarlo, con el apremio *apologético* de su inminente partida.

---

118. Jn. 17, 3, 5; n. 5; 22-24.
119. Lc. 22, 53; Jn. 1, 56.
120. Mc. 13, 23.
121. Jn. 6, 64.
122. Mt. 5, 11; Lc. 6, 22.
123. Mt. 10, 16-19.
124. Lc. 12, 4.
125. Mt. 24, 9; Mc. 13, 9-13; Lc. 21, 12-19.

b) *Significado de la venida del Paráclito* (v. 5-15).

También en este cuarto capítulo de los discursos del Cenáculo se trata otra vez el tema del Paráclito. Se desarrolla mucho más amplio que en los capítulos anteriores. En el capítulo 14 y 15 se habla del "testimonio" que el Espíritu dará de Cristo, y en el 14 también de la acción docente —"reveladora"— del Espíritu, pero en este capítulo 16 cobra un relieve especial el desarrollo que se da al "testimonio" que el Espíritu dará de Cristo, lo mismo que el desarrollo y matización que se da de la acción docente del Espíritu con relación a la enseñanza de Cristo, y ésto en un doble aspecto: en su origen y en la plenitud de su término "revelador".

Se distinguen bien tres partes en esta sección: 1) Necesidad de la ausencia de Cristo, para que se envíe el Espíritu Santo; 2) la acción "acusadora" del Espíritu contra el mundo; 3) la acción docente —"reveladora"— del Espíritu a los Apóstoles.

5. Mas ahora voy al que me ha enviado y nadie de vosotros me pregunta: ¿A dónde vas? 6. Antes, porque os hablé estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza. 7. Pero os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os le enviaré. 8. Y en viniendo éste argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. 9. De pecado, porque no creyeron en mí; 10. de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; 11. de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. 12. Muchas cosas tengo que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; 13. pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. 14. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre, es mío; 15. por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer.

1) *Necesidad de la ausencia de Cristo para que se envíe el Espíritu Santo* (v. 5-7).

El comienzo de esta sección no deja de extrañar. Les habló de su ida al Padre y se entristecieron, como se vio en los capítulos anteriores. Y, en esta perspectiva, Cristo dice a los Apóstoles, materialmente traducida su expresión: "Ahora voy al Padre y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Adónde vas?" (v. 5). Pero como ya en los capítulos 13 y 14 les anunció su partida, y hasta en el 14 hay un diálogo con algunos apóstoles sobre el sentido de su partida, extraña cómo ahora, que anuncia que va al Padre, dice que "nadie de vosotros me pregunta: ¿Adónde vas?". Podría explicarse, en absoluto, por un procedimiento redaccional en el que se sintetizan u omiten o se trasladan cosas de su propio contexto ante una perspectiva determinada, que puede ser incluso la misma perspectiva limitada de los "recuerdos". Lo que estaría en consonancia con parte de la posible elaboración del evangelio de san Juan, como se indicó en la introducción al capítulo 15. Y no sería improbable pensar aquí en una alteración del orden cronológico de estas secciones, como parecería al compararse los versículos 5 y 6 con los 16-18. Podría suponerse una inversión cronológica de los mismos. Pero también se da de esto otra explicación.

"Jesús había anunciado su partida varias veces casi en los mismos términos [126]. Después de la intervención de Pedro [127] y de Felipe [128], no se puede ya sostener que los apóstoles no habían preguntado adónde iba él. Jesús les había respondido que iba al Padre. Pero después ellos habían cesado de preguntar. Por eso, "ninguno de vosotros me pregunta...", equivale a "ahora vosotros no me preguntáis *más*" (Lagrange). En griego neotestamentario, la partícula "*más*" es frecuentemente *omitida* en la locución: "no... más" [129]. Es, por cierto que Jesús volverá a su Padre. Esta nueva no trae otro efecto que entristecer a los discípulos. Completamente absorvidos por la

126. Jn. 7, 33; 13, 33; 14, 2-5. 12.
127. Jn. 13, 36.
128. Jn. 14, 5.
129. JOÜON, en *Recher. Scien. Relig.* (1928) p. 500 ss.

tristeza de la separación, ellos olvidan que su Maestro va a la gloria [130], y en el propio interés de ellos" [131].

Pero acaso esta razón como complemento de la anterior dé una solución más satisfactoria.

En el plan del Padre estaba que, para que el Paráclito se enviase a la Iglesia, Cristo había antes de subir a la cruz y a la gloria [132]. ¿Por qué ésto? ¿Es que no podía Cristo, viviendo en carne, ya resucitado, dar el Espíritu Santo? La teología ha razonado algo de estas conveniencias del plan del Padre, aunque siempre, en su profunda exactitud, es misterio: el secreto del Padre [133]. Pero esta necesidad de la "ausencia" de Cristo para que sea enviado el Espíritu da una fuerte sugerencia sobre la divinidad del Espíritu Santo. "Este primer rasgo basta para señalar la divinidad del que es objeto de esta promesa; sólo Dios puede ser aquél cuya venida es tan preciosa, que es uno dichoso comparándola al precio mismo de la ausencia (corporal) de Cristo" [134].

Otro de los rasgos de importancia teológica, aunque ya dicho por el mismo Cristo en el capítulo 15 (v. 26) es que el Paráclito, no sólo es enviado por el Padre [135], en nombre y a la oración de Cristo [136], sino que también es enviado por él mismo. "Si me fuere os lo enviaré" [137]. Una vez más Cristo se pone en la misma esfera divina del Padre, ya que en el Antiguo Testamento el Espíritu de Yahweh, que posteriormente y en la literatura rabínica, es el Espíritu Santo, sólo lo puede enviar Dios mismo.

2) *La acción "acusadora" del Espíritu contra el "mundo"* (v. 8-11).

La "venida" del Espíritu, que Cristo envía, va a tener una función especialísima respecto al "mundo", tomado éste en el sentido, tan frecuentemente peyorativo que tiene en san Juan.

---

130. Jn. 14, 28.
131. BRAUN, *Evang. s. St. Jean* (1946) p. 440.
132. Jn. 7, 39.
133. S. THOM., *In evang. Joann. Comm.* Cap. XVI, lect. 2, n. 3.
134. LEBRETON, *La vie et l'ensegnement...*, ver. esp. (1942) II, p. 220.
135. Jn. 14, 16.
136. Jn. 14, 16.
137. Jn. 15, 26.

Cristo "envía" al Paráclito, para que, respecto al "mundo", lo "cofunda", le "arguya", "testifique" y lo "convencerá" objetivamente [138], aunque subjetivamente él no quiera dejarse convencer ni persuadir.

Y esta ofensiva de la verdad del Espíritu Santo contra el "mundo" va a ser triple. Le va a argüir "de pecado, de justicia y de juicio". El pensamiento se expresa en una serie de matizaciones de un tema fundamental, que casi viene a ser un pequeño climax conceptual. Y Cristo mismo explica cada una de estas acusaciones.

"De pecado, porque no creen en mí". Este es el primer capítulo de la confutación que se hará al "mundo"; el gran "pecado" de no haber "creído" en Cristo, como Mesías-Hijo de Dios. Cristo trajo al "mundo" el mensaje que era el presentarse como el Hijo verdadero de Dios. Lo expresó y lo probó con milagros, que eran los "signos" de su grandeza [139]. Fue la Luz que brilló entre los hombres, pero éstos "amaron más las tinieblas que la luz" [140]. Cristo había dicho: "Si no hubiera venido y no los hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado" [141]. Y un día dijo a un grupo de fariseos recalcitrantes ante la doctrina que probaba con sus milagros: "si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora decís: Vemos, y vuestro pecado es permanente" [142].

"De justicia, porque voy al Padre, y ya no me veréis". El Paráclito será aquí el Defensor de la justicia de Cristo, de la verdad que trajo del Padre y enseñó al "mundo". La Verdad no es el criterio del "mundo", sino lo que Cristo enseñó, que es el mensaje del Padre. El mismo dijo un día: "El que busca la gloria del que le ha enviado, ése es veraz, y no hay en él *injusticia*" [143]. La venida del Paráclito va a ser a un tiempo la del Defensor de la "justicia" de Cristo: que era el Hijo de Dios, y de la verdad de su enseñanza: "Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado" [144]; pero, al mismo tiempo,

---

138. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 413.
139. Jn. 3, 2.
140. Jn. 3, 19; 8. 46; ss.
141. Jn. 15, 22. 24.
142. Jn. 9, 41.
143. Jn. 7, 18.
144. Jn. 17, 16.

el Paráclito será el Fiscal que acusa al "mundo" de la injusticia que tuvo con Cristo y con su doctrina. Y precisamente el Paráclito dará como prueba, el que fue al Padre, "subió adónde estaba antes" [145]. Y esta prueba será la misma "venida" del Paráclito, el cual, para ser enviado, tenía antes que subir al Padre, y desde allí él mismo prometió "enviarlo". La venida, pues, del Espíritu Santo era la prueba contundente de la subida de Cristo al Padre, y, por tanto, de la verdad de su doctrina. La venida del Espíritu Santo era así, a un tiempo, prueba de la "justicia" de Cristo, y acusación justa contra la injusticia del "mundo" contra Cristo y su obra.

Lo que no deja de extrañar es lo que se dice a continuación de esta reivindicación que el Espíritu hará de la justicia de Cristo, reivindicación que ha probado que subió al Padre; y a la que se añade: "Y no me veréis" ya en adelante.

Pero se ve que esto es como una contraprueba, al recordarles que, precisamente, para que el Espíritu venga, él ha de subir al Padre, por lo que tendría que ausentarse sensiblemente de ellos; por eso ya no le verán normalmente como en su vida. Y precisamente, el que ellos ya no le verán como antes es la contraprueba de que él va al Padre.

"Es preciso tomar estas palabras como un simple complemento que caracteriza la situación creada por la partida de Cristo; puede ser que tenga este matiz: la privación que os parece dolorosa es parte de las condiciones exigidas para la acción del Espíritu" [146].

"De juicio, porque el Príncipe de este mundo ya está juzgado".

En el evangelio, san Juan destaca la lucha entre el mundo satánico —Tinieblas— y la Luz del Verbo [147]. Los hombres malos, el "mundo", se mueve llevado por este influjo diabólico [148]. Así se dice, en este sentido, del judaísmo hostil a Cristo, que "tiene por padre al diablo" [149]. Forman un frente único contra Cristo, para condenar a muerte su vida y su obra.

Pero la venida del Paráclito, enviado por él mismo [150], hará

---

145. Jn. 6, 62.
146. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 419.
147. Jn. 1, 5.
148. Jn. 6, 70; 13, 3, 27; Ef. 2, 2; 6, 12.
149. Jn. 8, 44.
150. Jn. 15, 26; 16, 7.

un "juicio". Y éste será la más grande paradoja que jamás sus enemigos pudieron sospechar. Y es que al condenarle a muerte contribuyeron a que salvase al mundo, realizase su obra y estableciese plenamente su Reino. En esta lucha escatológica entre el "Príncipe de este mundo" [151], que es personificado en Satanás, la muerte de Cristo, mató el triunfo de éste. Bajando por el Monte de los Olivos, para hacer su entrada mesiánica en Jerusalén, dijo ante lo inminente de su muerte, utilizándose, conforme al uso hebreo, el presente por el futuro inminente: "Ahora es el juicio de este mundo; ahora el Príncipe de este mundo será arrojado fuera" [152]. El preludio de esto era la expulsión que Cristo había hecho en vida de los demonios [153].

Y este "juicio", que es la derrota del imperio satánico, y la derrota anticipada del "mundo" seguidor suyo, es lo que va a hacer el Paráclito en su venida. Hacer ver que Satanás, con su obra, "ya está juzgado", en el sentido de "condenado", derrotado, "arrojado fuera" [154] de su imperio en el "mundo". La hora escatológica final no será más que la expulsión definitiva de Satanás de su imperio temporal en el "mundo". Porque la victoria es de Cristo: "Confiad: Yo he vencido al mundo" [155].

Esta venida del Espíritu Santo, que trae esta misión ¿se refiere sólo a Pentecostés? ¿o tiene una proyección indefinida?

La promesa de esta venida del Espíritu, y su triple función va dirigida inmediatamente a los Apóstoles, como auditorio presente (v. 10c.), y con relación a un momento determinado: la actitud del "mundo" judío, al cual Cristo expuso directamente su mensaje [156], y su reacción ante él: "porque no creen en mí". Pero si las palabras de la promesa van dirigidas inmediatamente a los Apóstoles, el *contenido* de la misma lleva una proyección más universal. Se ve ya esto en Pentecostés, en el prodigio de la glosalalia, en que la acción del Espíritu Santo *testifica* la verdad de Cristo ante gentes de la Diáspora, que estaban en Jesuralén [157].

---

151. Jn. 12, 31; 14, 30; I Jn. 3, 8.
152. Jn. 12, 31.
153. Mt. 12, 38; Lc. 11, 20.
154. Jn. 12, 31.
155. Jn. 16, 33.
156. Mt. 15 24; par.
157. Hc. 2, 5-12.

Esta venida del Espíritu Santo, que Cristo promete, es "no sólo en la gran manifestación de Pentecostés, sino también en las ulteriores manifestaciones carismáticas, que serán como su continuación. De hecho la acción del Espíritu Santo había de ser uno de los factores principales en el establecimiento y propagación [158] del cristianismo" [159].

Admitida esta amplia universalidad en el *contenido* de esta promesa, que se hace directamente a los Apóstoles, se ve que esta acción del Espíritu Santo se acusa, realiza y *testifica* una vez más esta triple finalidad en las diversas actuaciones carismáticas, en las persecuciones y ante los tribunales, dando a los suyos "lo que deben decir" [160], lo mismo que el vigor para llevar la verdad de Cristo "hasta los confines de la tierra" [161]. Todo es la acción del Espíritu testificando la verdad de la enseñanza de Cristo.

3) *La acción docente-"reveladora" del Espíritu a los Apóstoles* (v. 12-15).

Esta enseñanza de Cristo sobre el Espíritu Santo consta de tres puntos:

a) Cristo quisiera decirles y enseñar a los Apóstoles "aún muchas cosas", naturalmente relativas al contenido del mensaje del Padre a los hombres, de su función mesiánica. Pero "no podéis recibirlas (comprenderlas) ahora".

Hasta Pentecostés, y la renovación e iluminación de los Apóstoles, éstos aparecen con una comprensión, en ocasiones, muy rudimentaria de las enseñanzas que Cristo les hace [162], y, en otras, si comprenden la materialidad de la expresión, no penetran todo el alcance que con ella quería decirles [163]. También aquí valen las palabras de Cristo a Nicodemos: "Si hablándoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales?" [164].

---

158. Hc. 1, 8; 2. 1-12; 6, 5, 10; 14, 44-47; 11, 15-17; Rom. 15, 19; I Cor. 2, 2 ss.; 12, 4 ss.; Gal. 3, 2 ss.

159. BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p. 132.

160. Mt. 10, 18. 19.

161. Hc. 1, 8.

162. Jn. 14, 5-11; Mt. 16 6-12; Mt. 20-21 ss.; Hc. 1, 6.

163. Jn. 2, 21. 22; 20, 9.

164. Jn. 3, 12.

b) Este complemento de la enseñanza de Cristo la hará en ellos el Espíritu Santo. Es el segundo punto de esta enseñanza transcendental de Cristo a los Apóstoles sobre el Espíritu Santo:

"Cuando viniere aquél,
el Espíritu de verdad,
os conducirá a la verdad toda entera".

La acción del Paráclito en los Apóstoles va a ser, en este contexto, iluminadora, docente.

Cristo les enseñó el gran mensaje. Pero ahora, el Espíritu va a enseñarles, "revelarles", lo que Cristo les dijo y que entonces ellos no podían "llevar", lo que era: no poder recibir ni comprender útilmente.

En orden a este complemento, el Paráclito les iluminará, y les "revelará", les "conducirá" a comprender ésta: que es "la verdad toda entera" [165].

El salmista pide a Dios: "Guíame a la verdad" [166].

El término usado aquí para llevarles o hacerlos comprender "la verdad toda entera" significa literalmente "guiar en el camino" *[hodegései]*. Pero, ¿qué es "la verdad toda entera"? Esto depende, en parte, de lo que dice Cristo en el tercer punto de esta enseñanza sobre la misión del Espíritu Santo.

c) El motivo que aquí se alega para hacer ver que el Paráclito los "conducirá a la verdad toda entera" es "porque" el Espíritu Santo:

"No hablará de sí mismo,
sino que hablará lo que oyere,
y os comunicará las cosas venideras.
El me glorificará,
porque tomará de lo mío
y os lo dará a conocer.
Todo cuanto tiene el Padre
es mío.

---

165. Sobre las variantes críticas, en ac. o dat. «a la verdad toda entera» o «en la verdad toda entera», cuya lectura en ac. es la lógica y la diplomáticamente mejor sostenida, NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) en ap. crit. a Jn. 16, 13.

166. **LXX**: Sal. 24, 5.

Por esto os dije:
que tomará de lo mío,
y os lo dará a conocer".

Lo que se quiere enseñar aquí, fundamentalmente, es la *identidad* de enseñanza de Cristo y el Paráclito, doctrina, a su vez, que es la misma doctrina del Padre, término de suprema garantía al que, ordinariamente, remite Cristo.

Por eso, el Paráclito "no hablará de sí mismo, sino de lo que oyere". ¿De quién?

En primer lugar de Cristo, del Verbo hecho carne, que es todo el tema del evangelio de san Juan. Es lo que abiertamente dijo el mismo Cristo: el Paráclito "tomará de lo mío, y os lo dará a conocer". Toma por base la enseñanza que Cristo hizo, y, en esa línea, hará ver su sentido preciso y profundo.

Y es así, cómo el Paráclito no enseñará nada al margen de la enseñanza de Cristo y cómo al hacerlos ver el sentido auténtico y profundo de su mensaje vendrá a "fortalecerlos" (v. 14a).

Pero, en segundo lugar, "hablará", es decir, les enseñará, y les hará hablar esta enseñanza de Cristo, que, a su vez, es la misma enseñanza del Padre. Porque "todo cuanto tiene el Padre es mío". El contexto parece restringir el contenido de esta totalidad al orden docente: a la enseñanza que Cristo hizo. Pues, como él mismo dijo en varias ocasiones: "Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado" [167], y "Yo hablo al mundo lo que oigo a él [Padre]" [168].

Por eso, si todo lo que Cristo enseñó es del Padre, del que lo recibe, se sigue: que "todo cuanto tiene el Padre es mío", y viceversa: todo lo que Cristo enseña es del Padre. De lo que se sigue esta suprema garantía que Cristo quiere aquí apologéticamente, destacar: que toda su doctrina es del Padre [169]. Y como el Paráclito sólo va a enseñar lo que "oiga" de él, por eso mismo, el Paráclito no hace otra cosa que enseñarles la doctrina del Padre.

¿A qué *plenitud* de verdad se refiere Cristo aquí? A una

---

167. Jn. 7, 16.
168. Jn. 5, 19. 20. 30; 8, 26; 12, 49; 14. 24b.
169. Jn. 10, 30.

revelación de verdades absolutamente nuevas? ¿O a una mayor plenitud de las enseñanzas que Cristo les hizo?

Esto último parece lo más probable. Cristo dijo ya que "todas las cosas que de mi Padre oí, os las di a conocer" [170]. Y también: "Yo les he comunicado las palabras que tú me diste" [171]. Y es lo que, finalmente, les manda predicar en todo el mundo: "Id, pues, enseñad a todas las gentes..., enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado" [172].

Parece, pues, más probable, en este contexto, que la misión del Espíritu Santo va a consistir, no en revelar verdades absolutamente nuevas, no reveladas fundamentalmente por Cristo, lo que estaría al margen de la garantía de la enseñanza del Espíritu Santo, el cual "tomará de lo mío y os lo dará a conocer", sino en que les hará profundizar en el pleno contenido de la revelación que Cristo les hizo.

Y a esto es a lo que lleva el lugar *paralelo* del cap. 14, 26, en donde se dice que la función del Espíritu Santo va a consistir a este propósito, en que él:

"Os lo enseñará todo
y os revocará todo lo que yo os he dicho".

La totalidad del primer hemistiquio queda matizada por la sinonimia del segundo: "Todo lo que yo os he dicho". La acción, pues, iluminadora y docente del Espíritu Santo, va a consistir en hacer penetrar en el hondo contenido de la doctrina que Cristo les enseñó. Será esto, dice san Agustín, "non spatiosa mole, sed intelligentia luminosa", no por aumento cuantitativo, sino por una mejor inteligencia de las verdades conocidas [173].

"Esta frase —El no hablará de sí mismo—, no se comprende bien sino en cuanto el Paráclito ejerce su función de "sustituto" de Cristo [174], que debe volver a tomar el Evangelio, no para alterarlo, ni incluso para añadirle algo que sea realmente nuevo, sino para iluminarlo, fecundarlo, haciendo de él esta

---

170. Jn. 15, 15.
171. Jn. 17, 8. 14.
172. Mt. 28, 19. 20.
173. S. Aug., *In evang. Ioann. tract.*; Tract. XCVII, 1; ML 35, 1878.
174. Jn. 14, 16.

fuerza de Dios, que trabaja en el mundo entero para salud de todo creyente [175]. Y es así cómo en la antigüedad se representaron los papeles respectivos del Verbo y del Espíritu: el Verbo, imagen del Padre, revela a Dios; el Espíritu, lazo de amor, abre el espíritu y el corazón del hombre a los misterios de la vida divina" [176].

Ni a esto se opone nada el Concilio de Trento, cuando dice de las fuentes de la Revelación que son la Escritura y "las tradiciones no escritas, que fueron recibidas por ellos [los Apóstoles] de boca de Cristo, o que vinieron hasta nosotros por sus manos, habiéndoselas dictado el Espíritu Santo *[Spiritu Sancto dictante]*" [177], ya que esta "dictación" del Espíritu Santo lo mismo podría ser, en absoluto, de verdades totalmente nuevas, que una "dictación" por una mayor *penetración* en las verdades que Cristo les había revelado.

Entre esta acción iluminadora docente del Espíritu Santo se expresa una en concreto: "Os anunciará las cosas venideras" (v. 13). Encuadrado ésto en las enseñanzas de Cristo, probablemente se refiere este sentido profético a que el Espíritu Santo "les revelará el nuevo orden de cosas, que tiene su origen en la muerte y resurrección de Cristo" [178].

Una última cuestión es saber si esta promesa de la acción del Espíritu Santo, para "conducirlos a la verdad toda entera" de la enseñanza de Cristo, se refiere sólo a los Apóstoles, o a toda la Iglesia.

En el texto la promesa se hace inmediatamente a los Apóstoles, pero el contenido doctrinal lleva una proyección universal. Aunque aquí sólo aparecen en situación literaria los Apóstoles, esta frase debe ser interpretada en función del contexto *paralelo* de 14, 26, el cual, a su vez, forma parte de un contexto más amplio, y que lleva a una valoración de contenido universal. Las razones que parece llevar a esto se expusieron al comentar el capítulo 14.

"La promesa del socorro del Paráclito parece dirigirse aquí, como en Jn. XIV, 16. 17. 24, XV, 26, no solamente a los Doce,

---

175. Rom. 1, 16.
176. Durand, en *Recher. Scienc. Relig.* (1911) p. 343.
177. DENZINGER, *Ench. symb.* n. 1787.
178. MOLLAT, *L'Evang. s. St. Jean*, en la *Saint-Bible*, de Jerusalén (1953) p. 170.

sino, *a través de ellos, a toda la Iglesia*, de la cual la misión será interpretar el mensaje de Cristo, con la asistencia del Espíritu. Es él quien será el guía por excelencia, al cual todos los demás serán subordinados. Ninguna orientación tendrá el derecho de substituir a la suya, como ninguna nueva revelación podrá pretender reemplazar la revelación de Cristo. Ambos son supremos, definitivos: Cristo como Revelador, el Espíritu como guía e iluminador. Esta iluminación durará tanto como la Iglesia, porque jamás se agotará la inteligibilidad del mensaje de Cristo" [179].

"En suma, parece *lo más probable* que los textos de Juan deben ser entendidos en el sentido de una *asistencia perpetua* del Espíritu Santo a la Iglesia en el orden de la verdad. Esto es, al menos, lo que han enseñado san Agustín, y san Cirilo, que remiten a Efesios III, 17 ss., y lo que suponen san Crisóstomo y santo Tomás" [180].

c) *Tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo* (v. 16-33).

No sería fácil situar con toda exactitud esta sección en la que Cristo anuncia a los Apóstoles su dolor y su tristeza a causa de su muerte y resurrección, de los que ellos serán testigos, puesto que los capítulos 15 y 16 posiblemente son *retractaciones* de sus *recuerdos* sobre el tema general tratado en el capítulo 14, y en cuya estructura puede seguirse, en ocasiones, un contexto lógico. Sin embargo, la frase: "porque voy al Padre" , que es manifiesta alusión a los otros pasajes de este capítulo [181], hace suponer que la situación literaria del mismo debe ser mejor que ésta, anterior a los pasajes de 14, 2 ss., 28 y 16, 5 ss., ya que en éstos se habla con claridad del sentido de esta partida.

16. Todavía un poco, y ya no me veréis, y todavía otro poco, y me veréis. 17. Dijéronse entonces algunos de los discípulos: ¿Qué es ésto que nos dice: "Todavía un poco, y no me veréis; y todavía otro poco y me ve-

179. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p. 98.
180. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) pp. 424-425.
181. Jn. 14, 28b; 16, 9.

réis"; y: "Porque voy al Padre?". 18. Decían, pues: "¿Qué es ésto que dice un poco? No sabemos lo que dice".

19. Conoció Jesús que querían preguntarle, y les dijo: De esto inquirís entre vosotros porque os he dicho: Todavía un poco, y no me veréis, y todavía otro poco, y me veréis? 20. En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará; vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se volverá gozo. 21. La mujer, cuando pare, siente tristeza, porque llega su hora; pero cuando ha dado a luz un hijo, ya no se acuerda de la tribulación, por el gozo que tiene de haber venido al mundo un hombre. 22. Vosotros pues, ahora tenéis tristeza; pero de nuevo os veré, y se alegrará vuestro corazón, y nadie será capaz de quitaros vuestra alegría.

En la forma velada, algún tanto enigmática, tan del gusto de los orientales, Cristo les anuncia su muerte y su resurrección. Después que les había hablado abiertamente por tres veces en su vida pública [182] de su muerte y de su resurrección, éstas palabras les podían resultar suficientemente claras.

Sin embargo, los Apóstoles aparecen extrañados de esta frase: "¿Qué es ésto que nos dice: Todavía un poco y no me veréis y todavía otro poco y me veréis; y: Porque voy al Padre?".

A través de los evangelios aparecen los Apóstoles con cierta incomprensión de las grandes enseñanzas de Cristo. En estos mismos discursos de la Cena, Cristo tiene que quejarse de la rudeza que muestran [183]. Por eso no extraña el que no comprendiesen que el anuncio de esta ausencia y retorno de Cristo se refiere concretamente a su muerte y resurrección, y que todo ello fuese además cosa inminente. Acaso pensaron, como en otra ocasión los Judíos, en algún *viaje* [184].

Las palabras: "Y porque voy al Padre", las recojen ellos aquí, aunque pueden aludir a lo que con ellas les dijo antes [185],

182. Mt. 16 21; 17, 22. 23; 20, 17-19 par.
183. Jn. 14, 9. 10.
184. Jn. 33-36.
185. Jn. 14, 2 ss.; 28, 15, 10.

expresando así la desorientación que tienen ante el anuncio de esta partida, lo que podría hacerles pensar en una ausencia definitiva. Pero entonces, ¿cómo dice que le volverán a ver?

Cristo "conoció", no se dice si por su ciencia sobrenatural, o por los gestos y cuchicheos que había entre ellos (v. 19b) sobre esto, y tomando de nuevo la palabra les reafirma solemnemente —"en verdad, en verdad os digo"— que el "mundo" se alegrará, porque con la muerte de Cristo piensa que ha triunfado contra él, al que llamaban "impostor" [186], "endemoniado" [187], y "blasfemo" [188]. Pero la muerte de Cristo no será para el "mundo" más que un triunfo momentáneo, y, sobre todo, aparente, pues precisamente la muerte de Cristo es la muerte del mundo y la victoria de Cristo contra él, como aquí mismo proclama (16, 33).

Por contraposición al "mundo", que se alegra de su muerte, ellos primero llorarán y se entristecerán. Pero será momentáneamente. Y se lo expresa con la comparación tan usual en el Antiguo Testamento [189], para expresarse con ella un suceso futuro doloroso, y muy ordinariamente los "dolores" para el alumbramiento del Mesías. Pero la comparación se valora en su doble aspecto: al dolor del alumbramiento sigue la alegría de haber dado un nuevo ser a la vida. Así les sucederá a ellos. Al dolor de la pasión y muerte de Cristo, se les seguirá la alegría y un gozo duradero. Porque "de nuevo os veré —y "me veréis" (v. 16b)— y se alegrará vuestro corazón, y nadie será capaz de quitaros vuestra alegría" (v. 22b).

A la tristeza por la muerte de Cristo se les seguirá el gozo de volver a verle resucitado [190]. No solamente ellos le verán; sino que precisamente para esto, él vendrá, él "los verá".

Y después de la tristeza de la persecución y de la muerte, al ver ahora a Cristo que, como garantía de su doctrina [191], les daba, además de sus milagros en vida, el milagro de su resurrección; al verlo resucitado verían, por un nuevo capítulo excepcional, la verdad de toda su doctrina: que era Hijo de Dios, y que había vencido a la muerte. Y ante esto, la tristeza pa-

---

186. Mt. 27, 63.
187. Mt. 12, 24, par.
188. Mt. 9, 3 par.; Jn. 10, 33.
189. Is. 26, 17 ss.; 66, 7-14; Jer. 13, 21; Os. 13, 13 ss.; Miq. 4, 9 ss.
190. 14, 19; 20, 20 ss.
191. Mt. 12, 40; par.

sada, se convertirá en una fuente de gozo excepcional. San Lucas, describiendo la aparición de Cristo resucitado a los Once, dirá que no creían "en fuerza del gozo..." [192].

Tan profundo y definitivo ha de serles este gozo que "nadie será capaz de quitaros vuestra alegría" (v. 22). Críticamente puede ser "quitar" o "os quitará". Fundamentalmente no cambia el sentido [193]. Ante esta afirmación de la permanencia de este gozo tan definitivo, Maldonado pensó que se trataba del gozo inamisible de la eternidad [194]. Directamente no es ésto. El gozo, la certeza que ellos van a tener de Cristo resucitado, con todo lo que esta representa apologética y críticamente para ellos es tal, que nada hay comparable. Van a vivir y "tener el gozo de Cristo cumplido en sí mismos" [195]. Y, por lo mismo, así unidos a Cristo, nadie podrá arrancarlos de esa certeza y de esa vida.

Por otra parte, este gozo es perdurable. Va a tener la duración de su efecto definitivo. "En cuanto al retorno dentro de poco tiempo, es preciso ver ciertamente un anuncio de la Resurrección de Cristo. Pero este retorno de Cristo no se limita a las apariciones pasajeras. Se continúa por la presencia de Jesús resucitado en el seno de su Iglesia, en el corazón de sus fieles, aquí Apóstoles, en espera de la visión cara a cara en el Reino eterno. La Resurrección es el Comienzo de una presencia que se perpetuará, invisible, pero real, hasta el advenimiento glorioso del último día". [196].

d) *Anuncia nuevas promesas* (v. 23-33).

En esta última sección se agrupan promesas que les hace para los días de su ausencia; promesas de optimismo, salvo el anuncio, ya hecho antes [197], de la defección de ellos en su prendimiento en Gethsemaní.

Aquí, para facilitar su lectura, se hace su estudio por agrupación sistematizada de pensamientos fundamentales.

---

192. Lc. 24, 41; Mt. 28, 8.
193. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) en apar. crit. a Jn. 16, 22.
194. MALDONADO, *Comentarios al Evang. de san Juan*, ver. esp. (1954) p. 880.
195. Jn. 17, 13.
196. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p. 101.
197. Mt. 26, 30; par.

23. En aquel día no me preguntaréis nada; en verdad, en verdad os digo: Cuanto pidiereis al Padre, os lo dará en mi nombre. 24. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo.

25. Esto os lo he dicho en parábolas; llega la hora en que ya no os hablaré más en parábolas. Antes os hablaré claramente del Padre. 26. Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, 27. pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios. 28. Salí del Padre y vine al mundo y me voy al Padre. 29. Dijéronle los discípulos: Ahora hablas claramente y no dices parábola alguna. 30. Ahora sabemos que conoces todas las cosas y que no necesitas que nadie te pregunte; en esto creemos, que has salido de Dios. 31. Respondióles Jesús: ¿Ahora creéis? 32. He aquí que llega la hora, y ya es llegada, en que os dispersaréis cada uno por su lado y a mí me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo. 33. Esto os lo he dicho para que tengáis paz en mí; en el mundo habéis de tener tribulación; pero confiad: yo he vencido al mundo.

1) *La revelación más clara* (v. 23. 25).

La primera promesa que Cristo hace a los Apóstoles, aunque con proyección indefinida, tal como la recoje el Evangelista, es lo que, desde el punto de vista de la revelación y comprensión que ellos tendrán, sucederá "en aquel día".

"En aquel día" se les promete que: "no me preguntaréis nada". Con esto se alude, en el contexto de san Juan, a las preguntas que, anteriormente, se le hicieron antes sobre su ausencia y sobre el Padre [198]. ¿Por qué ésto?

"En aquel día" es sinónimo de "en aquella hora", o aquella "hora que viene" (v. 25), en la cual ya no les hablará más en "parábolas", sino que les hablará "claramente del Padre" (v. 25).

¿A qué "hora" o "día" se refiere Cristo? Pensó algún

198. Jn. 13, 36; 14, 5. 8. 22; 16, 5. 19.

autor [199] que es la "hora" de la estancia de los Apóstoles en el Cielo. Podría alegarse para esto que, después de resucitado, todavía los Apóstoles le han preguntado algunas cosas a Cristo [200]. Pero no sólo estas preguntas son de cosas mínimas, sino que las dos, en sus lugares evangélicos respectivos, son juzgadas como *inoportunas*.

Pero que "aquel día" no es la eternidad se ve bien porque "en ese día", podrán orar, pidiendo cosas al Padre, para que tengan el gozo cumplido (v. 24. 26).

Este día no es un "día", ni uno "hora", sino un período o época [201]. Y éste no se refiere sólo a los 40 días de la Resurrección en que se les apareció, "hablándoles del Reino de Dios" [202], en los cuales, a la vista de él, "ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle... sabiendo que era el Señor" [203], sino que es el período que Cristo inaugura con su resurrección, que los transforma en Pentecostés, y que se prolonga, con iluminaciones y revelaciones, que ahondan y precisan la enseñanza de Cristo, indefinidamente.

Mejor que en el Profeta se van a cumplir ahora las palabras del vaticinio mesiánico: "Vienen días, palabra de Yahweh, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel... En aquellos días... Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán que enseñarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yahweh, sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes" [204].

A la rudeza con que preguntan y comprenden ahora los altos misterios, sucederá en ellos, sobre todo en Pentecostés, un cambio radical, y una iluminación que les hará comprender, con firmeza y exactitud, la enseñanza de Cristo, conduciéndoles el Espíritu "hacia la verdad completa" [205]. Y ante esta iluminación, que es plenaria comprensión de las enseñanzas de Cristo, no necesitarán ni preguntar detalles, ni plantear pre-

---

199. MALDONADO, *Comentarios al Evang. de S. Juan,* ver. esp. (1954) p. 880.
200. Jn. 21, 21; Hc. 1, 6.
201. Hc. 2, 17; etc.
202. Hc. 1, 3.
203. Jn. 21, 12.
204. Jer. 31, 31-34.
205. Jn. 16, 13.

guntas, rudimentarias o ingenuas. Buena prueba de ello es la transformación con que aparecen los Apóstoles después de Pentecostés. "En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros" [206].

Cristo les había hablado en "parábolas", es decir, en sentido velado y comparativo; corresponde al amplio término hebreo *mashal*. Por pedagogía les hubo de hablar durante su vida en "parábolas", ya que "no podían llevar entonces muchas cosas" [207], como se ve en los Sinópticos, pero aquí acusa preferentemente el haber hablado así del Padre [208]. Pero una vez que se dé el Espíritu Santo, cuando Cristo haya sido "glorificado" [209], en su Resurrección y Ascensión, entonces comienza la nueva época *pneumática*, en la que el Espíritu será el gran Maestro interior de ellos [210]. Y con la claridad y plenitud de su enseñanza, sobran las pequeñas preguntas que antes surgían de rudeza e ignorancia.

"Desde aquí abajo los discípulos tendrán la seguridad de espíritu que no tendrán más cuestiones que plantearse, porque, poseyendo a Jesús por la fe, poseerán la realidad de fondo, la sola que importa, y que su Espíritu les dará toda la comprensión que les sea necesaria: alegría y seguridad que la vida del Cielo llevará a su perfección. "Este día" del que habla Jesús (v. 23), en el que los discípulos gustarán la alegría en la certeza, es el día que comienza con la Resurrección y Pentecostés para prolongarse en la eternidad" [211].

2) *El poder de su oración "en aquel día"* (v. 23b. 26. 29).

Otra promesa que Cristo hace aquí es el éxito de la oración hecha en su nombre. Aunque la revelación será más clara, se está aún en hora de fe. Por eso la oración es el medio normal que tendrán para obtener los auxilios del Padre, fuente de toda gracia y don sobrenatural.

Cristo les exhorta a que los pidan al Padre "en su nombre", es decir, conforme al uso hebreo, en que "nombre" está por

---

206. Jn. 14, 20.
207. Jn. 16, 12.
208. Jn. 14, 2. 6 ss.; 15, 1. 8; etc.
209. Jn. 7, 39.
210. Jn. 14, 26; 16, 7 ss.
211. HUBY, *Le discours... après la Cène* (1942) p. 101.

la persona, a que pidan al Padre, poniéndole a él, al hombre Hijo de Dios, como garantía y medio de obtención de gracias.

Hasta ahora, ellos "no pidieron nada en su nombre" (v. 24). Cristo, en su vida pública, habló de la oración y su eficacia [212], pero aún no había enseñado lo que él significaba desde el punto de vista de la oración, en las relaciones de los hombres con el Padre. Es lo que dice aquí. Hasta ahora estaba él con ellos, y bastaba que se dirigiesen a él, para que él les obtuviese del Padre lo conveniente. Pero ahora llega la hora de su ausencia y él, en el plan del Padre, es el intermediario necesario, ya que sin él "no podéis nada" [213].

Pero él garantiza el éxito con este procedimiento. El Padre despachará estas peticiones en "su nombre". La enseñanza garantiza la universalidad de toda súplica: "lo que pidieseis". Pero, como en otros pasajes [214], por el "paralelismo" de estos contextos, es una enunciación de tipo "sapiencial", que deja condiciones o restricciones con las que ha de entenderse. Como es su formulación en los Sinópticos [215].

La misma conclusión de esta enseñanza: que pidan en su nombre, "*para* que vuestro gozo sea cumplido", hace ver que esta oración será escuchada dentro de la finalidad que aquí se establece: "*para* que su gozo sea cumplido". ¿Cuál es éste? Esta frase aparece con perspectivas distintas en san Juan [216]. Pero si en "aquel día", ya iluminados por el nuevo estado de cosas, tendrán el gozo cumplido al ser escuchados, por pedir en nombre de Cristo, supone ésto que lo que piden los Apóstoles está en consonancia con este nuevo estado de cosas, con esta iluminación del Espíritu Santo, y con el *espíritu* que entonces los moverá en su actuación.

Y como nueva explicitación de garantía a la oración que hagan al Padre en su nombre, les dice que: "yo no rogaré al Padre por vosotros..." (v. 26b). No es que Cristo niegue el ser el Mediador, absoluto y necesario, con el Padre, el Pontífice que "siempre vive para interceder" por los hombres [217], sino que lo que quiere encarecer es la confianza y seguridad

---

212. Mt. 7, 7 ss.; par.
213. Jn. 15, 5.
214. Jn. 14, 13. 14.
215. Mt. 7, 7-11; par.
216. Jn. 15, 11; 17, 13.
217. Heb. 7, 25.

con que deben hacer esta oración en su nombre, "pues el Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios". En efecto, ya antes dijo que, aún lo que pidan al Padre "en mi nombre, yo lo haré" [218]. No excluye, pues, su intervención —su mediación—, sólo destaca la seguridad y confianza con que deben orar al Padre: la fe y amor en Cristo les garantiza el ser acogidos favorablemente en su oración.

"Es difícil explicar con precisión y exactitud esta ingeniosa y delicada frase del Maestro... lo que dice, parece ser: Sin que yo insista ahora en el hecho o valor de mi intercesión, os hago saber que por sí mismo el Padre está dispuesto e inclinado a acoger favorablemente vuestras peticiones. Mas, como de hecho no podía Jesús prescindir de su propia intercesión, es fuerza concluir que esta intercesión se contiene ya implícitamente en las peticiones hechas *en nombre suyo*. Lo cual puede entenderse de dos maneras: más superficialmente, porque toda oración hecha en el nombre de Jesús, es decir, apoyada en sus merecimientos, refrendadas por su autoridad e investida de su representación, es virtual o equivalente intercesión suya; o más misteriosamente, por cuanto, estando él en ellos y ellos en él [219], siendo él y ellos como una sola persona moral o mística, orar ellos es, por el mismo caso, orar o interceder él mismo" [220].

El motivo del amor del Padre a los Apóstoles es que ellos "amaron" a Cristo, y "creyeron que yo he salido de Dios" (v. 27) [221].

"Salí del Padre, y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre" (v. 27. 28). La frase, en absoluto, podría significar que Cristo "venía de la parte de Dios", como le decía Nicodemos [222]. Así valorada la frase no significaría otra cosa que la misión *temporal* del Mesías. Pero, manifiestamente, en este contexto tiene un contenido más transcendente.

Tanto por el intento del Evangelista, como del mismo Cristo, aquí se trata, directamente, no de la generación eterna del

---

218. Jn. 14, 14.
219. Jn. 14, 20; 15, 5-7; 17, 21-23....
220. Bover, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) pp. 165-166.
221. Nestle, *N. T. graece et latine* (1928) apar. crit. a Jn. 16, 27.
222. Jn. 9, 2.

Verbo en el seno del Padre, como se ve por el *retorno* que va a realizar ahora (v. 28), sino de la venida —"salida"— del Verbo del seno del Padre [223], por la Encarnación. Esto es una exigencia tanto del intento del Evangelista, cuyo tema del Evangelio es precisamente mostrar la salud en Cristo, el Hijo de Dios encarnado [224], como de la misma enseñanza de Cristo a través del evangelio, máxime en san Juan [225], y más concretamente aún en estos capítulos [226]. Ahora, vuelve adónde "salió", pero que es precisamente, como dijo él mismo, "subir adonde estaba antes" [227], que era "en el seno del Padre" [228], de donde vino para "dárnoslo a conocer" [229].

Este es, sin duda, el intento de Cristo y del Evangelista, pero otra cosa es la *comprensión* que de ello hayan tenido *entonces* los Apóstoles.

Estos, ante esta enseñanza, dicen que "ahora habla claramente" y no "en parábola"; y que por ello ven que "conoce todas las cosas", y que no hace falta ya que le "pregunten" como antes (v. 19); y, por ello, "creen" que "ha salido de Dios". ¿Pero, cuál fue su comprensión *entonces*? Aunque la situación cronológica de este pasaje fuese otra, dentro del esquema de esta despedida, la valoración de estas palabras de Cristo y los Apóstoles, en nada se altera.

"Las últimas palabras los han impresionado. La claridad de las palabras de Jesús en el v. 28 es tal que creen haberlas comprendido bien. Es lo que pasa frecuentemente cuando ciertas demostraciones son llevadas con una claridad tal, que se imagina uno seguirlas. Sin embargo, los Apóstoles no se aperciben que la plena claridad no fue prometida sino para más tarde. No se puede explicar su estado psicológico de otra manera que como san Agustín: "¿Por qué dicen ellos: 'Ahora hablas con claridad y no dices parábolas', sino porque sus palabras son parábolas para quienes no las entienden, hasta el extremo de no entender que no las entienden?" [230]. No se

---

223. Jn. 1, 18b.
224. Jn. 20, 31; 13, 1; «prólogo».
225. Jn. 6, 62.
226. Jn. 17, 5. 24.
227. Jn. 6, 62.
228. Jn. 1, 18b.
229. Jn. 1, 18c.
230. S. Aug., *In evang. Ioann. tract.*; Tract. C. III, ver. esp. (1957) p. 583; ML.

podía indicar más fuertemente el contraste entre el estado de los Apóstoles antes y después de la Resurrección. Creen que Jesús les da esta luz abundante que solamente les ha prometido... Las palabras de Cristo llenan en ellos una enseñanza verdadera y su fórmula era perfectamente apropiada (aunque ellos no la comprenden con plenitud)... Sin embargo Jesús parece contentarse con esta fe; sólo ella debía prevenirles contra la defección. Puede ser que no exija más en este momento que el reconocimiento de su misión divina; el Espíritu Santo hará lo demás..." [231].

¿En qué sentido dicen ahora los Apóstoles que han conocido esta "misión" de Cristo? El intento del Evangelista —su formulación—, lleva a que han comprendido, aunque veladamente, no sólo a Cristo como legado de Dios, sino la divinidad de Cristo, que "salió" del Padre por la Encarnación. Es lo que confirman las palabras de Cristo en su "Oración sacerdotal", cuando dice al Padre: "Yo les he comunicado a los Apóstoles las palabras *que tú me diste,* y ellos ahora las *recibieron,* y *conocieron verdaderamente* que yo *salí de ti,* y creyeron que tú me has enviado" [232]. Pero las "palabras que tú me diste" era el mensaje de Cristo, según el cual, Cristo es verdaderamente el Hijo de Dios.

3) *Anuncio de la defección de los Apóstoles* (v. 31-33).

A esta afirmación de los Apóstoles que, creen, porque creen que han comprendido plenamente las palabras de Cristo, él les dice: "¿Ahora creéis?" ¿Cuál es el sentido de esta frase? Algún autor piensa que es una exclamación de júbilo. Se encontraba ante una profesión de fe en su divina filiación. "Es para Jesús un instante de suavidad inefable; le han reconocido y comprendido estos Once galileos. Esto basta: su obra está concluída por el momento; el Espíritu Santo acabará de glorificarle en ellos" [233].

Sin embargo, no parece que sea ésto lo más probable. La contraposición que inmediatamente se hace, anunciándoles la

---

231. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) pp. 431-432.
232. Jn. 17, 8.
233. GODET, *The Gospel of St. John,* h. l.

defección que harán de él, abandonándolo, no parece orientar, literalmente, la interpretación de la frase en este sentido.

La interpretación parece ser otra, más en consonancia con la psicología de los Apóstoles, reflejada en otras escenas evangélicas paralelas.

La claridad de la afirmación de Cristo, en contraposición a la forma velada en que les anunció su partida (v. 17. 18), hace a los Apóstoles prorrumpir, gozosamente, en la plena creencia de la comprensión de lo que les dice. Hubo en ello alegría y posiblemente un poco de reacción, confianza humana, presunción [234]. "La respuesta del Maestro está matizada de blanda ironía e impregnada de compasiva tristeza. "¿Ahora creéis?". Ahora, finalmente, después de tres años, en que habéis sido asiduos oyentes de mis enseñanzas, espectadores continuos de mis milagros? ¿Sólo ahora creéis? ¿Y creéis de veras? ¿Ahora, cuando me váis a abandonar?" [235]. A esta fe, así protestada, debería corresponder una lealtad también a toda prueba. Pero esta lealtad, que llegó en ellos hasta el martirio, por efecto de la transformación que en ellos hizo el Espíritu Santo, no era la que iban a tener horas después, al prender a Cristo en Gethsemaní, y darse ellos a la "fuga" [236]. Es lo que ahora les anuncia: se "dispersará cada uno por su lado". Ellos le abandonarán huyendo, y lo "dejarán solo", entre los enemigos. Pero con este contraste es la lección que quiere darles: ellos le dejarán solo; pero él no estará solo, porque nunca está solo: "el Padre está conmigo" (v. 32).

La presencia del Padre es la garantía de la verdad. En la hora de la cobardía de los Apóstoles, y de su prisión por las fuerzas del mal, el Padre sigue con Cristo. La razón la dijo él mismo: "El que me envió, está conmigo, no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado" [237]. En boca de Cristo esta presencia del Padre en él lleva toda la transcendencia de la filiación divina [238].

El v. 33, final, se refiere a todo lo dicho anteriormente; entroncándose, sobre todo, con los pasajes anteriores, en que

---

234. Mt. 26, 35b; 31-34; Mc. 14, 27-31.
235. Bover, *Comentario al Sermón...* (1951) p. 172.
236. Mt. 26, 56b; par.
237. Jn. 8, 29.
238. Jn. 10, 30; 17. 11. 22.

habla de las persecuciones [239]; lo cual tiene un valor apologético, como en otros pasajes.

Por su nombre tendrán persecuciones y tribulaciones "en el mundo", no solamente el judío; la perspectiva se abre ahora indefinidamente. El vaticinio va a todos los Apóstoles, e implícitamente, a sus dolores apostólicos y a sus martirios. Así Pedro morirá, en Roma, en la cruz [240].

Pero no debe importarles todo esto. Están con Cristo, unidos a él, formando un cuerpo y un todo. Como él sufrirán, pero, con él, correrán su misma suerte. Y ésta es la victoria. Por eso, "confiad" en mí: "Porque yo he vencido al mundo". Esta era la misión de la enseñanza y sacrificio de Cristo. Si Cristo da por hecha ya su victoria, que logrará, definitivamente, en el Calvario, es que la presenta, conforme al uso semita, tomando el pasado por un futuro inminente [241]. ¡Tan próxima, cierta y defintiva es!

Por todo ello, les avisa que "tengáis paz en mí". La paz para los hebreos incluye toda suerte de venturas [242]. Frente a la persecución del "mundo" hostil a Cristo y los suyos, él les brinda todos estos avisos y enseñanzas, para que tengan "paz en él", que es tener su paz. La paz que ya les anunció [243], y que es una paz completamente distinta de la paz que da el mundo [244]. Es la paz que da la fe en Cristo, el amor de su íntima unión a él [245], y el gozo del Padre y de Cristo "morando" en el alma [246], con la esperanza abierta a descansar, un día, en las "moradas" que Cristo les fue a preparar en la "casa de su Padre" [247].

---

239. Jn. 15, 18 ss.; 16, 1-4.
240. Jn. 21, 18. 19.
241. Jn. 12, 31; 14, 30. 31; I Jn. 2, 13b.
242. Vargha, en *Verb. Dom.* (1928) p. 371.
243. Jn. 14, 27.
244. Jn. 14, 27b.
245. Jn. 15, 5.
246. Jn. 14, 21. 23.
247. Jn. 14, 2 ss.

CAPITULO VI

LOS DISCURSOS DE CRISTO EN LA ULTIMA CENA

(Conclusión)

El capítulo 17 de san Juan es la coronación de los discursos de Cristo en el Cenáculo (cap. 13-16), relatados por san Juan. Es la oración más larga de Cristo recogida en los Evangelios. Es una profunda efusión del corazón de Jesús, cuando va a entregarse a la Pasión.

Cuestiones previas.

Este captíulo de san Juan, que todo él es una oración de Cristo a su Padre, se lo suele llamar la "Oración sacerdotal". Ya san Cirilo de Alejandría venía a justificar implícitamente este tíulo, al escribir: Cristo "intercede, como hombre, reconciliador y mediador de Dios y de los hombres, y Pontífice nuestro realmente grande y todo santo; el cual, ofreciéndose a sí mismo por nosotros, con sus súplicas dulcifica el ánimo de su Padre. Pues él es hostia, él mismo sacerdote, él mismo el sacrificio inmaculado, el verdadero cordero que quita el pecado del mundo" [1].

Siglos más tarde, e independiente de san Cirilo, viene a valorar conceptualmente así esta oración, Ruperto de Deutz: "Esto oró por nosotros el Pontífice supremo, propiciador a la vez y propiciatorio, sacerdote y sacrificio; y con sus palabras dio a conocer por qué motivo o con qué intención iba a sufrir" [2].

---

1. MG 74, 505-508; cf. DURAND, *Prière sacerdotal du Christ,* en *Rech. Sc. Relig.* (1911) 521-545; J. L. ARAGON, *La notion johannique de l'unité,* en *Sciences Ecclesiastiques* (1959) 111-119.

2. ML 169, 764.

Pero quien vino a denominar así explícitamente esta oración fue el luterano Chytraeus (Kochhafe, muerto en 1600), el cual había titulado este capítulo 17, con el nombre de: "Oración del Sumo Sacerdote" *[Praecatio Summi Sacerdotis]*.

Sin embargo, el nombre no responde con exactitud al contenido, si se supone o exige para ello, el que tenga que orar ofreciendo su sacrificio. Ya que el concepto de sacrificio sólo se toca en esta oración incidentalmente y casi de una manera velada (v. 19). Por eso, son varios los autores que destacando el contenido de esta plegaria la enuncian así: "Oración de Cristo por la unidad de la Iglesia". Así como la Eucaristía es el alimento de la unión del Cuerpo Místico [3], esta plegaria de Cristo es su oración, por excelencia, por la unión del Cuerpo Místico de la Iglesia.

En todo caso, si en Gethsemaní se acusa en Cristo principalmente la Víctima, al estar de rodillas, tocando con su frente en tierra [4], oprimido y agobiado, aquí es, por excelencia, oración de Sacerdote. Pues para esto no es necesario, en absoluto, el que tenga que acusar su valor sacrificial.

Esta oración de Cristo viene a ser también una instrucción. Enseñó en su vida con su doctrina; enseñó con su ejemplo, con la "parábola in actu", del lavatorio de los pies; y también enseña ahora con su misma oración [5] la necesidad de la unidad de los suyos.

El lugar donde fuese pronunciada esta oración es objeto de discusión.

Wescott supone que Cristo al decir: "Levantáos, vamos de aquí" [6], sale con los Apóstoles del Cenáculo, y al contemplar los viñedos a la luz de la luna llena de Nisán, pronunciaría la alegoría de la "Vid verdadera" [7], y siguiendo su camino, antes de llegar a Gethsemaní, pasaría por el Templo. Consta por Josefo que "era costumbre de los sacerdotes, en la fiesta de los Azimos, que llamamos Pascua, abrir las puertas del Templo después de la media noche" [8]. Y así Cristo, ingresando en él, pronunciaría esta oración en uno de los atrios del

---

3. I Cor. 10, 17.
4. Mt. 26, 39.
5. S. Aug., *In evang. Ioann. tract.*, CIV.
6. Jn. 14, 31.
7. Jn. 15, 1 ss.
8. Josefo, *Antiq.* XVIII, 2, 2.

mismo [9]. El escenario sería incomparable: era el Mesías que, en el Templo, en la presencia de Dios, oraba a su Padre por la unidad de la Iglesia antes de ir al sacrificio, que la merecía. Pero también se ve que esto es forzado, y hasta se diría que un tanto teatral. Además, es increíble que, buscándose a Cristo, y estando todo dispuesto por los Sacerdotes y ministros del Templo, para prenderle, Cristo fuese a entregarse allí en sus manos, se fuese a poner en la boca del lobo. Pues, era indudable, que no podía pasar desapercibida su presencia, y la prisión allí era segura. Y no era éste el plan del Padre, que Cristo, como tantas veces se lee en los Evangelios, por cumplirlo evita y sortea su posible y anticipada prisión.

Se pensó si no sería pronunciada al aire libre, acaso en la terraza de la casa, al salir de la habitación donde se celebró la Cena, que estaba situada precisamente en la parte alta de la casa, como dicen Mc. [10] y Lc. La razón seria que se lee en san Juan, que Cristo, al comenzar esta oración, "levantó los ojos al Cielo" [11]. Esto, dicen, se explicaría más naturalmente, si Cristo estuviese en un lugar descubierto, sea en el terrado, sea en el atrio de la casa.

Sin embargo, esta sola razón no tiene fuerza. Pues de san Esteban se dice que, estando en la sala del Sanhedrín, "miró al Cielo". Y este lugar se hallaba en una sala cerrada [12].

Por eso, no siendo claro el lugar donde fue pronunciada esta oración de Cristo, al menos no parece que haya incompatibilidad de principio para que hubiera sido pronunciada en el mismo Cenáculo. Y a esto parece llevar el comienzo del capítulo siguiente de san Juan, en el que se dice: "y diciendo esto, *salió* Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón...".

La división del capítulo consta de tres partes y un pequeño epílogo. Son las siguientes:

a) Cristo ora al Padre por sí mismo (v. 1-5).
b) Ora por los Apóstoles (v. 6-19).
c) Ruega por la Iglesia apostólica futura (v. 20-24).
d) Epílogo (v. 25. 26).

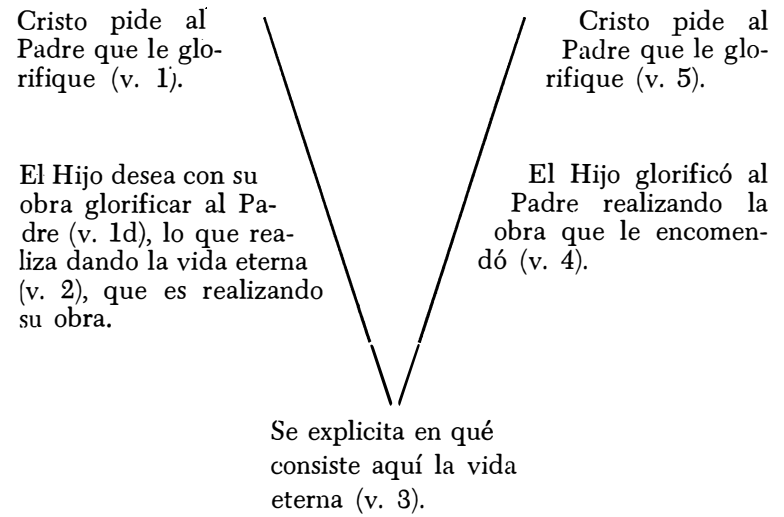
---

9. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (1908) h. l.
10. Mc. 14, 15; Lc. 22, 12.
11. Jn. 17, 1.
12. Hc. 6, 12, 15; 7, 55.

a) *Cristo ora al Padre por sí mismo* (v. 1-5).

> 1. Esto dijo Jesús, y levantando sus ojos al cielo, añadió: Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique, 2. según el poder que le diste sobre toda carne, para que a todos los que tú le diste les dé El la vida eerna. 3. Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo. 4. Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. 5. Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese.

Lo primero que se nota en la estructura de este pasaje es que está construído con un ritmo de paralelismo sinónimo en el desarrollo de sus miembros de tal manera que comienza por un pensamiento para encontrar su equivalente en el final del mismo período; y de igual manera el segundo miembro; mientras que el tercero, que es el centro y vértice de este desarrollo, es único, no tiene ni exige un paralelo correspondiente. Está, pues, estructurado psicológica y literariamente este primer período conforme al procedimiento de la "inclusio semítica". Puede representarse gráficamente en el siguiente esquema:



Esta oración va ha tener lugar después que "dijo estas cosas". En Juan esta expresión es a un tiempo un procedimiento de transición literaria e histórica [13], y que aquí, la referencia histórica está en función del problema literario de saber si Cristo pronunció en el Cenáculo todos los discursos que Juan inserta literariamente aquí (cap. 13-16), o sólo parte de ellos, como se ha visto antes. En todo caso, habiendo una semejanza sustantiva en muchos puntos de estos capítulos, el tema de esta oración viene bien evocado por el contraste de las persecuciones que habrán de experimentar y la obra que tienen encomendada y que habrán de desarrollar, lo mismo que la perspectiva universal de promesa y asistencia del Espíritu Santo, evocaba bien la oración de Cristo por toda esta obra.

La figura de Cristo debió de ser de una grandiosidad majestuosa. El es el Sacerdote que ora al Padre, teniendo "elevados sus ojos al Cielo" (Jn.), lo que no debía ser desacostumbrado en la oración de Cristo [14], seguramente estando de pie, y acaso acompañando este gesto con la elevación al Cielo de sus manos al modo judío [15], lo mismo que orando, según costumbre suya, en alta voz [16].

Cristo ora, dirigiéndose directamente a su "Padre". Precisamente Cristo ha venido al mundo a cumplir la obra de su Padre; a revelar a su Padre; y va a morir por declararse Hijo de Dios. Ninguna invocación mejor, para encomendarle su obra, que llamarle Padre. Aunque Cristo ora como hombre, sin embargo, siendo en él la persona divina, Cristo como hombre puede llamar a Dios, en sentido propio, su Padre [17].

El motivo de dirigir al Padre esta oración es que "llegó la hora". Varias veces Cristo alegó, para obrar de determinada manera, que aún "no había llegado su hora" [18], lo mismo que en otras anunció también que ya estaba en el *preludio* de su llegada [19]. Esta "hora" era la hora de su muerte como lo su-

13. Jn. 18, 1.
14. Jn. 11, 41.
15. Sal. 134. 2; I Reg. 8, 22.
16. Jn. 11, 42; Mt. 11, 25; par.; Heb. 5, 7.
17. S. THOM., *Summa Theol.* III, q. 21, a. 1, a. 3.
18. Jn. 7, 30; 8, 20.
19. Jn. 12, 23.

pone en el curso de esta misma plegaria [20], lo mismo que el Sermón de la Cena [21]. Era la hora que él había deseado ardientemente en su vida [22]. Ante la inminencia de esta "hora", Cristo ora al Padre, en primer lugar, por sí mismo. Aunque Cristo es Dios, pero, en cuanto hombre, no puede por sí mismo realizar lo que es efecto del poder divino. De ahí el que Cristo pueda orar y deba orar por sí mismo [23].

Las tres ideas contenidas en este primer pasaje de "inclusión semítica", son las siguientes:

1) Que el Padre glorifique al Hijo, para que así el Hijo glorifique al Padre (v. 1c, 5).

¿Qué "glorificación" es esta que pide Cristo? [24]. La palabra "gloria" es susceptible de múltiples significaciones. Pero aquí queda perfectamente definida por el paralelo versículo 5, de esta "inclusio semítica". Pide que "ahora", en la llegada de esta "hora" de su muerte, de su "bautismo" de sangre [25], le glorifique con la gloria que él tuvo junto a él, junto al Padre, antes de que el mundo existiese; frase esta última que, además de ser una consecuencia lógica, tiene el uso bíblico para indicar la eternidad [26]. Pide, pues, Cristo al Padre que le glorifique "ahora", con la "gloria" que tuvo ya junto al Padre en la eternidad. ¿Qué "gloria" es ésta que Cristo tuvo junto al Padre en la eternidad?

a) La "predestinación" que el Padre hizo en sí mismo, en la eternidad, de glorificar un día la *humanidad* de Cristo. Es esta la interpretación de san Agustín; "Predestinación a su glorificación" *[Praedestinationem in sua clarificatione]* [27]. Aunque san Agustín da esta interpretación *forzadamente,* como se ve por el contexto, pues la da para combatir a los que sostenían que aquí se trataba de un "cambio" de la naturaleza humana de Cristo en la divina [28].

---

20. Jn. 17, 11-13, 19, 24.
21. Jn. 14, 3. 28-31; 16, 5-7. 16. 28.
22. Lc. 12, 50; cf. A. GEORGE, *L'heure de Jean XVII,* en *Rev. Bib.* (1954) 392-397.
23. S. THOM., *Summa Theol.* III, q. 21, a. 1, a. 3.
24. A. FENILLET, en *Nouv. Rev. Theol.* 1499) pp. 701-722; 806-826.
25. Lc. 12, 50.
26. Col. 1, 15. 17; Jn. 17. 24.
27. *In evang. Ioann. tract.* CV; ML 35, 1907.
28. A. LAURENTIN, *Jean XVII, 5 et la prédestination du Christ a*

b) La segunda interpretación que se hace de este pasaje, y seguramente es la más común, es que aquí se trata de la *divinidad* de Cristo, y de la que él habla así por la "communicatio idiomatum".

¿Qué interpretación parece más probable? Los siguientes elementos pueden orientar la solución.

1) En todo el evangelio de san Juan, no se habla de Cristo disociadamente del hombre ni del Verbo, sino siempre del Verbo hecho carne. Es la tesis del "Prólogo", desarrollada luego, históricamente, en el Evangelio. Pero esta "encarnación del Verbo, no impide, sino que es precisamente lo que permite la "communicatio idiomatum".

2) En el capítulo VI del evangelio de san Juan, ante el "escándalo" de ciertos "discípulos" de Cristo, en Cafarnaúm, Cristo, les dice como base de solución, para una cierta comprensión del misterio eucarístico, lo que sucedería, un día, con su "carne" en su Ascensión: "¿Qué sería si vierais al Hijo del hombre *subir adónde estaba antes?*" [29]. Manifiestamente se trata de un caso de la "communicatio idiomatum", por lo que se atribuye a la humanidad de Cristo, lo que pertenece a su divinidad. Pues la humanidad de Cristo, en cuanto tal, no podía "subir adónde estaba antes", en el cielo, ya que no estaba allí antes de que existiese.

Por eso estos pasajes anteriores del mismo san Juan [30] pueden orientar conceptualmente en el mismo sentido, este versículo 5 de la "Oración sacerdotal". Es un pasaje al que presta una profunda base conceptual el "Prólogo" de san Juan [31], lo mismo que lo que se dice en san Pablo [32].

Si se interpreta esta "glorificación" de la predestinación que la humanidad de Cristo tuvo del Padre en la eternidad, Cristo pide en esta oración que le conceda ahora la "gloria" que, en su plan, le corresponde como a Dios, al irradiar a través de ella la divinidad.

Si se interpretan estos versículos 1c, 5, de la divinidad, ¿en qué sentido pide Cristo que le "glorifique" ahora el Padre?

---

la gloire chez saint Augustin et ses predecesseurs, en *L'évangile de Jean. Etudes et Problemes* (1958) pp. 225-248.

29. Jn. 6, 62.
30. Jn. 17, 24.
31. Jn. 1, 1.
32. Filip. 2, 5 ss.; Heb. 1, 2-3.

No pudiendo ser la glorificación de la divinidad en cuanto tal, se refiere a la glorificación de su humanidad. Esta glorificación de la humanidad ha de ser glorificada con la "gloria que tuve junto a tí antes que el mundo existiese". Es decir, la gloria de la divinidad, que al "encarnarse" el Verbo quedó como oculta en la humanidad, puesto que Cristo "existiendo en la forma de Dios, no juzgó [oportuno] mantener [en la expresión externa humana los derechos que le correspondían de] ser igual a Dios" [33]. Por eso, lo que pide "ahora", en su fase triunfal y meritoria de su muerte, es el que su humanidad entre a participar de esa "gloria" divina que le corresponde, y que ha de irradiarse a través de ella.

El mejor comentario a esta oración de Cristo por su "glorificación", son las palabras de san Pablo, al hacer el panegírico de la kénosis de Cristo. El cual:

a) Siendo Dios, "se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

b) Por lo cual, Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los Cielos, en la Tierra, y en los Abismos; y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor.

c) Para gloria de Dios Padre [34]". Pero Cristo no pide al Padre "su glorificación", sólo para sí, es decir, su propia gloria. No. Si la busca es para que con ella "sea glorificado" el Padre, aparte que su gloria y la del Padre no son más que una [35]. San Agustín comentaba así este deseo de Cristo: "Resucítame, para que seas manifestado a todo el mundo por mí" [36]. Según santo Tomás, Cristo pedía al Padre una triple glorificación: primero, "en la Pasión; y ésto se cumplió con los muchos milagros que sucedieron... Segundo, en la Resurrección... Tercero, en el conocimiento de todos los pueblos" [37]. Pero, en esta oración, lo que Cristo pide principal e inminentemente es su glorificación en su resurrección, ya que ésta era la señal que él dio como piedra de toque de su misión, y es lo que

33. Filip. 2, 5.
34. Filip. 2, 7-11.
35. Jn. 12, 28; 13, 31.
36. S. Augusr., *In evang. Ioann. tract.* CV.
37. S. Thom., *In evang. Ioann. Comm.*, cap. XVII, lect. 1.

está en consonancia, conceptual y literaria, con lo que él mismo dice en el Cenáculo, al salir Judas, para dar comienzo a la prisión y Pasión: "Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en él. Si Dios ha sido glorificado en él, Dios también le glorificará a él, y le glorificará *en seguida*" [38], es decir, en su resurrección triunfal, conforme a la "señal" que Cristo había dado, tomando por símil los tres días de Jonás en la ballena. Además, san Juan destaca bien que la muerte de Cristo no es derrota o fracaso, sino victoria sobre el pecado y vía al Padre y a la resurrección.

2) El Hijo glorifica al Padre, dando la vida eterna (v. 1 d).

El Hijo desea, con su obra, glorificar al Padre.

Para esto invoca el "poder" que el Padre le dio sobre "toda carne", que es la conocida expresión hebrea *kol basar*, con la que se expresan los hombres y todo el género humano.

El Padre ha concedido a Cristo, Mesías-Redentor, un derecho y poder sobre todos los hombres; potestad que se deriva de su unión hipostática y de su misión mesiánico-redentora [39].

Teniendo este poder y esta misión, invoca ante el Padre esta "potestad" que le dio, para pedir, por este motivo, su glorificación. Sólo si el Padre le acredita en su resurrección y, con ella, en su victoria sobre el pecado y la muerte, podrán los hombres comprender que su obra era verdadera; que él era el Mesías y el Hijo de Dios. Y, al creerse ésto, él puede "glorificar" a su Padre. Y como el Padre le dio "esta potestad" mesiánico-redentora para salvar a los hombres, él la invoca aquí como un motivo más que reclama su glorificación, que va a ser igualmente la glorificación del Padre.

"El pleno ejercicio de este poder está subordinado [en el plan del Padre] a la entrada de Cristo en la gloria celeste. Sobre la tierra, su ministerio estaba limitado en el tiempo y en el espacio. Al contrario, una vez que Cristo haya sido exaltado a la diestra del Padre y como espiritualizado en la gloria divina, su acción vivificadora será liberada de todas estas limitaciones. Nada le limitará ni en el espacio ni en el tiempo" [40].

---

38. Jn. 13, 31. 32.
39. Jn. 5, 18-30.
40. J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p. 109.

Este poder genérico sobre todos los hombres, y que invoca como un motivo más para su "glorificación", lo continúa diciendo: "Para que a todo lo que tú le diste, les dé él la vida eterna". La forma neutra "todo lo que", que está por los hombres, debe de responder a una versión del arameo *kol be*, que traduce invariablemente todo género y número [41]. ¿Es una frase restrictiva a lo anterior? ¿O es un caso de aposición, con igualdad extensiva a la misma? Ambas hipótesis se sostienen.

Para unos esta segunda frase es "restrictiva". Cristo destacaría solamente a aquéllos a los que de hecho daría la vida eterna. Es una hipótesis de restrición y "predestinación" especial, como don del Padre, tan en conformidad con lo que se dice en el mismo evangelio de san Juan [42]. Así se comenta este pasaje, diciendose: "Y así a Cristo hombre, a fin de que "todo lo que le diste" por la eterna *predestinación*, "les dé" a los que a él le fueron dados, "la vida eterna" [43].

San Agustín, en cambio, piensa que se trata de un caso de "aposición", y, por tanto, de igual extensión. "Y así, la potestad que el Padre dio a Cristo sobre toda carne ha de entenderse sobre todos los hombres... "Así como le has dado poder sobre toda carne", así te glorifica tu Hijo, es decir, te da a conocer a toda carne que le has confiado. Y se la has confiado "para que dé la vida eterna a todos los que le has confiado" [44].

¿Cuál de ambas hipótesis parece más probable? En primer lugar, ha de reconocerse que el texto no tiene una evidencia tal que imponga, si más, una solución. Pero también cabe preguntarse, ¿por qué ha de establecerse en este pasaje esta *restricción*? Porque si alguna cosa puede ser decisiva, o, al menos, orientar la solución es ver el "paralelismo", aunque de orden inverso, que hay en esta "inclusio semítica". Y esta "inclusio" afecta a los versículos 2 y 4. Ambos mutuamente han de interpretarse. Y en el versículo 4, Cristo "glorificó" al Padre "llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar". Y ésta fue anunciar el Evangelio. Unos lo aceptaron y

---

41. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922) p. 103.

42. Jn. 6, 37. 39. 44. 45.

43. S. THOM., *In evang. Ioann. Comm.*, cap. XVII, lect. 1; LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 440. n. 2; VOSTE, *Studia ioannea* (1930) p. 281; BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 183.

44. S. AUG., *In evang. Ioann.* tract. CV.

otros no. Pero la obra de Cristo fue anunciarlo a todo Israel, conforme al plan del Padre, pero no quedó reducida su obra a anunciar el Evangelio a solos los *judíos predestinados*.

Por eso, en conformidad con esta *universalidad* del versículo 4, parece ha de interpretarse el versículo 2. Y, por tanto, Cristo ha de "dar la vida eterna" de suyo —con voluntad antecedente— "a todos los que tú le diste" —con voluntad también antecedente—.

Y hasta, ¿no parecería una incongruencia el que Cristo invocase, para esta "glorificación", el poder que el Padre le dio "sobre toda carne", que es sobre todos los hombres, para luego decir que dará la vida eterna a "los que tú me diste", interpretados éstos en la forma restrictiva de los predestinados, cuando se dice explícitamente que ha de dar la vida a "*todos* los que tú le diste" y que difícilmente pueden ser otros, en este contexto, que todos esos mismos incluídos en la expresión "toda carne", sobre los que le dio "potestad"? O sea:

El dará la vida a "todos" los que le dio el Padre. Pero el Padre le "dio potestad" precisamente "sobre toda carne". Luego a "toda carne", sobre la que tiene potestad, ha de dar "la vida eterna". Es decir, a todos los hombres. Es una "predestinación" a la fe, con voluntad antecedente, tanto por parte del Padre como por parte de Cristo.

Así parece ser esta interpretación más probable, basándose en esta valoración exegética por el "paralelismo" de este caso de "inclusio semítica".

3) ¿Qué se entiende por la "vida eterna" en el evangelio de san Juan, y en este pasaje (v. 3)?

Mientras en los Sinópticos se presenta el "Reino de Dios", o "Reino de los Cielos", que es el Reino instituído por Cristo, reino de almas y de hombres, sin embargo, se acusa preferentemente en ese concepto el aspecto externo y organización social del "Reino de Dios". En cambio, en san Juan, tanto en el Evangelio como en su primera epístola, el "Reino de los cielos" se presenta bajo el concepto de "Vida eterna", con lo que se acusa preferentemente el aspecto interno y vital del mismo, en el alma, vinculado a la fe, junto con sus repercusiones religiosas sobre el mismo cuerpo. Concepto que aquí se presenta en el doble acto de fe en el Padre y en Cristo.

San Juan lo anuncia así: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y al que enviaste Jesucristo". Algunos autores (Westcott, Bernard) piensan si este versículo no será un paréntesis del Evangelista, resumiendo la doctrina de Cristo. En el fondo, sería lo mismo. Pero se ve una fuerte distinción *literaria* entre esta formulación que aquí se lee sobre este tema, y lo que dice san Juan, por sí mismo, en su primera epístola [45].

Este "conocimiento" que aquí constituye la "vida eterna", dentro de la enseñanza de san Juan, es un conocimiento vital, amoroso, no abstracto; es un conocimiento que es vida [46]. "Se desnaturalizaría extrañamente esta palabra, si no se viese en ello más que un conocimiento abstracto y especulativo; es preciso reconocer en ello una posesión total de Dios por el alma, al mismo tiempo que una penetración del alma por Dios; es así cómo san Juan lo explica en su primera epístola: "Nosotros sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado la inteligencia para conocer al Verdadero; y nosotros estamos en el Verdadero, en su hijo Jesucristo" [47]. Para san Juan la "vida eterna" es "obrar la verdad": fe, obras y entrega plena [48]. "Conocimiento" ya anunciado en los profetas [49].

Los arrianos querían basarse en este texto para negar la divinidad de Cristo. Según ellos había que reconocer al Padre, como sólo Dios verdadero, por lo que Cristo no era Dios. Pero, ¿cuál es el sentido preciso de esta fe bimembre?

Ya, en primer lugar, se ve que no puede estar en contradicción esta afirmación de Cristo, y su relato por san Juan, con la divinidad de Cristo enseñada abiertamente en el cuarto evangelio.

Además la forma "sólo", afectando a Dios, no excluye *personas* distintas en Dios. No hay más que un solo Dios verdadero. Y la expresión: "Que te conozcan a ti, *sólo Dios verdadero*", no hace más que confesar la *divinidad* del Padre. Pero no se excluye la divinidad del Verbo, divinidad que se está proclamando desde el "Prólogo" a través de todo el evangelio.

---

45. I Jn. 1, 2. 3.
46. Jn. 3, 14-21; 8, 55; 10, 15; 16, 3.
47. I Jn. 5. 20; LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* (1927) p. 520.
48. Jn. 10, 15.
49. Jer. 24, 7; 31, 31-34.

Pero los Padres y autores griegos observaron ya que con esta expresión no se trata, naturalmente, de negar la divinidad, sino condenar el politeísmo de los Gentiles. El mismo san Pablo tiene un pasaje análogo a éste. Dice así a los Tesalonicenses:

> "Y cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero,
> y esperar del Cielo a su Hijo, a quién resucitó de entre los muertos..." [50].

No hay duda que san Pablo enseña constantemente la divinidad de Cristo, y sin embargo, esta formulación es bastante análoga a la de san Juan. Parecería que el Dios verdadero era sólo el Padre; ya que, después de la confesión abierta de la divinidad de Dios, se dice sólo que también se "espera" del Cielo a Cristo.

Por último, se pone en una misma línea de fe, la creencia en el Padre y en el Enviado. Esta fe, valorada en este mismo contexto, hace ver que no puede ser el intento de este pasaje excluir la divinidad de Cristo [51].

La enseñanza que aquí se da es la necesidad de creer en el Padre, como el único Dios verdadero, frente a todo el politeísmo idolátrico, y también la necesidad de creer en el verdadero enviado del Padre, su "Hijo" Jesucristo.

Discuten los autores si la palabra "Jesús-Cristo" es original en boca de Cristo, o es una interpretación del Evangelista. La razón es que nunca en los evangelios Cristo se llama a sí mismo Jesucristo. En cambio, este nombre aparece usado por san Juan, tanto en sus epístolas, como en el "Prólogo" por él elaborado [52]. Si, pues, este versículo fuese un paréntesis en el cual Juan resumiese el concepto de vida eterna a este propósito, se explicaría bien que hubiese puesto el nombre de Jesucristo. En todo caso, no hay el menor inconveniente en admitir un influjo literario, sea ambiental, yoánnico, litúrgico o eclesiástico en la redacción de este pasaje.

---

50. I Tes. 1, 9-10; cf. B. RIGAUX, *Les épitres aux Thessaloniciens* (1956) pp. 387-397.
51. VOSTE, *Studia ioannea* (1930) p. 283.
52. I Jn. 1, 3; 2, 1; 3, 23; etc.; II Jn. 3, 7. 3, 7; evang. 1, 17.

b) *Cristo ora al Padre por los Apóstoles* (v. 6-19).

En la segunda parte de esta oración, Cristo pide al Padre por los Apóstoles (v. 9. 12, cf. v. 20). Los dos temas que preferentemente se acusan, son éstos: que el Padre "guarde" a los Apóstoles (v. 11-16), y que los "santifique" (v. 17-19).

> 6 He manifestado tu nombre a los hombres que de este mundo me has dado. Tuyos eran, y tú me los diste, y han guardado tu palabra. 7. Ahora saben que todo cuanto me diste viene de ti; 8. porque yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos ahora las recibieron, y conocieron verdaderamente que yo salí de ti, y creyeron que tú me has enviado. 9. Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste; porque son tuyos, 10. y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío, y yo he sido glorificado en ellos. 11. Yo ya no estoy en el mundo; pero ellos están en el mundo, mientras yo voy a ti. Padre santo, guarda en tu nombre a éstos que me has dado, para que sean uno como nosotros. 12. Mientras yo estaba con ellos, yo conservaba en tu nombre a éstos que me has dado, y los guardé, y ninguno de ellos pereció, si no es el hijo de la perdición, para que la Escritura se cumpliese. 13. Pero ahora yo vengo a ti, y hablo estas cosas en el mundo para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos. 14. Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció, porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo. 15. No pido que les tomes del mundo, sino que les guardes del mal. 16. Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo. 17. Santifícalos en la verdad, pues tu palabra es verdad. 18. Como tú me enviaste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo, 19. y yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados de verdad.

Cristo comienza esta segunda parte de su oración presentando al Padre a los Apóstoles, a los hombres que él le dio, como elegidos, de entre los "del mundo", probablemente tomada esta palabra en el sentido ordinario de la misma y no en el específicamente peyorativo que reviste a veces en san Juan, puesto que la contraposición no exige, al menos marcadamente, esta última interpretación. Esta presentación tiene por objeto

destacar los motivos que los recomiendan a la benevolencia del Padre, al orar por ellos para que los "guarde" y los "santifique". Estos títulos invocados son:

1) "Eran tuyos". Lo eran como criaturas, y seguramente también se alude a que eran especialmente del Padre por ser verdaderos y piadosos israelitas, que esperaban al Mesías. Y también lo eran, como se desprende del contexto, por una "elección" que el Padre hizo de ellos para esta obra y misión de "apóstoles". Elección y predestinación que no se refiere a que sea hecha en, o para la eternidad. Ya que el texto no exige esta interpretación. Sino, en conformidad con otros pasajes de Juan [53], se entiende de un don de fidelidad a su palabra: del don temporal al apostolado. Lo otro no se excluye, y, aunque implicado en ello, probablemente en el sentido directo de la expresión, no se considera. Eran, pues, también del Padre, por esta previa "elección", antes de dárselos a Cristo.

2) "Tú me los diste". Estos hombres que así pertenecían al Padre, le fueron donados a Cristo, para ser sus discípulos; para que recibiesesen sus enseñanzas, su mensaje, sus órdenes; para que fuesen sus "apóstoles": los continuadores de su obra.

3) "Guardaron tu palabra". Esta palabra es la enseñanza de Cristo, el Evangelio; "las cosas que me diste a mí yo se las di a ellos". Pero doctrina o palabra que, principalmente, es la gran "palabra" de la revelación de la divina filiación de Cristo, y la paternidad natural de Dios en él. Tema de los Evangelios, y especialmente del evangelio de san Juan. Precisamente esta parte de esta oración comienza por este tema. "He manifestado *tu nombre* [de Padre] a los hombres que me has dado". Conforme al uso bíblico-oriental "nombre" está por la persona [54]. Cristo les reveló a los Apóstoles el gran misterio de que en el seno de la divinidad —en aquel monoteísmo cerrado del A. T.— había un Padre y un Hijo, divinos; y éste era él, que tomó carne.

Lo que sigue (v. 7. 8) es una continuación del pensamiento. Los Apóstoles supieron "ahora" este gran misterio. ¿Por qué se dice enfáticamente que es "ahora" cuando ellos saben este gran misterio? No debe de ser en este momento, por contra-

53. Jn. 6, 37. 44. 65.
54. Apoc. 3, 1. 5 ss.

posición a antes, aunque la revelación fue gradual, sino en este tiempo como término de toda la obra reveladora [55], pues ya de antes, y especialmente se ve esto en el evangelio de san Juan, los Apóstoles tenían que saber que Cristo era el verdadero Hijo de Dios. Así se dice en los discursos de la Cena: "Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde *ahora* le conocéis y le habéis visto" [56]. Pero ya de antes refiere san Juan este conocimiento que hubieron de tener los Apóstoles [57]. A esto lleva el mismo versículo 6, en el que se dice que "*manifesté* tu nombre" a los Apóstoles; pero esto ya había sido antes, en varias ocasiones.

Pues pensar que algunos discípulos supieron esto antes que otros, excepto el caso de Pedro en Cesarea, parece una solución forzada, y menos probable [58].

Por eso, al término de la vida de Cristo, ellos han quedado instruídos en estas verdades y en este gran misterio de la filiación divina: "Saben que todo cuanto me diste viene de ti". Naturalmente esta frase no puede ser una tautología que dijese: "todo lo que me diste" eso "viene de ti"; lo que es evidente: porque si el Padre se "lo dio", eso "*viene* del Padre". No puede ser este ni el intento de Cristo ni del Evangelista. En esta frase tautológica tiene que haber un sentido más hondo, que se manifieste incluso a través de esta aparente tautología. ¿Cuál es éste? Un sentido enfático encerrado en esta frase: "Todo lo que me diste" sólo puede, no puede "venir" más que "de ti". Esto queda determinado por el versículo siguiente, en el que dice Cristo que él comunicó a los Apóstoles "las palabras que tú me diste", y ellos "conocieron verdaderamente que *yo salí de ti*, y creyeron que tú me has enviado".

Por eso, saben que sólo puede venir del Padre todo lo que hay en Cristo: sus palabras, sus obras, su misión, y su divinidad. No sólo se impone esto como una conclusión de todo el Evangelio, en este momento de la vida de los Apóstoles, sino que es lo que va implicado en el versículo 8: "y conocieron verdaderamente que yo *salí* de ti".

---

55. Jn. 5, 25.
56. Jn. 14, 7.
57. Jn. 12, 45.
58. Bover, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 191.

Esta expresión que, en absoluto, podría interpretarse de la misión confiada a Cristo, puesta en función de otros pasajes de san Juan, ha de interpretarse de la filiación divina [59]: salir del Padre por la Encarnación. Máxime después de lo que dijo pocos versículos antes en esta "Oración sacerdotal", en donde pedía al Padre que le glorificase "con la gloria que tuve junto a ti antes de que el mundo existiese", expresión que habla de la divinidad ontológica del Verbo encarnado.

El Evangelista usa para exponer esta actitud psicológica de los Apóstoles, en la aceptación del mensaje de Cristo, un proceso gradual (v. 8), que es el siguiente:

Lo "recibieron";

Y "comprendieron" que Cristo salió del Padre;

Y "creyeron" que el Padre lo "envió".

¿Qué valor tiene este proceso gradual? ¿Es un intento de matices? Algunos autores así lo piensan [60]. ¿O es, por el contrario, una forma usual de hablar, sin que se incluya en ello un intento preciso? Esto último es lo más lógico. Bastará para ello ver que Juan, en otro pasaje, que supondría también un proceso lógico, lo pone a la inversa: primero es "creer", y después "conocer" [61].

Pero además aquí son términos usuales y casi sinónimos. Pues "comprender" que Cristo "salió" del Padre no exige menos fe, que "creer" que Cristo fue "enviado" por el Padre. Y esto tampoco se distingue, fundamentalmente, de lo que se dice en el principio del versículo: que los Apóstoles "recibieron" la doctrina propuesta por Cristo. Y, ¿qué es "recibirla" sino "creerla"? Se ve, pues, que ésto no es otra cosa que un conjunto de sinónimos, por expresarse esta enseñanza mediante el procedimiento literario de la *hendiadys* [62].

Y luego de haber presentado así al Padre a los Apóstoles, para destacar los motivos que los recomiendan al Padre, comienza la oración propiamente dicha. Abiertamente comienza como tal: "Yo ruego por ellos".

En cambio, también dice abiertamente que "no ruego por el mundo". No es el mundo en sentido peyorativo, sino el con-

---

59. Jn. 8. 58; 7, 29. 30; 13, 3; 16, 27. 28. 30.
60. VOSTE, *Studia ioannea* (1930) p. 287.
61. Jn. 6, 69.
62. BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 192.

junto de los hombres en contraposición a los Apóstoles. Ni el no orar por el mundo significa la maldad del mismo, y mucho menos que Cristo no quiera orar por él; ya que lo vino a salvar y muere por todos. No es otra cosa que precisar expresamente los que son ahora objeto de una oración especial. Pues ruega por "ellos"... "por los que tú me diste" (v. 9), que, en el contexto de esta oración, son los Apóstoles (cf. v. 12. 20).

Y después de anunciar por quienes ruega, expone los *motivos* por los que ha de ser escuchada su oración. Y este motivo es *triple*:

1) "Porque son tuyos" [del Padre]. Sin más se ve ya el sumo interés que Cristo ha de tener, en su ausencia, por sus Apóstoles, ya que siendo posesión siempre del Padre, lo que no impide la "donación" que el Padre le hizo de ellos (v. 6c), el Hijo ha de tener suprema solicitud por lo que es del Padre. Ellos eran propiedad de Dios como criaturas y como piadosos israelitas (v. 6), mas "desde que fueron donados al Hijo, y que le fueron unidos por la fe y la caridad (v. 6), han venido a ser propiedad, cosa del Padre, por un nuevo título y de una manera mucho más íntima" [63]. Pero además, Cristo alega otra razón, que es de una gran portada teológica. Y es ésta: que

> "todas las cosas mías son tuyas
> y las tuyas, mías".

Naturalmente esta comunidad de "cosas" entre el Padre y Cristo, da a éste un nuevo motivo de mirar por el porvenir de sus Apóstoles, en su ausencia, encomendándolos al Padre, ya que por ser del Padre son también *cosa suya*. Pero, ¿a qué *comunidad* de "todas las cosas" entre el Padre y el Hijo se refiere aquí esta enseñanza?

La universalidad de la afirmación da una proyección transcendentalísima a la persona de Cristo. La afirmación es como una explicación y alegación de un nuevo aspecto del motivo para rogar por los Apóstoles. Son *parte* de lo suyo y del Padre, ya que *todo* lo del Padre es del Padre y del Hijo.

Muchos autores, seguramente la mayoría de los católicos,

---

63. BRAUN, *Evangile s. St. Jean* (1946) p. 448.

interpretan esta expresión, tan universal y tan recíproca, de la divinidad del Verbo. Así escribe san Agustín: "Donde aparece con claridad por qué motivo todas las cosas del Padre son del Hijo unigénito; a saber, porque también él es Dios, y es igual al Padre nacido del Padre" [64].

Sin embargo, acaso pudiera ser otra la interpretación, en función de otro pasaje de san Juan. Al comienzo del Sermón de la Cena, escribe san Juan: Y sabiendo Cristo "que el Padre había puesto en sus manos *todas las cosas...*" [65]. Pero esta expresión no puede interpretarse de la *divinidad*, ya que difícilmente se puede decir de la divinidad —ni san Juan lo expresa, en otras ocasiones, así— que el Padre la "puso en sus manos" .Se trata, pues, de todos los dones y poder que el Padre le confirió a Cristo hombre por efecto de la unión hipostática.

Por eso, esta frase "todas las cosas", tan semejante conceptualmente a "todas las cosas mías", y situada en un contexto común —discursos de la última Cena—, probablemente haya que interpretarla en el sentido de todas las cosas que el Padre concedió y donó a Cristo en cuanto hombre, y no del poder y dominio absoluto que le corresponde sobre todo por razón de ser Dios.

2) "Y yo he sido glorificado en ellos". El maestro es glorificado en sus discípulos al reflejar éstos las enseñanzas recibidas. Así los Apóstoles, frente al mundo indiferente u hostil a la doctrina de Cristo, han creído su enseñanza y se le han entregado por la fe y el amor; máxime cuando otros "discípulos", al oir parte de sus enseñanzas, lo abandonaron. Precisamente Cristo acaba de decir al Padre: "Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar" (v. 4). Esta obra de Cristo se refleja en ellos, y ellos, por su fe y su apostolado, glorifican a su vez a Cristo. La fe de ellos en Cristo, como Hijo de Dios, es la más bella glorificación que ellos le hacen, frente al mundo que los persigue por su fe en el Hijo de Dios. Así es como puede decir san Juan que fue glorificado "en ellos".

---

64. S. Aug., *In evang. Ioann. tract.* CVII; S. Thom., *Comm. in evang. Ioann.*, lect. III, h. l.; Voste, *Studia ioannea* (1930) pp. 288-289; Bover, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 199.

65. Jn. 13, 3.

3) "Yo ya no estoy en el mundo; pero ellos están en el mundo". Es el tercer motivo de su oración por ellos: él va a la cruz y al Cielo, mientras ellos se quedan aquí, huérfanos de su Pastor:

Así expuestos estos motivos de la plegaria al Padre, comienza ésta por la *invocación*.

"Padre santo". La invocación de Padre en labios de Cristo, no es al estilo de la paternidad metafórica en que se decía que Dios era "padre" de Israel, sino en el profundo sentido en el que Cristo, por la "communicatio idiomatum" llama a Dios su propio y verdadero padre.

El calificar aquí a Dios Padre de "santo" probablemente es debido a que va a pedir la "santificación" de los suyos.

El concepto genético de la santificación para los semitas era lo incontaminado, por separado de la tierra, de ahí el estar situado el "santo" en una región alta, luminosa, Cielo. Como se va a pedir la "santificación" de los Apóstoles, en el sentido de "consagración", se ve la oportunidad de calificarse así al Padre. Y la oración tiene dos temas fundamentales: a) que "guarde" a los Apóstoles de todo obstáculo para que sean *uno* (v. 11-16); b) que los "santifique" en la verdad (v. 17-19).

a) *Que los "guarde"*. Esta primera parte de la plegaria pudiera decirse que es el aspecto *negativo* de la misma. Cristo pide al Padre que, en su ausencia, "guarde" a los que le dio, que por el contexto son los Apóstoles. Esta defensa y protección les hace falta porque el mundo les será hostil, y los "odió", indicándose así la seguridad de esta obra en el futuro. Mientras Cristo estaba con ellos, él los guardaba y defendía, y no pereció ninguno sino es Judas, como ya estaba profetizado en la Escritura. Pero ahora él, por cumplir el plan del Padre los abandona, para ir a la muerte y al Cielo. Por eso ruega al Padre, por ellos, para que "los guarde" en su enseñanza y misión, y, sobre todo ,pide por ellos para que "sean uno como nosotros". Esta es la idea fundamental de este punto de la plegaria. Pero en ella hay algunos puntos que conviene considerar aisladamente.

"*En tu nombre*" (v. 11c. 12b). Dos veces se usa aquí esta expresión: "en tu nombre" [del Padre]. En la primera, Cristo pide al Padre que "guarde" a los Apóstoles "en tu nombre";

pues él, mientras estaba con ellos, los guardaba "en tu nombre". ¿Cuál es el significado de esta expresión?

En primer lugar, se ha de notar que la lectura de la Vulgata no traduce bien el texto griego. La Vulgata pone en ambos casos:

"Padre santo, guarda a éstos *[eos]* en tu nombre *[in nomine tuo]* los cuales *[quos]* me diste".

Sin embargo, el texto griego no pone ésto. Dice así:

"Padre santo, guarda a éstos en tu nombre, el cual me diste".

Según el texto griego, lo que el Padre le dio, no fueron los Apóstoles *[quos]* como dice la Vulgata, sino el "nombre".

El texto griego paralelo del versículo 12, críticamente es más discutido si ha de aceptarse la lectura que se refiere al "nombre" o a los Apóstoles. Se suele admitir la primera lectura [66].

En segundo lugar ha de notarse que "nombre", conforme al uso semita, está por la persona o naturaleza que representa. ¿Cuál es, pues, aquí, su sentido?

Que el Padre los guarde "en tu nombre" es que los guarde, que los mantenga en este nombre, es decir, en esta adhesión de fe y de amor, al Padre. Es la enseñanza que el Padre le confió y que él transmitió a los suyos y que es, como dijo en la primera parte, en lo que consiste la vida eterna. Por eso le pide que, en su ausencia, los mantenga en esta fe y en esta adhesión, para que se conserve su obra. Este nombre de Padre no es concebido sin el conocimiento y fe en el Hijo, en lo que consiste la vida eterna como se dice aquí mismo. Y es el lazo de unión que los une al Padre y al Hijo, por cuya unión ora aquí Cristo.

"Para que sean uno como nosotros". La oración fundamental por la que Cristo ora aquí al Padre por sus Apóstoles es "para que sean uno como nosotros". Pero este pensamiento lo desarrolla más ampliamente en el versículo 22-24. Como el tema de la oración es el mismo, allí se expondrá más detenidamente.

La pérdida de Judas. Cristo, mientras estaba en el mundo, guardó a los suyos. Guardados por el Buen Pastor, no podían

66. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn. 17, 12.

perecer. Pero Judas fue traidor. Cristo destaca en su oración que ninguno pereció, sino "el hijo de la perdición", semitismo bien conocido, y que está por determinada persona, que aquí es Judas. Pero el amor y solicitud de Cristo iba a Judas mismo, al que había avisado anticipadamente de sus malos pasos [67], y al que deseaba salvar. Por eso, da como explicación de esta defección de Judas que había de "cumplirse la Escritura". No es porque estuviese escrito en la Escritura *por lo que* Judas había de ser traidor. La traición de Judas era independiente de la Escritura. Era un problema de libertad y un problema al que afecta la "donación del Padre", y del cual Cristo habló con motivo de la incredulidad judía ante él [68]. La Escritura es palabra infalible de Dios, y ésta había profeticamente anunciado lo que de hecho y definitivamente Judas había de hacer. Por lo que infaliblemente había de cumplirse la Escritura. Precisamente Cristo cita en otras ocasiones la predicción de un salmo sobre la traición de Judas: "El que come mi pan levantó contra mí su calcañal" [69].

"*Para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos*" (v. 13). El texto completo de este "gozo", dice así:

> "Pero ahora yo [Cristo] vengo a ti,
> y hablo estas cosas en el mundo,
> para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos".

¿Qué "gozo" es éste que Cristo desea que los Apóstoles lo tengan pleno o "cumplido" en sí mismos? No es del todo fácil precisar su exacto sentido.

En primer lugar conviene destacar que esta expresión "para que vuestro gozo sea cumplido", es usada varias veces por Cristo [70], y parece tener un cierto valor proverbial o estereotipado.

En este contexto, el sentido de la frase debe ser éste: Cristo dice que "*habló* estas cosas en el mundo *para* que tengan mi gozo cumplido en sí mismos". Luego este "gozo" en ellos debe de provenirles de esas "cosas" que Cristo ora en voz alta para que lo oigan y se gocen.

---

67. Jn. 6, 70.
68. Jn. 6, 37. 40. 44.
69. Sal. 41. 10; Jn. 13, 18; Hc. 1, 16-20.
70. Jn. 15, 11; 16, 24; 17, 13.

Y en el contexto inmediato de esta frase lo que se ruega por ellos es que el Padre los "guarde" en su ausencia, para que sean y continúen siendo "uno como nosotros". Esta *unión* en la *adhesión al Padre y al Hijo,* que, en ausencia del Hijo, va a ser garantizada, es lo que les hará tener el gozo de Cristo "cumplido" en ellos. Sabiendo ellos, como ya les dijo en la Cena, que se va, por la muerte, al Padre, pero que: "Si me amarais os alegraríais, pues voy al Padre, porque el Padre es mayor que yo" [71], puesto que el Padre "es mayor que yo", y él les va a guardar y garantizar esta unión en la adhesión de su fe, que es lo que Cristo hacía, les debe de hacer tener "mi gozo cumplido en sí mismos".

"...*Que los guardes del mal*". Los autores discuten si Cristo ruega aquí al Padre para que libre a sus Apóstoles de lo malo, o del Maligno, Satanás, ya que esta expresión que aquí se usa, se emplea, en otros pasajes, para significar unas veces en neutro el "mal", y otras con el masculino, al "Maligno", Satanás.

Parece preferible el primer sentido —el mal— pues en estos contextos del Sermón de la Cena, lo mismo que en todo el Evangelio, se está diciendo que el mundo es "malo", y que el mundo los odia y perseguirá. Por lo que parece que este concepto es el que ha de prevalecer en esta palabra.

Además, es lo que parece pedir la estructura de estos versículos. Dicen así:

v. 14. "Yo les he dado tu palabra, y el *mundo los odió,* porque no eran del *mundo,* como yo no soy del *mundo*".
v. 15. "No pido que los tomes del *mundo,* sino que los guardes *del mal*".
v. 16. "Ellos no son del *mundo,* como yo no soy del *mundo*".

Aquí el "mundo" es el malo. Incluído entre estos versículos la petición que los "guarde" del mal, este mal parece que ha de ser el mal que causa el "mundo", el mal moral que proviene de él.

Y a esto se une que, cuando en el Evangelio de san Juan se habla del demonio, nunca se lo nombra por el Maligno, sino por el Diablo o Satanás, o "Príncipe de este mundo", aunque

---

71. Jn. 14, 19.

para san Juan es registrada en el Evangelio la acción diabólica en el mundo.

En cambio, el "Maligno" es usado por Juan en sus epístolas. Pero "ninguno de estos textos es la explicación auténtica del nuestro. Se los puede considerar como el resultado de una meditación especial que mostró a Juan la influencia del demonio en el mundo, meditación que es preciso no perder de vista, pero que no cambia el sentido de un texto anterior, de una palabra de Jesús" [72].

b) *Que los "santifique".* Si en la primera parte de esta oración predominaba el aspecto *negativo* —preservativo—, en esta segunda parte se pide por un aspecto *positivo* de santificación para los Apóstoles: su "consagración".

El Padre "santificó" [73] al Hijo y lo "envió" al mundo, y el Hijo, a su vez, envía al mundo a sus Apóstoles. Pero como no son del mundo, y el mundo los odia, necesita que el Padre los "guarde" y que los prepare, garantizadamente, para esta obra. Que los inmunice al mal, para lo que los afirmará en la misión de Cristo. Y para ello Cristo pide que los "santifique".

Pero además se dice que él mismo se "santifica" a sí mismo. ¿Qué significa esta "santificación" de Cristo?

El verbo aquí usado *[hagiázo]* significa "santificación", que puede ser interna, pero que también puede ser externa y equivalente a una "consagración". Y muy especialmente se dice de las víctimas dedicadas a Dios y al sacrificio [74].

Esta "santificación" de Cristo, no puede ser una santificación en el sentido de una mayor santidad personal en él, ya que Cristo no podía aumentar en su santidad personal, puesto que tenía la plenitud de la gracia y santidad desde el instante mismo de su unión hipostática.

Por eso, el sentido de esta "santificación" de Cristo no es otra cosa que su "consagración", que es su dedicación, su entrega al sacrificio de la cruz: su "consagración victimal; y, como se ve por el contexto siguiente, se destaca o incluye

---

72. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 447.

73. Jn. 10, 36.

74. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 13-14; ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 12-13.

preferentemente aquí, el sentido *meritorio* de esa "consagración" victimal de Cristo.

Pues, en efecto; la finalidad de esta "consagración" de Cristo la hace, no exclusivamente, pero sí en el aspecto que aquí se considera, "en favor, en provecho" de los Apóstoles, y precisamente, "para que sean consagrados *verdaderamente*". Esta expresión en dativo, sin artículo, y comparada con otros pasajes de Juan [75], tiene el sentido adverbial de "verdaderamente", mejor que el valor y sentido de dativo instrumental: "que sean consagrados *por la verdad*". Fundamentalmente el sentido sería el mismo. El pensamiento es: Cristo se "consagra" victimalmente al Padre, para merecer el que sus Apóstoles sean "consagrados", entregados, dedicados *verdaderamente* a algo que pide para ellos.

Pero, ¿cuál es la "consagración" que Cristo pide para sus Apóstoles? El texto pone:

"Consagra a ellos (a los Apóstoles) en la verdad". Es, pues, una oración y un mérito de Cristo, que se hace para que el Padre "consagre", afirme, dedique plenamente, "verdaderamente" a los Apóstoles, "en la verdad". Y, ¿cuál es ésta?

Abiertamente lo dice el texto:

"La palabra, tu palabra es verdad".

La "palabra" de Cristo es el mensaje del Padre, que es la verdad por excelencia, tema fundamental en el Evangelio de san Juan. Por eso, la verdad aquí es el Evangelio [76]. Precisamente Cristo se refiere a sí mismo diciendo: "Yo soy la Verdad". Y lo que Cristo ora al Padre por sus Apóstoles es que los "consagre" plenamente, "verdaderamente" en el Evangelio, en la "verdad" que les enseñó y ellos recibieron.

Cristo *mereció* en su sacrificio esta inconmovible —infalible— permanencia y comprensión de los Apóstoles en la "verdad" evangélica, y con su oración actual ruega ahora al Padre que les *aplique* esos méritos suyos logrados "en favor" de sus Apóstoles, sus columnas de la fe.

¿Hasta dónde se extiende y abarca esta "santificación" o "consagración" de los Apóstoles, que los va a dedicar y afir-

---

75. II Jn. 1; III Jn. 1.
76. Jn. 1, 17; 3, 21; etc.

mar "verdaderamente" en la doctrina recibida? No se dice explícitamente. Pero se incluye en ella todas las gracias y asistencias, externas o internas, que hagan esta dedicación y "santificación" de una manera auténtica y plena, es decir, la realicen "verdaderamente".

c) *Cristo ora al Padre por la Iglesia futura* (v. 20-24).

> **20. Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos creerán en mí por su palabra, 21. para que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que tú me has enviado. 22. Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. 23. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí. 24. Padre, lo que tú me has dado, quiero que donde esté yo estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste ante de la creación del mundo.**

El tercer aspecto de esta plegaria es que Cristo ora al Padre por la Iglesia apostólica: "No ruego sólo por éstos [los Apóstoles], sino por cuantos crean". El participio griego aquí usado tiene probablemente, sentido de futuro: "los que creerán", como lo traduce la Vulgata *[qui credituri sunt]*. El participio griego probablemente reproduce un participio arameo, que tiene sentido de presente-futuro [77]. Pero, ¿qué es lo que pide Cristo para ellos, es decir, para la Iglesia universal? Son varias cosas las que pide para estos creyentes futuros. Se van a exponer aquí clasificadamente, ya que es la parte donde el ritmo del pensamiento se entrelaza y repite más.

a) *Que todos sean uno.*

Cristo, en esta oración por la Iglesia apostólica, pide al Padre: *que todos sean uno* "para que sean consumados en la unidad" (v. 21. 23b).

---

77. JOÜON, *Recher. de Science Relig.* (1927) p. 229.

Esta "unidad" o "unión" que Cristo pide para sus creyentes es doble:

1) Una es la "unión" entre "todos" ellos. Y el modelo sobre el que se debe de calcar esta "unión" es la unión entre el Padre y el Hijo: "como tú, Padre, estás en mí y yo en ti" (v. 21b), "como nosotros somos uno" (v. 22b). Esta unión entre el Padre y el Hijo encarnado es suprema por razón del mutuo amor.

Al modo de esta unión, ora Cristo para que el Padre la conceda a sus creyentes, que oirán la predicación de los Apóstoles que, y seguramente, ha de tomarse aquí, con un sentido indefinido; no sólo los que oigan inmediatamente su predicación, sino los que procedan, aunque mediatamente de ellos (cf. v. 24a).

Es unión de los fieles en la unidad de la fe en el Padre y el Hijo, como se ve por las finalidades que Cristo pide al Padre que se manifiesten con esta "unión". Es, pues, la "unión" de todos en la fe y en el mensaje de Cristo: en creencia y amor; en fe y obras como es la enseñanza de la verdadera fe en san Juan.

2) Pero esta "unión" de todos los fieles se pide que sea, ante todo, unión en el Padre y el Hijo: "Para que ellos estén en nosotros" (v. 21c).

Esta oración de Cristo por la "unión" de sus creyentes es la oración por la unidad de la fe en el Padre y el Hijo, y por la unión entre ellos basada en la fe y la caridad, ya que esta unión ha de estar calcada en la unión del Padre y del Hijo. Y para lograr esta unidad, Cristo les ha hecho una donación. ¿Cuál es?

b) *"Yo les di la gloria que tú me diste"* (v. 22). Cristo ha hecho donación de la "gloria" que le dio el Padre, y además, al donársela, busca con ello una finalidad: "que sean uno como nosotros somos uno". ¿Qué "gloria" es ésta? ¿Cómo esta "gloria" logra la "unión" de los creyentes?

Los autores no están de acuerdo en precisar esta "gloria" a la que alude Cristo. Se han propuesto las siguientes soluciones, sería: 1) la filiación divina; 2) la gloria de los milagros; 3) la gloria que Cristo comunica al hombre dándose a sí mismo en la Eucaristía; 4) basándose en el versículo 26, sería el amor con el que Padre ama al Hijo, y éste a los

hombres [78]. Dentro de estas opiniones parece la más probable la primera, por lo siguiente:

Esta "gloria" que Cristo dice aquí, ha de interpretársela, si es posible, por otros textos conceptualmente paralelos.

En el "Prólogo" de su evangelio, san Juan dice del Verbo que tomó carne, y puso su "tabernáculo" entre nosotros (1, 14), aludiendo con ello al Tabernáculo del A. T. que estaba puesto en medio del pueblo, y en cuyo Tabernáculo estaba y descendía la "gloria" de Yahweh, el símbolo de la presencia de la divinidad. Y del Verbo encarnado, que así moraba entre los hombres, dice san Juan, que "vimos su *gloria,* como de Unigénito del Padre...". Lo mismo que, en Kaná, con el milagro, Cristo manifestó "su gloria" [79]. Pero esta "gloria" no era más que reflejo de la que correspondía al que era "Unigénito del Padre".

Pero lo que parece que más ha de servir para interpretar esta frase, son dos pasajes de esta misma "Oración sacerdotal".

En efecto; si aquí dice que dio la "gloria" que el Padre le había dado a él, esta "gloria" es la misma de la que dice en el versículo 24: "Quiero que donde yo esté [en su Ascensión, cf. Jn. 6, 62] estén ellos [los fieles] también, para que vean *mi gloria,* que tú me diste, porque me amaste antes de la creación del mundo".

Esta es manifiestamente la "gloria" de la divinidad que el Padre, desde la eternidad, concedió a la humanidad de Cristo por la unión hipostática, en su predestinación.

Pero, en el plan del Padre, la "gloria" de la divinidad quedó como oculta en la humanidad. La plena expansión de ella a través de su humanidad él la merecería en la cruz. Y ésta es la "gloria" que tuvo cerca del Padre antes de que el mundo existiese, y, con cuya manifestación, pidió al Padre, al comienzo de esta oración, que le "glorificase" (v. 5).

Por tanto, esta "gloria" que el Padre donó a Cristo es la divinidad que le donó en la unión hipostática. Esta conclusión parece cierta. Pero el problema está especialmente en la segunda parte. Si la divinidad es la "gloria" que el Padre donó a la humanidad de Cristo, ¿cómo se puede decir que él, a su vez, diga que "les he dado [a los hombres por quienes ruega]

---

78. Bover, *Comentario al Sermón de la Cena* (1951) p. 219.
79. Jn. 2, 11.

la *gloria* que tú me diste"? Esto es lo que ha hecho pensar que esta donación fuese o los milagros, o el amor, o la Eucaristía. Pero la primera conclusión parece cierta: se trata de la filiación divina. ¿Cómo, entonces, explicar la donación que Cristo hace ahora a los hombres?

La explicación de esto debe de ser lo que se lee en el mismo san Juan. Que a los que creen en el Hijo de Dios, él les dio el "poder de venir a ser *hijos de Dios*", por lo que son "nacidos de Dios" [80].

El Padre le "donó" a Cristo, por la unión hipostática, el ser verdaderamente su Hijo, y Cristo, "de cuya plenitud recibimos todos gracia...", dona, a su vez, la *participación de la naturaleza divina* —la gracia— a los hombres que creen en "su nombre", haciéndoles así "*hijos de Dios*". Ni se ve exigencia para que el término la "gloria" que en Cristo es la donación que el Padre le hace de la naturaleza divina *no pueda ser usado* para indicar la *participación* de *esta naturaleza divina*, que, por la gracia, hace Cristo a sus fieles. Así en san Juan se dice constantemente que Cristo es Hijo de Dios, pero también de los creyentes se dice que son "hijos de Dios", y, sin embargo, es evidente, que, en el Evangelio de san Juan, no son "hijos de Dios" en el mismo sentido unívoco.

Y aún hay un índice más de esta posibilidad, en lo que se lee en el evangelio de san Juan, cuando dice Cristo: "¿No está escrito en vuestra Ley: Yo digo: *Sois dioses*"? ¿Si llama *dioses* a *aquéllos* a *quienes fue dirigida la palabra de Dios*, y la Escritura no puede fallar, de aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo, decís vosotros: Blasfemas, porque dije: *Soy Hijo de Dios*?" [81].

Aquí Cristo, y san Juan lo retransmite, usa un mismo término "Dios, dioses" para nombrar al Hijo de Dios y a aquéllos que *participan* —los jueces— un cierto poder de Dios: la autoridad. Luego "a pari" puede usarse un mismo término, "gloria", según el espíritu literario de san Juan, para hablar del Hijo de Dios y de la *participación* de la divinidad a los hombres.

---

80. Jn. 1, 12. 13.
81. Jn. 10, 34-36.

Por todo lo cual parece que ésta es la interpretación *más probable* de este pasaje del evangelio de san Juan.

Supuesta esta interpretación, se explica muy bien la finalidad que con esta donación buscó Cristo: la "unión" de los creyentes. Pues por la gracia el hombre se *diviniza* y supera el egoísmo; y por la caridad a ella aneja, se une el hombre sobrenaturalmente a Dios y, por amor a Dios, ama al prójimo como a sí mismo [82].

c) *"Para que crea el mundo que tú me enviaste"* (v. 21d; 23c). Cristo busca también en esta oración que el Padre conceda al "mundo" el provecho apologético de esta unión de los creyentes en ellos. Nada tan universal como el egoísmo y la disgregación. Cuando vea el "mundo" esta "unión", total y absoluta, en virtud de la enseñanza de Cristo, y de su fe y entrega al Padre y al Hijo, verá que no es producto del mundo, sino de arriba. Y verá en ello la aprobación de la obra de Cristo por Dios, el Padre: el dedo de Dios rubricando toda esta obra. Y tendrá que comprender que el Padre verdaderamente "envió" a su Hijo hecho carne.

d) *"Para que conozca el mundo que tú... amaste a éstos, como me amaste a mí"* (v. 23d). Esta conclusión o intento está en relación íntima con el versículo anterior: que conociese el mundo que el Padre "envió" al Hijo. Lo "envió" y lo "amó". Pero además se destaca aquí, que el logro de esta "unión" de los fieles, en la fe y amor al Padre y al Hijo, es una prueba clara de que el Padre "amó" a estos futuros creyentes.

Si esta "unión" era una prueba apologética de que el Padre había "enviado" verdaderamente a su Hijo encarnado al mundo, con lo que ratificaba su mensaje, esta "unión" de los creyentes en esta fe y amor era igualmente una prueba de una gracia y donación *sobrenatural*, que el Hijo transmitía pero que el Padre, originalmente, concedía. Y una donación así, sobrenatural y privilegiada, del Padre a los creyentes, era una prueba igualmente del amor del Padre "a éstos".

e) *Pide que los suyos estén un día con él en el Cielo y vean su gloria"* (v. 24).

---

82. S. Thom., *Summa Theol.* II-II, q. 25-27; I Jn. 3, 13-23; 4. 7-21; I Cor. 10, 17.

La última petición que se registra en esta oración de Cristo a su Padre por sus futuros creyentes es que un día "donde esté yo", es decir, en el Cielo, después de su Ascensión, hayan de estar "ellos conmigo"; la finalidad es que "vean mi gloria", "que me diste porque *amaste antes* de la constitución del mundo". Este *amor* es aquí la predestinación de la humanidad de Cristo a la unión hipostática, ya que este amor no se refiere al amor eterno del Padre al Verbo, puesto que el Verbo no es generado por el Padre por vía de amor, sino de conocimiento.

Por eso, aquí pide Cristo al Padre que vean los suyos su "gloria", que es su divinidad, que en esa hora se irradiará plenamente a través de su humanidad.

Será para ellos premio y gozo de su fe en el Hijo. "Esta visión no es la fe, es el premio de la fe" [83]. Es, en el fondo, la doctrina del Cuerpo Místico en su fase celestial, y cumplimiento de lo que decía san Pablo: ser "coherederos de Cristo, supuesto que compadezcamos con él, para ser con él glorificados" [84].

En todo ello se destaca la plena conciencia de Cristo, que se ve el Hijo de Dios, y conoce todo el futuro.

Su misma forma de pedirlo aquí no es un simple ruego; "quiero", es más que un simple deseo; es la abierta expresión de su voluntad. Se diría que el Hijo, conociendo claramente la voluntad definitiva del Padre, sobre todo, expresa y conforma su querer absoluto con ella, pues Cristo no quiere sino lo que el Padre quiere.

Por quienes ruega, está expresado en doble forma: "*lo que* me diste..., quiero que donde yo esté estén ellos conmigo".

Generalmente se piensa que este pronombre relativo neutro "lo que" está puesto deliberadamente para expresar la colectividad, en lugar de "a ellos". Sin embargo, se explica bien por ser una versión griega de la forma relativa aramea "*de*" que se emplea invariablemente para todos los géneros y números [85].

Pero también en esto hay un aspecto de "predestinación". Ruega que estén con él todos los que el Padre le "donó". Se

---

83. S. AUG., *In evang. Ioann. tract.* CXI.

84. Rom. 8, 17.

85. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922) p. 103.

trata de una donación, que es una verdadera "predestinación", conforme a lo que dijo Cristo en el mismo evangelio de san Juan [86]. Esta oración de Cristo por sus creyentes, para que estén con él en el Cielo, ¿es por los "predestinados" con voluntad *antecedente*? ¿O lo es sólo por los "predestinados" con voluntad *consiguiente*? Sería difícil tomar una posición definitiva sobre esto. Pues precisamente al hablar Cristo de la actitud de los Judíos ante su doctrina, dirá que el venir o no venir a él es, fundamentalmente, salvada la libertad del hombre, efecto de una "donación" del Padre, de una "predestinación". Y, en este contexto se habla según la naturaleza de las cosas: el que cree en él lo trae el Padre, tiene la vida eterna, y Cristo lo resucitará en el último día. Y, sin embargo, no se habla aquí de la inamisabilidad de la fe, de la gracia y de la vida eterna. Se habla, pues, según la naturaleza de las cosas. Por eso, en este otro pasaje de la "Oración sacerdotal", debe de tratarse de una oración con valor semejante; se habla según la naturaleza de las cosas, y según la cual "es voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día" [87].

Más aún; si esta oración de Cristo es por todos los futuros creyentes, ¿habría de suponerse que todos los que creyeran en Cristo habrán de salvarse? No admitiéndose ésto, esta oración de Cristo sería por los "predestinados" a la gloria sólo con voluntad antecedente.

d) *Epílogo* (v. 25, 26).

Estos dos últimos versículos se los suele considerar como independientes de la triple petición que Cristo tuvo, por lo que se los considera como un epílogo de la "Oración sacerdotal". Es una complacencia de Cristo, frente al mundo incrédulo, en la fe de sus Apóstoles.

25. Padre justo, si el mundo no te ha conocido, yo te conocí, y éstos conocieron que tú me has enviado, 26. y yo les di a conocer tu nombre, y se lo haré cono-

86. Jn. 6, 36. 39. 44. 65.
87. Jn. 6, 39.

cer, para que el amor, con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos.

Ante la expansión de la fe, y ante la incredulidad de lo que él representa bajo el nombre peyorativo de "mundo", Cristo presenta al Padre, como contraste, compensación y homenaje el "conocimiento" amoroso suyo a su obra, lo mismo que la fe de los Apóstoles —de "éstos"— que creyeron que el Padre "envió" a su Hijo encarnado al mundo.

Ante esta consideración, Cristo invoca a su Padre con el título de "Padre justo". No debe de ser por simple variación literaria, pues lo mismo que al invocarle antes con el título de "Padre santo" (v. 11), o simplemente "Padre" (v. 1b), tanto allí como aquí se ve relación entre el título usado y el contexto en que se emplea.

Siendo el Padre "justo", y presentándosele el contraste entre el mundo hostil e incrédulo ante la persona y mensaje del Hijo y la fe y lealtad de los Apóstoles, queda establecido el *motivo* para que el Padre "justo" vea con complacencia el deseo que el Hijo va a realizar con ellos.

Aunque él les reveló "tu nombre", es decir, la persona del Padre en el seno de la divinidad, y ellos lo creyeron, el misterio revelado encerraba profundidades tales que, conforme Cristo les dijo, "no podéis llevarlas ahora", por lo cual les prometió ya antes una revelación más clara hecha por el Espíritu Santo [88].

Pero aquí es el mismo Cristo el que les promete que él mismo, que les dio a conocer el nombre del Padre, aún se lo "hará conocer" más y más; es penetrar la revelación de este misterio divino de Dios Padre. A sus Apóstoles les instruyó sobre ello después de la resurrección, cuando durante cuarenta días, se les "apareció" muchas veces, "hablándoles del Reino de Dios", lo mismo que con inspiraciones y luces hasta que en ellos quedase bien constituída la revelación "objectum fidei constituens" [89].

Y con toda esta obra de revelación, Cristo busca también ésto, que:

---

88. Jn. 16, 13-15.
89. DENZINGER, *Ench. sym.* n. 2021.

"el amor con que tú me amaste,
esté en ellos,
y yo en ellos".

¿En qué sentido pide Cristo a su Padre, que "el amor con que me amaste a mí esté en ellos"? Podría considerarse de diversas maneras.

1) Así como el Padre amó al Hijo *encarnado* "antes de la creación del mundo", por lo que el amor del Padre está así en su Hijo encarnado, brotando en éste su hondísimo amor al Padre, de modo semejante podría pensarse que ese amor al Padre por el Hijo estuviese eficazmente en los Apóstoles, haciendo que ellos, al conocer, por la fe, al Padre y al Hijo, amasen al Hijo al modo como lo ama el Padre. Acaso se podría basar esta hipótesis en este mismo contexto [90]. El amor del Hijo encarnado al Padre, lo mismo que el amor de los Apóstoles al Padre, es en ambos donación del Padre.

2) Conociendo los Apóstoles por la fe y el amor al Padre y al Hijo, haría ésto que el Padre *extendiese* a ellos, por su "unión" con su Hijo, el amor predilecto con que ama a éste. "Estando [Cristo] en ellos", al amar el Padre a Cristo, los ama a ellos, en los que Cristo vive y a los que vitaliza.

3) Este amor del Padre al Hijo y a los Apóstoles podría explicarse por razón del Cuerpo Místico: los Apóstoles son los "sarmientos" vitalmente unidos a la divina Vid, que es Cristo [91]. Así el amor del Padre a Cristo *cabeza* se extiende a los Apóstoles, sus *miembros*, como parte integral del "Cristo total". Es la interpretación de san Agustín. "¿Cómo la dilección que el Padre tiene al Hijo está en nosotros, sino porque somos *miembros suyos*, esto es, *como cabeza y cuerpo*? Por eso añadió: "Y yo en ellos, como diciendo: porque yo estoy en ellos. De un modo está en nosotros como en su templo, y de otro por ser nosotros miembros suyos, ya que, siendo nuestra cabeza por haberse hecho hombre, nosotros somos su cuerpo" [92].

Si estas tres razones, o *modos de consideración*, se unen entre sí formando una sola razón, la visión y posibilidad de este amor del Padre todavía se potencializa.

---

90. Jn. 17, 25c.d.
91. Jn. 15, 1-8.
92. S. Aug., *In Evang. Ioann. trac.* CXI.

CAPITULO VII

LA AGONIA DE CRISTO EN GETSEMANI

A) Tristes predicciones sobre la conducta de los discípulos.

[Mt. 26, 31-35; Mc. 14, 27-31; Lc. 22, 31-38; Jn. 13, 36-38].

Terminada la Cena pascual y hecha la institución eucarística, después de lo cual aún se cumplieron los últimos ritos pascuales, de reiterar los salmos prescriptos, que eran la segunda parte del Hallel [1], en acción de gracias por la liberación de Egipto, salieron camino del Monte de los Olivos. San Juan omite que se dirigen a Gethsemaní, pero precisa mejor que los Sinópticos, que era un "huerto" *[képos]*, y lo sitúa "al otro lado del torrente Cedrón". El Cedrón era bien conocido; era un wuadí siempre seco, excepto en los momentos de las grandes lluvias de invierno. Se lo llama Cedrón, es decir "el torrente turbio" [2].

Posiblemente san Juan cita este torrente Cedrón, aparte del hecho histórico, por una evocación "simbolista". Por él pasó David huyendo de la persecución de uno de los suyos, de Absalón, que quería prender y matar al rey [3]. Esta alusión "simbolista" se confirmaría, si, como sostienen muchos, el versículo que cita san Juan sobre Judas [4], es de un salmo da-

1. Sal. 115-118, y también el Sal. 23 o el 136.
2. Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar...* II, p. 567.
3. II Sam. 15, 23; 17, 1-2.
4. Jn. 13, 18.

vídico [5], y se refiere a la traición que hizo a David su consejero Ahithofel uniéndose a la rebelión de Absalón, para prender y perder a David [6].

La hora en que esto sucedió era ya avanzada la noche. La Cena pascual comenzaba algún tiempo después de la puesta del sol, que por esta época en Jerusalén es noche a las seis veintitrés [7]. Cuando Judas salió del Cenáculo "era de noche" [8]. Según la tradición rabínica, el Cordero pascual no se podía comer después de la media noche [9]. Podría pensarse que esta salida del Cenáculo hubiese sido entre diez y once de la noche.

Según la Ley no se debía salir de "su casa" en la noche de la Pascua [10]. Pero la interpretación jurídica que se daba a este pasaje, era que no se podía salir de la ciudad de Jerusalén [11]. Y el monte de los Olivos parece que estaba considerado como perteneciente al mismo recinto de Jerusalén [12], máxime el huerto de Gethsemaní que está en la misma falda del monte. "Por tres caminos podía bajarse del Cenáculo a Gethsemaní: el más septentrional, por los atrios del Templo, penetrando por una de las puertas del lado S., por ejemplo, la de Hulda, y saliendo por la de oriente; el meridional, bajando por la escalera, conservada hasta hoy en el santuario de in Gallicantu, que lleva a la piscina de Siloé, y de aquí remontando el Cedrón; finalmente, el de en medio, que serpenteaba por entre tortuosas calles, que cubrían la colina del Ofel, no lejos del muro actual de la explanada del Templo y paralelamente al mismo. Evitaría Jesús el paso por el Templo, aquella noche muy concurrido, y escogería, como sitio más solitario, la calle en gradería; esa calle que podemos nosotros venerar, y que más de una vez habría ya con sus divinas plantas santificado; y por la puerta de la Fuente saldría de la ciudad. El torrente Cedrón (de *quadar* = ser obscuro, turbio) [13] lo pasaría Jesús por uno de los pequeños puentes que lo franquea-

---

5. Sal. 41, 10.
6. Cf. II Sam. 15, 12.
7. A. F. Truyols, *Vida de Jesucristo* (1954) p. 696.
8. Jn. 13, 30.
9. Bonsirven, *Textes rabbiniques...* (1955) n. 870, 876.
10. Ex. 12. 22.
11. Lighfoot, *Horae hebraice et Talmudicae in IV evang.*, h. l.
12. Hech. 1, 12.
13. II Sam. 15, 23; Josefo, *Antiq.* VIII, 1, 5.

ban y tal vez por el sitio donde se encuentra uno cerca de la llamada tumba de Absalón; monumento que bien pudo ser testigo del paso de la triste comitiva" [14].

A continuación Mateo-Marcos narran la predicción de la conducta de los Apóstoles aquella noche. La perspectiva literaria de Mateo-Marcos haría pensar que esta era su situación cronológica.

Pero, en Lucas [15] y Juan [16], estas predicciones aparecen situadas, literariamente, en el Cenáculo. En realidad Lucas sólo trae explícitamente la predicción de la negación de Pedro, aunque alude y supone la predicción de la suerte de los Apóstoles [17]. ¿Cuál es su contexto cronológico?

Pensar en una doble predicción no es una posición científica, aunque sea, en absoluto, posible.

Juan que [18] recoge la predicción del abandono de Cristo por los Apóstoles aquella noche, la pone en el Cenáculo, pero en otro momento distinto del momento de la negación de Pedro. Sería difícil precisar con exactitud el momento histórico en que Cristo hace estas predicciones [19].

La solución probablemente sea que Mt.-Mc. enfocaron, conforme a un procedimiento evangélico muy conocido, dos situaciones distintas en una —el anuncio del abandono por los Apóstoles, y la predicción de la negación de Pedro— lo que era formar con ello un *contexto lógico*, y las situaron *literariamente* después de la institución eucarística, que quedaba *cerrada* por su frase: "dichos los salmos". Además la presentación literaria por Mt. de estas dos escenas, va precedido de un "entonces", cuya expresión usual en Mt. tiene frecuentísimamente el sentido, más que de una precisión histórica, el valor de una soldura literaria. En san Marcos dichas escenas ni tan siquiera son introducidas, literariamente, por fórmula alguna, sino escuetamente presentadas.

La coincidencia independiente de situarse estas escenas por san Lucas y san Juan, en el Cenáculo, máxime teniendo en cuenta que Juan suele ser el más preciso en determinacio-

---

14. A. F. TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) pp. 603-604.
15. Lc. 22. 31-38. 39.
16. Jn. 13, 36-38.
17. Lc. 22, 31. 32b.
18. Jn. 16, 32.
19. Jn. 13, 36-38.

nes de las circunstancias, parece dar valor de primacía cronológica a Lc.-Jn., sobre Mt.-Mc. Además, Juan vincula la protesta de Pedro a otro giro de la conversación de Cristo, lo que sugiere que Mt.-Mc. han utilizado un *contexto lógico*.

En el pasaje evangélico, teniendo en cuenta los cuatro evangelios, se distinguen claramente dos predicciones que hace Jesucristo: a) La predicción genérica que hace a los Apóstoles; b) la predicción que hace explícitamente de la conducta de Pedro.

1) *Predicción de la conducta de los Apóstoles* [Mt. 26, 31-32; Mc. 14, 27-28; Lc. 22, 31a. 35-38].

Jesucristo predice abiertamente a sus Apóstoles que él será para "todos ellos" en esta "noche", tropiezo: "escándalo". No les dice en términos explícitos en qué va a consistir ese "escándalo" que van a tener a causa de él, aunque queda sugerido por la cita bíblica que se alega.

Esta está tomada del profeta Zacarías. En su texto original, dice: "Heriré al pastor, y que se disperse el rebaño" [20].

Según los autores, alude este oráculo al rey Sedecías, último rey de Jerusalén, el cual, huyendo de la ciudad, y capturado por los Caldeos, se dispersó su ejército, y el pueblo fue deportado a Babilonia [21]. La cita evangélica tiene, como no es infrecuente en el N. T., un valor de "acomodación", acaso mejor que un valor "típico", y es modificada en orden a la situación en que se usa; es citación *quoad sensum*.

Piensan algunos que esta citación bíblica pudiera no haber sido hecha por el mismo Cristo, sino por los evangelistas Mt.-Mc., o por sus catequesis, conforme a un procedimiento conocido. Teóricamente ambas cosas son posibles. Pero admitido el uso que Cristo hace de este procedimiento en otras ocasiones, no habría razón seria para no admitirlo en este caso. Lagrange observa a este propósito: "Es necesaria para el sentido, y si hubiese sido invención de un autor escribiendo tranquilamente, es probable que hubiese seguido más de cerca el texto bíblico (original)" [22].

---

20. Zac. 13, 7.
21. II Reg. 24, 18 ss.; 25, 1-22.
22. LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc* (1929) p. 383.

Cristo, para los Apóstoles, en "esta noche", a la hora de su prisión en Gethsemaní, les vendrá a ser "tropiezo" en su permanencia con él. Pues "todos los discípulos le abandonaron y huyeron" [23]. Fue una huída de temor y cobardía; pero no fue una huída de apostasía ni de falta de fe en él. Eran las ovejas espantadas ante los lobos al prender a su Pastor.

Pero si les anuncia la "huída" en esta noche, también les predice su nueva reunión con él. Esta será "en Galilea" y "después que resucite". Es un anuncio más de su muerte y de su resurrección. Después de los acontecimientos ya inminentes, y la conmoción de odios despertada contra Cristo, una vez resucitado les anuncia su reunión con ellos en Galilea, lejos del ambiente de rencor y peligros que habría para ellos y para sus reuniones, en Jerusalén. Mientras que las apariciones que les hará a ellos aquí no serían más que transitorias, en la paz de Galilea, podría tener con ellos un trato más constante; van a ser días de instrucción religiosa y de "reunión", "apareciéndoseles por espacio de cuarenta días y hablándoles del Reino de Dios" [24]. Allí les aguardará él, les "precederá" [25], como también, luego de la resurrección, lo anuncia el ángel [26].

Dos versículos más adelante Mt.-Mc. hacen ver que los Apóstoles, "todos", ante este anuncio de Cristo, le protestaron la más absoluta fidelidad, incluso dando su vida por no abandonarle y seguirle hasta la muerte [27]. Pero las predicciones de Cristo eran más firmes que las simples protestas de los Apóstoles.

2) *La predicción explícita que hace de la conducta de Pedro* [Mt. 26, 36-35; Mc. 14, 29-31; Lc. 22, 31-34; Jn. 13, 36-38].

La predicción de Jesús a san Pedro que, en aquella misma noche, ha de negarle varias veces, es recogida por los cuatro evangelios. Fue algo que impresionó fuertemente a los Evangelistas y a la catequesis. Hasta tal punto que los más explícitos en este punto son Lucas, el cual aludiendo sólo a la predic-

23. Mt. 26, 56.
24. Hc. 1, 3.
25. Mt. 26, 32.
26. Mt. 28, 7; Mc. 16, 7.
27. Mt. 26, 35b; Mc. 14, 31.

ción del abandono por los discípulos, recoge muy acentuadamente el anuncio de la negación de Pedro; y Juan, que también recoge con detalle y colorido el anuncio de la negación. Esta coincidencia en relatar este episodio los cuatro evangelistas, acusa lo que Pedro significaba para las cristiandades primitivas, y, en Juan, no debe de ser ajeno a su perspectiva literaria que encontrará su contraposición en la triple confesión de amor que Cristo le exigirá, junto al lago de Gennesareth, antes de conferirle los poderes pontificios [28].

Mateo-Marcos presentan la escena de protesta de valentía de Pedro por seguir al Maestro, lo que le traerá la profecía de su triple negación, como una réplica de Pedro, acaso por iniciarla él antes que los otros Apóstoles, ya que, según Mateo-Marcos, éstos "decían lo mismo" [29], o por haberla insistido y resaltado más que los otros, dada la vehemencia de su carácter. En cambio Lucas y Juan, lo presentan, literariamente, en otra perspectiva. Lucas lo introduce súbitamente como un aviso, en un pasaje, de gran importancia. Juan vincula esta intervención de Pedro a las palabras de Cristo en las que habla de su "desaparición", su muerte, a donde ellos no podían por entonces seguirle [30]. A lo que Pedro interrumpe preguntándole a dónde va. Jesús le responde que a donde él va ahora, Pedro no puede seguirle de momento, pero que le seguiría más tarde, aludiendo sin duda a la misma muerte de cruz de Pedro [31]. Y es ante esta imposibilidad de seguir ahora a Cristo, cuando Pedro le protesta seguirle hasta "con la vida". Pero ante este alarde, impetuoso y humano, Cristo, con un fuerte contraste literario —"¿Darás tu vida por mí?"— le predice la triple negativa [32].

Esta divergencia de vinculación literaria, en este pasaje, por parte de Lucas y Juan, es índice de cómo se ha situado esta respuesta de Pedro por algunos evangelistas en un contexto lógico.

El pensamiento se desarrolla alternativamente con predicciones en Cristo y negativas de Pedro.

---

28. Jn. 21, 15-17.
29. Mt. 26, 35b; Mc. 14. 31b.
30. Jn. 13, 33.
31. Jn. 13, 36; cf. 21, 22.
32. Jn. 13, 38.

Basílica de Gethsemaní. Construída por el arquitecto Barluzzi y consagrada en 1924 por el Cardenal Giorgi. Está levantada sobre el emplazamiento que ya en el siglo IV se señalaba como el lugar de la «agonía» de Cristo.

Clisé P. Arenillas, O. P. Jerusalén 1961.

Ante esta afirmación de Pedro, Cristo reitera su predicción matizando más la prontitud de la "negación" que Pedro haría de él aquella noche: "Antes que el gallo cante me negarás tres veces". Era costumbre judía, como se ve en numerosos ejemplos, designar la hora de hacer ciertos trabajos por el canto del gallo. Así se lee en la Mishna: "Cada día se purifica el altar *al canto del gallo,* un poco antes o un poco después; pero en el día de Kippurím desde la media noche; en las otras fiestas desde la primera vigilia; sin esperar *al canto del gallo* los Israelitas llenarán el atrio" [33]. La fórmula literaria de esta predicción es, fundamentalmente, la misma en los tres evangelistas: "Antes que el gallo cante me negarás tres veces" (Mateo). La principal variante es la de Marcos.

"Antes que el gallo cante *dos veces,* me negarás *tres veces*".

Esta expresión de Marcos puede tener dos interpretaciones: a) La rapidez con que Pedro va a negarle aquella misma noche. El término de comparación sería precisamente la rapidez. Antes que un gallo pudiese cantar dos veces, ya Pedro había negado tres al Señor; b) La otra interpretación de esta expresión fijaría el tiempo en que iba a ser realizada esta negación por Pedro. Esta segunda interpretación está más en consonancia con las costumbres. "En Jerusalén a fines de marzo o principio de abril se oye el canto del gallo muy de mañana, pero sobre todo, hacia las tres y las cinco (los dos cantos) de la madrugada" [34].

La formulación literaria de Mateo-Lucas y Juan pueden ser una citación "quoad sensum", sin tratar de matizarse a cuál de esos cantos se refería. En este caso su interpretación podría estar en función de la precisión de Marcos: ese canto indeterminado del gallo se refería al segundo canto del mismo; pero también cabría que el matiz de Marcos fuese un matiz de contraste entre "dos" cantos y "tres" negaciones, y cuyo contraste lo mismo podía haber sido dicho por Jesucristo, que matizado, literariamente, por Marcos. No obstante, estas precisiones de Marcos, eco sin duda de la catequesis de Pedro, hacen más probable la interpretación histórica de este contraste.

---

33. Yoma M. 1, 8; Tamid 2; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n. 884, 2285.

34. Cf. LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc* (1929) p. 385.

Si el primer aviso de Cristo a Pedro y a todos [35], debió de haber hecho sumiso y cauto a Pedro, éste prorrumpió en una ostentosa protesta de fidelidad al Maestro, lo que provocó la clara predicción de su triple negación. Y, no obstante, Pedro nuevamente le protestará incondicional fidelidad hasta la muerte. Pedro, escribe Marcos, lo decía repetidamente y con vehemencia, con exceso. Es el clásico carácter del Apóstol.

Sobre esta conducta del Apóstol, Eutimio la enjuiciaba como una triple falta: contradecir a Cristo, considerarse superior a los demás y confiar con exceso en sí en lugar de recurrir a la oración [36]. Esto sería objetivo si hubiese que valorar a Pedro con un acto frío y plenamente consciente; mucho menos aún suponer que intentase abiertamente desmentir las tristes predicciones de Cristo. En la sicología de Pedro todo esto no era más que inconsciencia producida por la vehemencia de su temperamento y de su amor a Cristo. Ya lo hacía notar así san Jerónimo: "No es temeridad ni mentira; sino la fe del apóstol Pedro y su amor hacia el Señor" [37].

El pasaje de Lucas sobre la negación de Pedro, no solamente presenta una divergencia literaria, sino que tiene un importante contenido dogmático.

San Lucas introduce súbitamente la escena, de la siguiente manera:

> **"Simón, Simón, Satanás os va a cribar como el trigo. Pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe. Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos.**
>
> **Díjole él: Señor, estoy preparado para ir contigo, no sólo a la prisión, sino a la muerte. El le dijo: Pedro, te digo, que no cantará hoy el gallo antes que tres veces hayas negado conocerme" [38].**

El repetir el nombre de Simón dos veces es signo de una cierta solemnidad o importancia [39]. Se piensa, generalmente, que el citar aquí Cristo a Pedro por el nombre de Simón es debido al anuncio de la caída de Simón, por lo que no está

---

35. Lc. 22, 31.
36. ML 129.
37. *In Matth.* XXVI, 33.
38. Lc. 22, 31-34.
39. Lc. 10, 41.

en situación presentarlo con el nombre evocador de ser la "piedra" de la Iglesia. Sin embargo, no es muy claro. Pues dos versículos siguientes, ante la protesta de fidelidad de Simón, Cristo le anuncia la triple negación; y el texto trae entonces el nombre de Pedro. Por eso parece que se trata de una variante literaria, o de una yuxtaposición hecha por san Lucas, y recogida históricamente de la tradición.

Cristo le anuncia que Satanás, el Adversario por excelencia de la obra mesiánica, va a presentar a todos los Apóstoles una fuerte celada. El verbo griego empleado *[exaitéomai]* significa en la voz media pedir algo [40]. Es evocadora a este propósito la acción de Satanás pidiendo licencia a Dios para tentar a Job [41]. Posiblemente con el uso deliberado de este verbo se quiere hacer ver que la acción de Satanás contra los Apóstoles es limitada en su suceso. Pero la imagen empleada para describirla es sugestiva. Satán va a lograr cribarlos como al trigo. De la imagen se desprende la violencia del ataque contra los Apóstoles. No, en vano, Satán es el gran Adversario del Reino mesiánico, y los Apóstoles son los grandes propagadores de él.

Pero ante este anuncio a todos, san Lucas recoge lo que fue anuncio y promesa personal para Pedro.

"Yo he rogado por ti, para que no desfallezca tu fe".

Cristo había orado por los Apóstoles en su elección [42], oración que les había de alcanzar las gracias para su apostolado. Pero si, ante esta fuerte tentación que va a venirles, "Jesús no ruega más que por Simón, es que su intención será suficiente para preservar la fe de los otros" [43].

Si Cristo anuncia a Pedro su oración preservadora de su fe, a su vez le preceptúa algo que va a ser función de su ministerio.

"Y tú cuando hayas vuelto *[epistrépsas]*, confirma a tus hermanos".

El verbo "volver" aparece sin complemento, y significa volver, pero especialmente tiene el valor específico de

40. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 451.
41. Job 1, 1-12.
42. Lc. 6, 12 ss.
43. MARCHAL, *Evang. s. St. Luc.* (1946) p. 260.

volverse a Dios, convertirse [44]. En los profetas era término usual *[shub]* para indicar la conversión a los caminos de Yahweh.

Aquí se trata, pues, de una "vuelta" de Pedro, pero de tipo moral. Esta "conversión" de Pedro no puede referirse a una falta de fe en Cristo, pues la oración de Cristo le garantizó la permanencia en su fe en él como lo que era: el Mesías, Hijo de Dios. La "conversión" de Pedro se refiere, manifiestamente, a las negaciones que tuvo de él, y que aquí mismo se le anuncian. Pedro no fue incrédulo; pero tuvo la cobardía y debilidad de negar el haber conocido a Cristo ante los servidores del Sanhedrín que decían ser conocido suyo o discípulo. Es el pecado de Pedro que se recoge en los evangelios, y por el que Cristo le exigirá una vez resucitado, junto al lago de Tiberíades, la triple confesión de su amor [45].

Cuando Pedro se "convierta", y fue aquella misma noche, en la que Pedro, al canto del gallo se acordó de la profecía del Señor, y "lloró amargamente" [46], deberá cumplir un mandato del Señor: "confirma a tus hermanos". El verbo empleado *[stérison]* aparece también sin complemento. Pero se ve por el contexto cuál ha de ser. Puesto que debido a la oración de Cristo por Pedro la fe de éste no desfallecerá, él deberá confirmar, robustecer a los demás Apóstoles en la fe.

"La función de Pedro, después de la partida de Cristo, será la de mantener sólidamente a sus hermanos en la fe, porque Nuestro Señor no mira sólo a la crisis de la Pasión, sino a las dificultades del futuro. La fe de Pedro será siempre para la fe de los Apóstoles un apoyo seguro. Pedro será así para la Iglesia un fundamento sólido e inquebrantable; será garantía para la Iglesia, de indefectibilidad. Esta palabra de Jesús, relatada por Lucas, es paralela de la promesa de Jesús hecha a Pedro en Cesarea [47]: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella". La idea es la misma, pero despojada de todo

---

44. Apoc. 1. 12; Hc. 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19; cf. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 496-498.
45. Jn. 21, 15-17.
46. Mt. 26, 75.
47. Mt. 16, 18.

hebraísmo y expresada en términos inteligibles para lectores griegos" [48].

El Concilio Vaticano I basa también la infalibilidad pontificia en este texto de Cristo citado por Lucas [49]. Si los Apóstoles necesitaban de Pedro para "confirmarles" y robustecerles en la fe, los demás fieles quedan en la misma situación con relación a la infalibilidad concedida a los sucesores de Pedro.

Y así "Pedro será para sus hermanos lo que Jesús fue para él: Jesús no quiso comunicar a los miembros de la Iglesia sino por medio de Pedro la certidumbre y la fuerza; fuera de Pedro no hay salvación" [50]. La dignidad de Pedro queda resaltada. Pedro aparece como el primero de los Apóstoles, de tal manera que su perseverancia o su caída afecta en el mismo sentido a los otros apóstoles.

Luego que Cristo le hizo a Pedro la doble profecía del ataque de Satanás y de la incorruptibilidad de su fe, por su oración, san Lucas narra las protestas de fidelidad del Apóstol hasta ir a la muerte por Cristo, y la profecía de la triple negación de Pedro, que antes se relató. Mientras que en Mateo-Marcos la predicción de la negación de Pedro se anuncia para "esta noche", Lucas lo recoge al modo judío: será "hoy", cuyo día había comenzado, según el cómputo judío, a la puesta del sol.

3) *Cristo anuncia a los Apóstoles la gran prueba que se les acerca* [Lc. 22, 35-38].

Este pasaje es propio de san Lucas. Cristo va a dar a sus Apóstoles con una pintura hiperbólica el cambio de situación que les aguarda en adelante, a causa de su doctrina y de su fidelidad a él.

Cuando Cristo había enviado en su misión apostólica por Galilea a sus Apóstoles [51] les anuncia una acogida, generalmente benévola, aunque deja suponer alguna esporádica hostilidad. Por eso, no deberán cuidarse tanto de sí, como de la misión apostólica encomendada. Y así, les preguntaba: "¿Cuán-

48. MARCHAL, *Evang. s. St. Luc.* (1946) pp. 260-261.
49. DENZINGER, *Ench. Symb.* n. 1836.
50. MEDEBIELLE, art. *Eglise*, en *Dict. Bib. Suppl.*, t. II. col. 590
51. Lc. 9, 1-6; par.

do os envié sin bolsa ni alforja, os faltó alguna cosa?". Ellos le respondieron que nada. Pero aquéllos eran los comienzos de su apostolado, y no se habían tomado las medidas oficiales, de proscripción y "herem" por parte de los Fariseos y el Sanhedrín contra Cristo y sus discípulos [52]. Pero ahora que la muerte de Cristo era inminente, y que el Sanhedrín había oficiosamente decretado su muerte [53], la perspectiva para los seguidores de Cristo, máxime para los que eran sus Apóstoles, iba a cambiar radicalmente. Los Hechos de los Apóstoles harán ver el cumplimiento primero de estas persecuciones. Es lo que les anuncia ahora.

Por eso, ante esta nueva perspectiva han de estar prevenidos. Tendrán que defenderse y proveerse. Así ahora "el que tenga bolsa, (para dinero), tómela, igualmente la alforja (para provisiones), y el que tenga, venda su manto y compre una espada". Los elementos descriptivos son los de la misión apostólica de los setenta discípulos por Galilea [54], pero Lucas con ellos presenta la amplia perspectiva que les predice Cristo.

No interesa en la descripción la valorización concreta de cada uno de estos elementos —bolsa, alforja, espada— cuanto el estar bien equipados para hacer frente a la nueva situación que se avecina. Si la bolsa y la alforja indican que el discípulo de Cristo, ante esta perspectiva, ha de buscar y proveer su vida material —lo cual no va en nada contra la Providencia divina a la que hay que confiarse, pero cooperando en las soluciones ordinarias con ella—, la espada viene a indicar alegóricamente el derecho y la previsión de su defensa ante ataques hostiles. Si se presenta con el grafismo oriental la necesidad de vender el manto para comprar una espada, se indica claramente con ello la necesidad de prescindir de aquel para estar en guardia ante los peligros y ataques hostiles.

Sin embargo, conviene resaltar que el lenguaje, en su conjunto, tiene un valor parabólico. Por eso los elementos descriptos sólo pretenden poner de relieve la idea —parábola— antes descrita. Pero los Apóstoles no comprendieron entonces, en su preciso sentido, las palabras de Cristo, como el resto del relato lo hace ver.

---

52. Jn. 9, 22.
53. Jn. 11, 47-53.
54. Lc. 10, 4.

Cristo les dice también que si todo va a cambiar para ellos, es porque también cambia para él. "También lo que a mí toca llega a su término", que es su pasión y muerte. Pero, con ello, va a cumplirse en él lo que ya estaba dicho en la Escritura: "Fue contado entre los malhechores". La cita es literal de Isaías, y pertenece a la sección mesiánica del poema del Siervo de Yahweh [55]. El sentido general es que Cristo, al sufrir su pasión y muerte de cruz, fue contado entre todos aquellos que, por haber sido malhechores, fueron condenados a semejantes suplicios. Pero cuya cita cobra una tremenda plasticidad al ser crucificado, en el Calvario, entre dos malhechores.

Los discípulos aparecen en esta escena como hombres demasiado sencillos, que no han comprendido el ancho alcance que Cristo da a sus palabras, ni la verdadera perspectiva de dolor que les abre. Ante este anuncio de prepararse, le responden con lo que más les ha impresionado, diciéndole que tienen allí "dos espadas".

Aunque la palabra griega usada por espadas *[májairai]* podría tener en griego el sentido de los "cuchillos" utilizados para inmolar la Pascua, no lo tienen en el griego del N. T. Los galileos eran gente [56] brava, y no sería improbable que se hubiesen proveído de ellas para hacer el viaje de peregrinación a Jerusalén, máxime en aquella época turbulenta [57].

"Interpretando las palabras de Jesús en su sentido material y queriendo mostrar su corage y su intención de defender a su Maestro, los Apóstoles responden que tienen dos espadas. Jesús no tiene, ciertamente, la intención de utilizarlas, ni de comprometer a los Apóstoles a hacer uso de ellas" [58], dado el intento de sus palabras.

Ante esta actitud, leal, por una parte, pero incomprensiva por otra de sus Apóstoles, Cristo les responde con un: "Es bastante". Dos espadas no serían suficientes para la defensa del Colegio Apostólico; pero ello hace ver bien el intento de Cristo al hablarles de la necesidad de ellas, ante la nueva situación a venir. En esta respuesta "se puede sospechar con

---

55. Is. 52, 12.
56. Josefo, *Bell. jud.* III, 2, 2.
57. Josefo, *Antiq.* XVIII, 1, 1; 2, 2.
58. Marchal, *Evang. s. St. Luc.* (1946) p. 262.

san Cirilo de Alejandría, una sonrisa indulgente, pero no sin melancolía" [59].

Los autores suelen recordar aquí a Bonifacio VIII, que en su bula *Unam sanctam*, cita estas dos espadas del texto lucano como expresión de la doble potestad espiritual y temporal que hay en la Iglesia [60]. Pero no tiene esta cita pontificia otro valor que el de una simple acomodación simbólica.

B) La "agonia" de Cristo en Gethsemani [Mt. 26, 36-46; Mc. 14, 32-42; Lc. 22, 40-46].

La "agonía de Cristo en Gethsemaní la narran los tres Sinópticos. San Juan sólo alude al hecho de que Cristo va a un "huerto" que estaba "al otro lado del torrente Cedrón". Pero al que solía ir Jesús con sus discípulos. En cambio, narra con especial amplitud y enfoque la prisión de Cristo allí.

La narración Sinóptica de san Lucas presenta un serio problema de crítica textual, a propósito del sudor de sangre, y sobre el cual el concilio de Trento dará una definición dogmática. Para no interrumpir luego el relato exegético se trata primero de este problema crítico.

a) *El problema crítico.*

Los versículos 43 del capítulo 22 de san Lucas, en el que narra la aparición de un ángel que viene a "confortar" a Cristo en su "agonía" de Gethsemaní, y el versículo 44, del mismo capítulo, en el que se narra el "sudor de sangre", han creado un fuerte problema crítico: no aparecen estos versículos en todos los manuscritos:

Contra la genuinidad de los mismos está que falta en:

a) Los códices unciales mayúsculos: B (Códex Vaticanus, siglo IV), A (Codex Alejandrinus, siglo V), T (Codex Borgianus, siglo V), N (Codex Purpureus, siglo VI), W (Codex Freer, siglo V-VI), R (Codex Nitriensis, siglo VI).

---

59. Lagrange, *Evang. s. St. Luc.* (1927) p. 558; J. Lecler, *L'argument des deux glaives, Luc. 22, 38*, en *Rech. Scien. Relig.* (1932) pp. 151-177. 280-303.

60. Denzinger, *Ench. symb.* n. 469.

En algunos otros códices mayúsculos aparecen señalados con un asterisco, indicando oscilación en su autenticidad. Tales son los códices: E (Codex Laudianus, siglo VI), Codex V (siglo IX) A (Codex Sangallensis, siglo IX-X).

En diez minúsculos, entre ellos los 13, 69, 124, 579.

b) En la mayor parte de los mejores códices de las versiones bohárica y sahídica (coptos); en algunas versiones armenias, en la syr-sin., y en algún códice de la Vetus Latina.

c) Los Padres ninguno los rechaza. Pero san Atanasio (c. 295-373), san Ambrosio (c. 339-397), san Cirilo A. († 444), no tratan esta perícopa en sus comentarios. Sin embargo, san Ambrosio no comenta ordinariamente todo el texto sagrado.

Por otra parte, san Hilario y san Jerónimo dicen que este pasaje falta en muchos códices griegos y latinos.

San Hilario (c. 310-367), en su tratado "De Trinitate", escribe:

"Ni se ha de ignorar que en muchos códices *[codicibus complurimis]* tanto griegos como latinos, no se encuentra el relato del angel ni del sudor de sangre" [61].

San Jerónimo (394-420), en el "Dialogus adversus Pelagium", confirma esto al reconocer que se encuentra en *algunos* códices:

"En *algunos* ejemplares tanto griegos como latinos se encuentra que escribe Lucas: Se le apareció el Angel..." [62].

Por la genuinidad está el que se hallan:

a) En todos los demás códices mayúsculos:

Alef (Codex Sinaiticus, siglo IV), D (Codex Claramontanus, siglo VI), Codex Koridethi (siglo VII-IX) S (Codex Vaticanus, siglo X).

b) En casi todos los minúsculos.

c) En los códices de la versión latina antigua, excepto f.; en la siríaca (excepto syr.sin.); en algunos manuscritos de la versión boahírica y sahídica; en muchos códices de la versión armenia; en la Vulgata.

---

61. *De Trinitate* 4, 41; ML 10, 375.
62. *Adv. Pelag.* 2, 15; ML 23, 552; edic. 1883, col. 578.

d) En los Padres y escritores antiguos ya fue conocido por: San Justino († c. 165) en su "Diálogo con Trifón" [63]; Taciano († post 172) [64]; san Ireneo (c. 140-c. 202) en "Adversus Haereses" [65]; san Hipólito (c. 160-235), en su obra "Contra haeresin Noeti" [66]; Dionisio A. († c. 262), "Expositio in Lucam" [67]; Eusebio (c. 263-c. 340), en "Cánones" [68]; san Atanasio (c. 295-375), "Expositio in Ps. 68, 17" [69]; san Epifanio (c. 315-403) "Ancoratus" [70]; san Crisóstomo (354-407), "In Math. Hom. 85" [71]; san Agustín (554-430), en su obra "De Consensu evangelistarum" [72]; san Efrén (306-373) [73].

También lo citan entre los herejes Arrio († c. 336), Teodoro de Mopsuestia († 428), y Nestorio († c. 451).

Como se ve, por sólo testimonios extrínsecos es mucho mayor la testificación a favor de la autenticidad de estos dos versículos, que al contrario.

Valorando este balance, escribe el P. Lagrange:

> "Estos testimonios contra la genuinidad no representan casi más que a Egipto de donde es W (Freer), y no incluso todo Egipto [Codex sinaiticus]. Ni se puede calificar de occidental la otra lección comprendiendo D y toda la tradición siria, en griego y en siríaco. Justino e Ireneo son occidentales, pero no Dionisio de Alejandría. Es serio apartarse de B pero se sabe que omite más que añade, y Syrsin. es un testimonio poco seguro...
>
> Ha habido, pues, una oscilación, probablemente hacia el fin del siglo III, que duró el IV, pero después la tradición volvió a imponerse" [74].

Como auténticos los tienen críticos como Tischendorf y Blass en la edición crítica del texto; SCRIVENER: *A plain In-*

---

63. MG 6, 717. 720.
64. *Diatesaron*.
65. MG 7, 957.
66. MG 10, 828.
67. MG 10, 1592.
68. MG 21, 1277-1299.
69. MG 27, 309.
70. MG 43, 75.
71. MG 58, 746.
72. ML 34. 1165.
73. *Evang. concor. exposit.* (n. 87c) 245.
74. LAGRANGE, *Evang. s. St. Luc.* (1927) pp. 562-563.

troduction to the Criticism of the N. T. (1894) II, pp. 353-356; HARNACK: *Probleme im Texte der Leidengesch. Jesu,* publicado en "Sitzungsberichte der Berl. Akad." (1901), I, pp. 251-255; HOLZMANN: *Die Synoptiker* (1901) L. 1; ZAHN: *Lukas* (1913) h. 1; W. BAÜER: *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokriphen* (1909) pp. 170-171.

Por otra parte, no se puede explicar satisfactoriamente el que estos versículos hubiesen sido añadidos posterior, aunque inspiradamente, al Evangelio de san Lucas. A ello conducen tres razones por crítica interna:

1) Nadie hubiese seguramente, aún recogiéndolo de la tradición, añadido al Evangelio de san Lucas un pasaje que servía a rebajar aparentemente la divinidad de Cristo, y a crear dificultades a la misma fe de los fieles, y obstáculos a la atracción de los infieles.

2) Generalmente es admitido que tres expresiones griegas usadas por el autor de estos versículos son lucanas. Son "se le apareció" *[ofthe],* "confortándolo" *[enisjion],* y "con más instancia" *[ektenésteron].*

3) También aparecen tres *hapax legomena,* que un interpolador hubiera evitado, cuidadosamente, como no usadas en el texto lucano: "lucha" *[agonía],* "sudor" *[hydrós],* "gotas viscosas" *[thrómboi]* [75].

Por eso tiene muy poco valor la opinión de Westcott-Hort [76] y Plumer [77], que consideran estos versos como una glosa occidental recogida de la tradición evangélica primitiva.

El origen lucano lo confirma san Epifanio, cuando dice en su "Ancoratus":

> "Y también lloró, como se lee en los ejemplares no corregidos del Evangelio de Lucas, y cuyo testimonio san Ireneo, en su libro 'Contra haereses', lo usó para rechazar el error de..." [78].

Se discutió si esta alusión del "llorar" se refería al llanto sobre Jerusalén [79], o al pasaje de Gethsemaní [80]. Pero esta úl-

---

75. A. HARNACK, *Probleme in Texte der Leidengeschit. Jesu,* publicado en *Sitzungsberichte der Berl. Akad.* (1901) I, pp. 232-233.
76. *The New Testament in Greek,* t. II, Ap. pp. 64-67.
77. *St. Luke* (1898), p. 544.
78. MG 43, 73.
79. Lc. 19. 41.
80. Lc. 22, 43-44.

tima es la sentencia admitida por los autores de mejor nota [81].

Los testimonios antiquísimos, tanto del Codex Sinaiticus (siglo IV), como san Justino († c. 165), Taciano († post 172), san Ireneo (c. 140c-202), san Hipólito (c. 160-235), con todo el peso de los testimonios del siglo III, cuales son los Padres antes citados, hacen ver, junto con las razones alegadas para ver su origen lucano, que estos versículos son auténticos: pertenecieron primitivamente al texto. Pero entonces, ¿cómo se explica la falta de los mismos en varios códices, sobre todo de la importancia de B (Codex Vaticanus, siglo IV) y A (Codex Alexandrinus, siglo V), y en san Cirilo de Alejandría († 444) [82] que comenta todo el Evangelio?

Se propusieron las siguientes soluciones:

a) Una simple causa fortuita de omisión. Pero esta hipótesis es del todo inadmisible, pues es casi increíble su omisión. Pero de haber sido un hecho, sería del todo imposible que hubiese tenido una repercusión tan extensa en la tradición: códices y Padres. Aparte que se hubiese reparado fácilmente.

b) Supresión hecha por los herejes "docetas". Es inadmisible. Pues no hubiese tenido tal repercusión en el uso contrario y general de la Iglesia.

c) El uso litúrgico. Dado que por razones de acoplamiento de las diversas perícopas a los tiempos litúrgicos se hubiesen desplazado estos versículos con sus pasajes correspondientes a un orden inverso del que tuviesen primitivamente, no justifica esto ni explica que el cambio de orden hubiese hecho desaparecer los versículos del texto [83].

d) La verdadera causa de la supresión de estos versículos en algunos códices, lo mismo que el silencio de algunos Padres sobre los mismos, parece que fue debido al abuso que de estos versículos hacían diversos herejes para negar o rebajar la divinidad de Jesucristo. Así san Epifanio (c. 315-403) ya decía en su "Ancoratus":

> "Y también *lloró, como se lee en los ejemplares no corregidos del Evangelio de Lucas,* y cuyo testimonio san Ireneo, en su libro Contra haereses, usó para rechazar

81. HOLZMEISTER, *Zeitsch. für kath. Theol.* (1923) pp. 309-314.
82. MG 72, 912.
83. *Dict. Th. Cath.* col. 18, 3.°.

el *error de los que decían que Cristo se había manifestado en apariencia.* Pero los católicos *[ortodóxoi]*, llevados de cierto temor, *cambiaron* aquella voz, y no entendieron suficientemente el fin de la misma ni su gran importancia" [84].

Otros autores antiguos piensan también que fue intencionadamente suprimido. Así Anastasio Sinaíta acusó de esto a gentes desconocidas; Focio a los Sirios; Nicón a los Armenios [85].

La insistencia de los Padres —se citan sólo algunos— en defender la verdad de la tristeza y su compatibilidad con ser Dios, lleva a lo mismo. Así, v. gr.:

San Hilario (c. 310-367), en su tratado "De Trinitate", ataca a los "arrianos" que por la tristeza de Cristo querían probar que su naturaleza divina era inferior a la del Padre [86].

San Ambrosio (c. 339-397) defiende, contra los "apolinaristas" que Cristo tuvo verdaderamente tristeza, pero les hace ver que este sentimiento no estuvo en su divinidad sino en el alma de Cristo [87].

San Jerónimo (349-420) insiste en defender la verdad de la tristeza de Cristo, y al aludir a la oración en Gethsemaní, dice: "Sin embargo lo que había rechazado como hombre, lo acepta como Dios e Hijo de Dios: Con todo no se haga como yo quiero, sino como quieras tú" [88].

San Agustín (554-430) en las "Enarrationes in Psalmum 93, 19", defiende la verdad de la tristeza de Cristo, y añade que si se niega ésta por ser algo no conveniente, por lo mismo habría que negar toda la realidad de la Humanidad de Cristo [89].

San Juan Crisóstomo (354-407), en la Homilía 83, "In Matthaeum", insiste en probar que Jesucristo quiso demostrar la realidad de la Encarnación con su tristeza, con su oración y con el sudor de sangre en Gethsemaní [90].

Estas oscilaciones de la tradición acerca de los versículos

---

84. MG 43, 73.
85. LAGRANGE, *Evangile s. St. Luc.* 1927) p. 562.
86. *In Mathaeum* IV; ML 26, 197.
87. *In Luc.* X; ML 15, 1817.
88. *In Mathaeum* IV; ML 26, 197.
89. ML 37, 1208.
90. MG 745-746.

de san Lucas sobre el sudor de sangre de Jesucristo en Gethsemaní, tuvo, en época posterior, sus altibajos, hasta ser definidos como inspirados por el Concilio de Trento.

El Concilio definió el Canon de los Libros Sagrados, y dando la lista de ellos, añade que tiene por sagrados y canónicos estos mismos libros íntegros "cum omnibus suis partibus" [91]. La definición afecta a todos los libros. Pero la expresión "cum omnibus suis partibus", lleva una intención especial. Algunas perícopas no sólo eran rechazadas por los protestantes, sino que también algunos católicos tenían serias dudas sobre la inspiración de ellas. Una de éstas era precisamente el sudor de sangre de Jesucristo en Gethsemaní, relatado por san Lucas.

A este fin, el 27 de mayo de 1546, el Obispo de Jaén presentó una moción al Concilio para que se definieran, incluyéndolos *explícitamente* en la definición, estos pasajes. La propuesta fue rechazada. Pero en las actas del Concilio se lee a este propósito:

> "Puesto que de algunas pequeñas partes de los Evangelios: del último capítulo de Marcos, *del capítulo 22 de Lucas* y del capítulo 8 de Juan, se ha dudado por algunos, y, por tanto, si en el decreto de los libros de los evangelios se ha de hacer mención *explícita* de estas partes, y si se han de recibir con los demás o no, 34 Padres contra 17 respondieron negativamente, si en el decreto se ponían las siguientes palabras: "cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt et in Veteri Vulgata latina editione habentur" [92].

En consecuencia, los versículos 43-44 de san Lucas, en los que se narra la aparición del Angel confortándole y el sudor de sangre, están *divinamente inspirados.*

Pero no solamente la Iglesia obliga a admitir de fe la *inspiración* de estos versículos, sino que el decreto de la P. Comisión Bíblica, de 26 de junio de 1912, obliga a sostener la *genuinidad lucana* de los mismos. Así, en la consulta y respuesta tercera de dicho decreto, se dice:

---

91. *Ench. bib.*, n. 45.
92. *Concilium Tridentinum* (1911) edic. Gaerresiana, V. 41, 53.

"Si está permitido dudar de la inspiración y canonicidad de las narraciones de san Lucas..., *de la aparición del Angel confortador de Jesús* o *del sudor de sangre*; o si al menos puede demostrarse con sólidas razones —lo cual fue de agrado de los herejes antiguos y complace todavía hoy a ciertos críticos modernos— que las dichas narraciones *no pertenecen al genuino Evangelio de san Lucas.*

Respuesta: Negativamente a ambas partes" [93].

b) *La cuestión exegética.*

Teniendo en cuenta todos los diversos datos de los Evangelios, la escena trágica de Jesucristo en Gethsemaní sucedió como se expone a continuación.

1) Después de terminada la última Cena, y la "Oración sacerdotal", salió Jesucristo, "con sus discípulos", "hacia el monte de los Olivos", que está "al otro lado del torrente Cedrón" (Jn.), donde había un "lugar" o "predio" *[jarion]* llamado Gethsemaní.

San Jerónimo quiso traducir este nombre por "vallis pinguissima" (valle feracísimo) o por "vallis pinguedinum" [94].

Esta interpretación supondría una lectura griega de *[gessemaneí]* pero el texto griego de Mateo y Marcos pone *[gethsemaneí]* que corresponde al aramaico *Gath-schemani*[m], y que significa: lugar de aceitunas, o de aceites [95]. Era, pues, este predio o huerto un lugar en el que había un lagar para prensar aceitunas y extraer aceite, semejante a los muchos que había en Palestina, cuyos vestigios abundan, y como son los rústicos lagares que aún hoy se usan. El Monte de los Olivos está a la parte oriental de la ciudad; en su base se encuentra enclavado Gethsemaní. Topográficamente es documentado este lugar por primera vez en 330, señalándose ya una tradición más antigua. Actualmente este lugar consta de dos partes: un huerto, en el que hay ocho olivos antiquísimos, de varios siglos, y la maravillosa basílica, levantada por Barluzzi y terminada en 1924. Está construída, aunque en proporciones ma-

93. *Ench. bib.*, n. 410.

94. ML 26, 204; 23, 885-886.

95. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palastinischen Aramaisch* (1905) p. 191.

yores, sobre el lugar tradicional del siglo IV [96]. Sin embargo, estos ocho añosos y centenarios olivos no son testigos de la agonía de Jesucristo en el huerto, aunque puedan ser retoños de los otros; pues si por su longevidad pudieran serlo, el testimonio de Josefo a este propósito es decisivo. Cuenta que para el cerco de Jerusalén se talaron todos los árboles en varios kilómetros alrededor de Jerusalén [97].

Debía ser este huerto posesión de algún discípulo o amigo de Jesucristo, pues fue a él "según costumbre" (Lc.), lo que también destaca san Juan: "Todos conocían el sitio, porque muchas veces concurría allí Jesús con sus discípulos" [98].

2) Una vez que Jesucristo con sus Apóstoles, menos Judas, llegó a él, les dijo: "Quedaos aquí mientras voy allí a orar" (Mt.-Mc.).

El procedimiento redaccional de Lucas es distinto; es sintético y tiende a centrar la escena en el momento culminante de la "agonía" de Cristo. Lucas escribe: "Llegado al lugar, les dijo: Orad para no entrar en tentación" [99]. En el contexto de Lucas parecería que la invitación a orar se refiere a todos los discípulos. Lo que estaría en perfecta consonancia con la prevención que debía tener ante la profecía de la "fuga" en aquella noche [100], lo mismo que con la triple visita que hace Jesucristo durante su oración a los "discípulos", que seguramente se refiere a los dos grupos de discípulos [101]. Sin embargo, Lucas puede reflejar un estilo sintético-paratáctico. En el contexto de Mateo y Marcos, los versículos 40 y 41 de Lucas se refieren al grupo de los tres discípulos, a quienes dijo: "Quedaos aquí mientras voy allí a orar".

Entonces tomó consigo "a Pedro, a Santiago y a Juan" (Mc., cf. Mt.). En los Evangelios aparecen estos tres apóstoles con un carácter de predilección. Sólo ellos fueron testigos de

---

96. VINCENT-ABEL, *Jerusalem nouvelle*, II, pp. 301-307; 1007-1013; VINCENT, *L'authenticité des Lieux saints*, pp. 98-100; PERRELLA, *I Luoghi Santi* (1936) pp. 260-274; POWER, art. «Gethsemani», en *Dict. Bib. Suppl.* t. III, col. 632-659.

97. JOSEFO, *Bell. jud.* V, 6, 2.

98. Jn. 18; 2; 8, 12.

99. Lc. 22, 40; cf. J. HERING, *La prière a Gethsemané*, en *Rev. Hist. Phil. Relig.* (1959) 97-102.

100. Mt. 26; 31 ss.; Mc. 14, 26; Lc. 23. 31.

101. Mt. 26, 40, 43; cf. v. 45; Mc. 14, 37. 40, cf. v. 41.

la resurrección de la hija de Jairo [102], lo mismo que solamente eligió a estos tres apóstoles para "subir con ellos a un monte alto", para que fuesen testigos de su transfiguración [103].

3) Dejó, pues, a los otros ocho apóstoles y se separa de ellos con Pedro, Juan y Santiago. Y estando a solas con estos tres apóstoles "comenzó" (Mt.-Mc.) a experimentar una terrible angustia y tristeza. Es interesante destacar esta expresión que Mt.-Mc. ponen "comenzó", pues aunque es una forma para indicar el ingreso en un estado, de hecho, irá en un trágico crescendo, hasta llegar a la fase final, que es la que Lucas recoge, en la cual llegó Cristo a experimentar "agonía". Los evangelistas calificaron esta angustia de Jesucristo, con las siguientes expresiones:

Lypeîsthai (Mt.), que es experimentar tristeza (Vg. = *contristari*).

Ademoneîn (Mt.-Mc.). De la raíz "ados" que significa saciedad, fastidio. Aparece con los significados más concretos de "atormentarse" [104], "tener el alma inquieta" [105], "estar inquieto por cualquier cosa" [106]; "temer" [107]; "estar angustiado ante la noticia de una enfermedad" [108]. Filón une *'asas* (náuseas) con *'ademonías*. La Vulgata vierte este pasaje de Marcos (14, 39) por"taedere", y la Itala por "taediari". "Todas las demás versiones de Mateo y Marcos expresan pavor, aflicción o consternación [109].

Puesto que esta voz es unida por Mateo junto con *lypeîsthai,* que significa tristeza, *ademoneîn,* ha de expresar algo distinto de la simple tristeza. Teniendo en cuenta los significados alegados de "atormentarse", "tener el alma inquieta", "temer", "estar angustiado", "tener miedo", cualquiera de estos significados, como superaciones del simple concepto de "estar triste", podían convenirle. Pero teniendo presente el contexto [110], estas

---

102. Mc. 5, 37; Lc. 8, 51.
103. Mt. 17, 1-13; par.
104. Hipócrates, 563, 5; PLATON, *Theet.* 175.
105. JENOFONTE, *Helénicas* 4, 4, 3; PLATON, *Fed.* 251.
106. Dionisio de Alic. 3, 70.
107. JOSEFO, *Bell. jud.* I, 15, 388.
108. Filip. 2, 26.
109. F. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 24, 4-1; A. BAILLY, *Dict. graec.française* (edic. 11), p. 25, vox; «admonéo».
110. Mt. 28, 38; Mc. 14, 34.

expresiones deben de tener muy elevado el contenido de su significado. Por eso, acaso le convenga bien el sentido de esa *angustia muy grande* que produce un *profundo tedio y hastío*. Esto mismo respondería bien al origen etimológico.

Ekthambeîsthai (Mc.) de *ek-thambéo*, ser afectado de "estupor", "terror". Así v. gr., al ver a Cristo, la muchedumbre quedó sorprendida. Vg. = "*extupefactus est*" [111]; cuando las mujeres van al sepulcro y lo encuentran vacío, ven un ángel, y "quedaron sobrecogidas de espanto" *[ekethambêthesan]* [112]; y el pueblo se llenó de "estupor" *[thámbos]* [113] al ver el milagro de Pedro y Juan, que curaron a un paralítico [114].

La traducción que ha de convenir a este pasaje no es sólo la de simple "estupor", sino de éste en grado sumo, muy elevado, como se ve por el contexto del versículo 34. Por eso, parece que el significado aquí de *ekthambeîsthai* es el de "pavor", es decir, un temor tan profundo que va acompañado de sobresalto o espanto.

De estos calificativos con que los evangelistas describen aquella angustia de Cristo, se puede concluir que era un estado de profundísima tristeza *[lypeîsthai]*, que le producía un cierto sobresalto o espanto —pavor— *[ekthambeîsthai]*, lo que a su vez le dejaba el alma con un fuerte abatimiento y hastío *[ademoneîn]*.

Pero el mismo Jesucristo dice el grado y calidad de su angustia: "Mi alma tiene tristeza de muerte". ¿Cuál es el significado preciso de esta expresión? ¿Es una angustia como la angustia que, naturalmente, es horrible, de morir, y que le ponía en trance de ello? ¿O es tal que Cristo hasta desearía la muerte?

Desde luego, no tiene sentido temporal, como si dijese: "Tengo tristeza hasta que muera". Estaría fuera de tono por lo evidente. No es, pues, sentido temporal, sino cualitativo,

---

111. Mc. 9. 15.
112. Mc. 16, 5.
113. Hc. 3, 10.
114. Cf. A. BAILLY, *Diction graec-française* (11 edic.), p. 616; F. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 397, voz: «exthambéo» y col. 376, ««thámbos»; MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament* (1914-1922) p. 9.

como muy bien lo interpretaron san Hilario [115] y san Jerónimo [116].

En cualquier caso, hay una elisión. En el primer caso habría que suplir: "Mi alma está triste hasta [tener la tristeza que causa] la muerte". Con este sentido se expresa en algunos pasajes [117].

En el segundo caso la elisión a suplirse sería ésta: "Mi alma está triste hasta [desear] la muerte". A este propósito hay un pasaje literariamente paralelo en Jonás, aunque con valor oriental hiperbólico. Ante un digusto, dice de sí mismo, en la versión de los LXX: "Tengo gran tristeza hasta la muerte" [118]. Pero en el contexto se ve que es el deseo de morir. Así, en el versículo 8, dice por el mismo motivo: "Jonás... se deseaba la muerte, diciendo: Mejor sería para mí morir que vivir" [119].

La analogía literaria con este pasaje de Jonás llevaría a la segunda interpretación. Ni había en ello inconveniente teológico. Sería un caso análogo a su deseo natural de que el Padre apartase el cáliz, aunque protestando que no se hiciese su voluntad sino lo que el Padre trazó. Faltaría, literariamente, la protesta explícita de acatamiento y sumisión que hubiese habido, de su repugnancia al vivir, o bien sólo habría sido la expresión espontánea y libre del sentimiento natural, no querido en firme.

En el primer caso, la angustia de la tristeza de Cristo sería comparable a la horrible angustia de la muerte; en el segundo caso sería aún mayor que la angustia de la muerte, hasta tal punto que por librarse su naturaleza de ella, deseaba pasar, como mal menor, por la muerte misma.

Sin embargo, el primer sentido parece compaginarse mejor con la oración insistente de Cristo. "Si es posible... pase de mí este cáliz", de su muerte.

Después de manifestar a los tres apóstoles esta angustia terrible de su alma, les mandó quedar allí y les dijo: "Velad conmigo". San Lucas, con su procedimiento redaccional distinto, relata que dijo a todos los Apóstoles al llegar a Gethse-

---

115. ML 9, 1068.
116. ML 23, 205.
117. Juec. 16, 16; Sal. 55; 5b; 116, 3; Eccli. 31, 1.
118. Jonás, 4, 9b.
119. Jon. 4, 8.

maní: "Orad para no entrar en tentación". Esta expresión parece bien situada por San Lucas. Ya que Jesucristo al ir la primera vez a sus discípulos, desde su oración agonizante, reprochará, seguramente a los dos grupos de Apóstoles —¿tendría más celo por la firmeza en la lealtad a él en unos que en otros, después que en la Cena les había profetizado la defección a todos?— el que no hayan velado con él, recomendándoles la oración para no entrar en tentación [120]. Si la recomendación que hace Jesucristo a sus Apóstoles, relatada por Mateo y Marcos en su primera visita a ellos aparece en situación, también se comprende el que les hubiese hecho la misma recomendación, al separarse por vez primera de ellos, y que relata san Lucas. Pueden ser dos aspectos de una misma invitación, o una citación "quoad sensum".

¿Qué significado tiene el "vigilad conmigo" de Mateo y Marcos? Como éstos no especifican aquí la necesidad de que ellos oren "con él" para "que no entren en tentación", que especifica Lucas, acaso la solución pudiera ser doble: una sicológica y otra moral, aunque ésta sea la principal: la sicológica sería ese sentimiento humano de encontrarse Cristo acompañado de sus predilectos en los momentos de su trágica agonía; era un alivio a su dolor; la moral era que la oración les previniese a evitar la caída de su infidelidad y de su huída [121].

4) Hecha esta recomendación, plena de caridad hacia sus Apóstoles, y en la que se destaca la presciencia de Cristo, "se separó" (Lucas) de los tres apóstoles. El término griego que usa san Lucas *[apespásthe]* indica aquí, no sólo el hecho de la separación, sino que supone un esfuerzo grande que le hace separarse de los suyos —arrancarse—, lo que se concluye tanto por la forma pasiva del verbo, como por exigencias del contexto y analogías filológicas [122]. Fue un acto enérgico de la voluntad humana de Cristo, que se iba a refugiar, ante la traición y la Pasión, en la oración. La Vulgata lo traduce por "avulsus est".

"Se adelantó un poco" de ellos, hacia el interior del huerto,

---

120. Mt. 26, 40. 43; cf. v. 45; Mc. 14. 37. 40; cf. v. 41.

121. Mt. 26, 56b; Mc. 14, 50.

122. HERODOTO, 1, 17; 3, 159; 6, 91; EURIPIDES, *Las Herácl.* 277; ESQUILO, *Suplic.* 209; EURIPIDES, *Alceste* 287; PINDARO, *Píticas* 9, 34; Hc. 21, 1; Jer. 12, 14; Jos. 8, 6; IV Mac. 13, 18.

dicen con la misma frase Mateo y Marcos. Pero Lucas lo precisa más, se separó de ellos "como un tiro de piedra", lo que suele valorarse en una distancia aproximada de 40-50 pasos, unos 30 metros.

Y ya solo, "se postró en tierra", (Mc.) se "arrodilló" (Lc.). Pero es Mateo el que describe esta actitud profundamente postrada de Cristo: "Cayó sobre su rostro".

Los judíos adoptaban, para orar, diversas formas de prosternación. Una era sólo de rodillas, otra de rodillas con las manos extendidas, otra echados en tierra, y una cuarta de rodillas inclinando la frente hasta tierra [123]. Esta postración de Jesucristo en Gethsemaní es señal del supremo abatimiento en que estaba, y de la humillación con que acompañaba a su oración.

La oración de Jesucristo a su Padre es de suprema ternura, de suprema angustia y de supremo abandono a su voluntad.

Es de suprema *ternura* —"dicitque blandiens", dice san Jerónimo comentando este pasaje de san Mateo [124]— por la invocación con que se dirige: "Padre" (Mc.-Lc.). "Padre mío" (Mt.). Dios es Padre de Cristo en forma verdadera y natural. Cuando enseña a sus discípulos a orar, manda dirigirse a Dios como "Padre nuestro" [125]. Pero aquí se dirige al Padre con la relación filial excepcional y exclusiva de ser su Hijo verdadero. Así escribe santo Tomás: "Dice Padre mío, porque él es singularmente su Hijo; nosotros, en cambio, somos por adopción" [126]. Es la contraposición que dio, en la resurrección, al enviar un mensaje, por Magdalena, a los discípulos: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios" [127]. Es un grito de inmensa ternura de Hijo a Padre, pero de su "Hijo muy amado", en quien tiene puesta su "complacencia". Con nada mejor puede ser invocado el Padre para que escuche su oración. Es una oración, por excelencia, filial.

Es oración de suprema *angustia,* por lo que pide. Los tres sinópticos recogen esta oración de Cristo aunque con lingeras variantes modales:

---

123. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* t. I, p. 78.
124. ML 26, 206.
125. Mt. 6, 9.
126. *In evang. S. Math. commentaria,* cap. 26 h. l.
127. Jn. 20, 17.

Mateo	Marcos	Lucas
"Padre mío, si es posible pase de mí este cáliz pero no como yo quiero, sino como tú".	"Y pedía que, si era posible pasase de él aquella hora. Y decía: Abba, Padre, todas las cosas te son posibles. Aparta de mí este cáliz. Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres".	"Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya".

Después de la invocación de Cristo a la ternura de su Padre, invoca su poder y su plan redentor. Se ve el procedimiento redaccional "quoad sensum" en los evangelistas, que ponen en boca de Cristo formas algún tanto distintas, pero de contenido sustancialmente idéntico.

"Si quieres *[eí boúlei]...*" (Lc.). Esta expresión de Lucas acusa filológicamente más la voluntad firme de una determinación práctica del Padre [128], que las fórmulas que transmiten Mateo y Marcos. Pero, aunque se acusa lo que sería una intervención terminante del Padre, si quisiese intervenir, no por eso, ni aún en este primer momento, se excluye la forma condicional *[eí]* de sumisión al trazado plan redentor *[eí boúlei]*; de ahí la identidad con Mateo y Marcos: "Si es posible...", dentro de su plan redentor.

En esta oración Cristo pide que pase de él "aquella hora" (Mc.), y que especifican concretamente los tres Sinópticos, al trasmitir la fórmula del mismo Jesucristo: que "pase de mí este cáliz".

Era fórmula usada entre los judíos del Antiguo [129] y del Nuevo Testamento [130] para expresar, con la palabra cáliz, la suerte buena o mala que le aguardaba a alguno [131]. Igualmente era metáfora usadísima para lo mismo por los rabinos [132].

---

128. Zorell, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 233, en «boúlomai».
129. Salm. 11, 66; 79, 9.
130. Apoc. 15, 7; cap. 16.
131. W. Lotz, *Das Sinnbild des Bechers*, en *Neue Kirchl. Zeitschrift* (1917) 396-407.
132. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum neuem Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, pp. 836-838.

En esta oración de Jesucristo el cáliz significa evidentemente su pasión y muerte.

Así, al pedírsele los dos primeros puestos de su reino para dos apóstoles, les dijo: "¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber?" [133]. Y cuando va a ser prendido en el mismo huerto, y Pedro interviene con la espada para defenderlo, le dice que no haga uso de ella para evitar su prendimiento y Pasión, añadiendo: "El cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo?" [134].

Este primer momento es de la voluntad humana de Cristo. Pero fue un momento no incontrolado. En Cristo todo movimiento estaba sometido a la razón, como ésta lo estaba a la divinidad [135]. Libremente él permitió que su voluntad expresase en un primer momento y movimiento lo que a su naturaleza humana significaba el terrible cáliz de su pasión y muerte. Por eso fue un acto de su "propasión" [136]. Siendo natural la unión de cuerpo y alma, su separación es lo más trágico a la naturaleza, máxime viniendo con los tormentos refinados y crueles de su pasión y crucifixión, y que él, por su ciencia sobrenatural, conocía hasta en sus mínimos detalles.

Pero a este primer momento, al que libremente dio curso (*voluntas ut natura*) siguió un segundo momento, en el que él, libremente, acusó su determinación de aceptar el cáliz, la muerte: "No se haga mi voluntad, sino la tuya" (Lc.). Fue el acto de la voluntad racional (*voluntas ut voluntas*) [137]. Por esto fue esta oración un acto de supremo *abandono* a la voluntad del Padre.

Es clásico este pasaje para probar la existencia de una voluntad humana en Cristo [138], además de la divina. La voluntad humana de Cristo se somete libremente a la disposición de la voluntad divina. Si en él sólo hubiese habido una voluntad divina, no cabía oposición natural alguna en ella.

Esta oración de Cristo fue continuada. No sólo les dirá a los apóstoles que no pudieron velar con él "una hora", "cuyo término no tiene aquí el sentido del v. 35", sino que

---

133. Mt. 20, 22; Mc. 10, 38.
134. Jn. 18, 11.
135. S. Th., *Sum. Theol.* III q. 18, a. 5.
136. S. Th., *Sum. Theol.*, III, q. 15, a. 4.
137. S. Th., *Sum. Theol.* III, q. 18, a. 5; cf. III Sent. dist. 17, a. 2.
138. S. Th., *Sum. Theol.* III, q. 18, a. 1.

se refiere a "una hora continua, como de hora de reloj, aunque sin la precisión que se daría a este término" [139], como lo postula el contexto, sino que fue una fórmula de oración repetida con gran insistencia, como lo dicen las formas imperfectas del verbo "oraba"..., "decía"....

Los apóstoles, al menos los más cercanos, antes de dormirse, pudieron ver y oir a Jesucristo en su oración. La cercanía en que se hallaba de ellos, "como un tiro de piedra" (Lc.), les permitía verlo en la claridad de la luna llena del 15 del mes de Nisán. Por otra parte, san Pablo, en la epístola a los Hebreos, dice de Jesucristo que ofreció "en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con gran clamor y lágrimas..." [140]. Aunque los Evangelios recogen diversos momentos en que Cristo lloró [141], lo mismo que varias veces que en la cruz gritó con gran voz [142], Spicq escribe a este propósito, después de aludir a los pasajes evangélicos citados: "Pero Hebreos se refiere ciertamente a la agonía de Gethsemaní, por lo que él comenta el relato evangélico, o está informado por otra fuente" [143].

5) Después de una larga oración, normativamente de una hora [144], Jesucristo se levanta de su oración, en la que estaba de rodillas con el rostro en tierra, y viene a los discípulos, al menos a los del primer grupo, y los encontró "dormidos". Despertados, y evocando las protestas de fidelidad que en el Cenáculo le habían hecho, y pensando en la profecía de su defección. les dice: "¿De modo que no habéis podido velar conmigo una hora?" (Mt.). Marcos, que recoge la catequesis de Pedro, pone la fórmula matizada y, el reproche dirigidos directamente a Pedro. Cristo le avisa de la necesidad de "vigilar" y "orar", es decir, de vigilar para orar, y así alcanzar la protección divina para que "no entréis en tentación". Naturalmente no trata Cristo de cambiar el plan del Padre, relativo a la economía de la tentación. Esta está incluída en el plan de prueba para los hombres, y la tentación que iba a venir era la prueba para la lealtad de ellos ante la prisión de Cristo,

---

139. LAGRANGE, *Evang. s. S. Marc* (1929) p. 389.
140. Heb. 5, 7.
141. Lc. 19. 41; Jn. 11, 33.
142. Mt. 27, 50.
143. C. SPICQ, *L'Epitre aux Hèbr.* (1953) t. II, p. 113; cf. MG 63, 69.
144. Mt. 26, 40; Mc. 14, 37.

cuya dispersión ya les había predicho, a pesar de que "todos dijeron lo mismo" que Pedro [145], que prometió no escandalizarse aquella noche [146]. Era necesario superarlo con la gracia, y ésta había que lograrla con hechos: vigilia de oración. Se trata, no de que no sucediese la disposición profetizada por Cristo, sino de superarla. Y para ésto no bastaban las fáciles protestas nacidas de una buena voluntad, porque la tentación y la tremenda prueba que se les avecinaba, sólo podían ser superadas por la gracia. Por eso les advierte: "El Espíritu, pronto; pero la carne, débil" (Mt.-Mc.). La "carne" aparece en la Escritura como la parte débil de la persona; el "espíritu" como la parte noble. No es precisamente el concepto paulino de "carne" y "espíritu", aunque es su fundamento subyacente, puesto que no quiere decirse expresamente que es la carne de pecado en su lucha contra las aspiraciones nobles del espíritu, sino sencillamente la carne, el hombre sensible, con sus apetitos y tendencias naturales, en contraposición a los elevados impulsos del espíritu. Si como Buen Pastor venía a mirar por los suyos, acaso no fue tampoco ajeno al alma dolorida de Cristo el poder encontrar algún alivio en el consuelo de los que le amaban. Pero también aquí se cumplió que: "Esperé que alguien se compadeciese de mí, y no hubo nadie; alguien que me consolase, y no lo hallé" [147].

6) Por *"segunda vez"* (Mt.), los deja, y vuelve a su oración. Seguramente se prolongó por algún espacio notable de tiempo, a cuya oración, instantemente repetida, alude acaso también san Lucas con la forma imperfecta de "oraba".

Su oración era la misma de antes: "ora diciendo las mismas palabras", dice Marcos sin recogerlas. Pero Mateo las transcribe: "Padre mío, si esto no puede pasar sin que lo beba, que se haga tu voluntad".

7) No se sabe el tiempo pasado en esta oración, pero "volvió de nuevo" (Mt.-Mc.), a sus discípulos —¿a todos? ¿a los tres privilegiados?— y los encontró dormidos. Los evangelistas Mateo y Marcos al llegar aquí, echan un piadoso velo de disculpa sobre los apóstoles. Dormían, dicen, "porque sus ojos estaban cargados" (Mt.-Mc.). Y Marcos reflejando siem-

145. Mt. 26, 35; Mc. 14, 31.
146. Mt. 26; 33; Mc. 14, 29.
147. Sal. 69, 21.

pre con su colorido la catequesis de Pedro, añade la sorpresa de los apóstoles ante esta segunda visita de Cristo: "y no sabían qué responderle".

8) "Se alejó de nuevo y oró por *tercera vez,* diciendo nuevamente las mismas palabras" (Mt.).

9) Es lo más probable que en esta tercera oración es el momento preciso que corresponde al relato exclusivo de san Lucas.

Cristo, separado de sus discípulos "como un tiro de piedra", se "puso de rodillas" (Lc.), pero, sin duda está en el estado de postración, "tocando con su frente la tierra", como lo describe Mateo. En esta tercera fase su oración era la misma. Mateo lo dirá explícitamente: "oró por tercera vez diciendo las mismas palabras". Era oración repetida, insistente: "Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya".

Durante esta oración, que iba en un "crescendo" de dolor y de resignación, es cuando se relatan dos fenómenos por el evangelista san Lucas.

a) El primero es la aparición de un ángel. La misión del mismo era, literalmente, "estar confortándolo" *[enisjyon]* [148].

b) El segundo fenómeno, sorprendente, es relatado así por san Lucas:

"Entrando en tremenda lucha moral *[agonía]* oraba con más intenso fervor *[ektenésteron],* y sudó como *[hósei]* espesas gotas *[thrómboi]* de sangre, cayendo *[katabaínontes]* sobre la tierra".

Según el relato de Lucas esta tristeza de muerte que Jesucristo tenía al comenzar su oración, continuó subiendo hasta ser pleamar de "agonía".

La expresión griega usada "agonía" no indica los espasmos y estertores finales de la vida, sino que tiene un sentido derivado de los espectáculos de competición en el estadio. Primeramente significó la reunión de los aurigas y luchadores, cuya reunión se llamó "agón" [149]. De ahí que se llamase

---

148. Sobre los diversos sentidos de esta expresión, cf. *La Ciencia Tomista* (1956), *La "agonía" de Jesucristo en Gethsemaní,* p. 539; para las concepciones «mítica» y teoría de la «ficción literaria», cf. a. c., pp. 539-540.

149. Homero: II, 23, 258 24, 1; *Od.* 2, 200.

"agonizómenos" el que competía en estos juegos lo mismo que se llamaban estos juegos "agones". De aquí que el significado primero de "agonía" fuese el de esta lucha deportiva. Pero vino luego, derivadamente, a tener, entre otros sentidos, el de la angustia de ánimo, ansiedad [150].

De aquí que el sentido de la expresión de Lucas: que Jesucristo estaba "en agonía", significa el estado en que se encontraba de una suprema angustia, producto a la vez de ansiedad y temor por el cáliz de la Pasión que le aguardaba, y de tristeza y temor, por la razón que se alegará luego en el capítulo 14, al hablar de la causa total de esta "agonía" de Cristo.

Y estando en este estado de angustia moral, dice Lucas que "oraba" en una forma insistente y repetida, y con profunda intensidad. La Vulgata traduce este término por "prolixius". No es su sentido exacto. Su sentido fundamental es "con tensión", "con ardor" [151]. El sentido de san Lucas es: que cuando Jesucristo estaba en esta "agonía", oraba repetidamente, y "fervorosísimamente", "intensísimamente", como traducen este pasaje varias de las versiones antiguas [152].

Y cuando así oraba con profunda intensidad, tuvo un "sudor, como de gotas de sangre, que caían a tierra".

Aunque algunos códices ponen "katabaínontos", en cuyo caso concordaría con sangre, y se traduciría: "como gotas de *sangre* [cuya *sangre* estaba] *cayendo* sobre la tierra", la lectura críticamente admitida es "katabáinontes" [153], siendo, por tanto, la traducción: "Como gotas de sangre, [cuyas *gotas]* caían sobre la tierra".

¿Se trata verdaderamente de un sudor de sangre? Algunos autores dieron sobre la valoración de este texto opiniones diversas.

1) Strauss lo tiene por una interpretación "mítica". Para él, esta narración es un anticipo de los dolores de Cristo en

---

150. Cf. W. BAUER, *Griechisch deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 24, vox «agonia»; A. BAILLY, *Dict. graec-franc* (11 edic.). p. 21, h. v.

151. ARISTOTELES, *Mor.* 2. 11; 28; POLIB. 8, 21; Iudith LXX, 4, 12; Jonás, 3, 8; III Mac. 5, 91; I Pet. 1, 22. Hc. 22, 5; 26, 7; I Pet. 1, 22.

152. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 407, h. v.

153. Cf. E. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. Lc. 22, 44.

su pasión y muerte; expresión de sus dolores físicos, de su derramamiento de sangre [151].

2) Schleiermacher lo tiene por una descripción "poética" [155].

3) Para algunos autores de la antigüedad, y algunos modernos, esta expresión sólo tiene un valor *metafórico*: con ella sólo se indicaría un supremo dolor.

Teofilacto, escribe:

> "Es un proverbio (decir) de los que sufren mucho que sudan sangre, lo mismo de los que lloran muy amargamente decimos que lloran sangre" [156].

Focio [157] fue el primero que propuso esto, y al que siguieron Teofilacto [158] y Eutimio Zigabeno en algún pasaje [159]. Entre los modernos sostienen esto Holtzmann [160] y Hase [161].

A. Rèville, escribe:

> "El primer rasgo [la aparición del ángel] tiene un valor estético y simbólico, cuya belleza es innegable; el segundo [el sudor de sangre] es una exageración manifiesta. Es como si nosotros tomáramos a la letra nuestra expresión: derramar lágrimas de sangre" [162].

Eutimio Zigabeno llega a interpretar este sudor de sangre en un sentido no metafórico como los anteriores, pero sí comparativo. Pues escribe:

"Dijo esto el Evangelista significando, no que hubiese sudado sangre, sino que hubiese destilado gruesos sudores" [163].

¿Qué se ha de pensar ante estas opiniones?

En primer lugar se reducen a un mismo grupo las opiniones de las teorías "mítica" y "poética", pues fundamentalmente su posición es la misma.

---

154. *Das Leben Iesu* (1840) II, p. 436.
155. *Ueber die Schriften des Lukas* (1817) I, p. 288 ss.
156. MG 123, 1081-1082.
157. MG 101, 991-992.
158. MG 123, 1081-1082.
159. MG 129, 685-686.
160. *Sinoptiker* (1901) p. 414.
161. *Geschichte Iesu* II (1891) p. 696.
162. A. Reville, *Jesus de Nazareth* (1906) II, p. 337, n. 2.
163. MG 129, 685-686.

La teoría "mítica" de Strauss, realmente, es inadmisible. Es una suposición gratuíta, y al margen de los procedimientos literarios evangélicos.

La teoría "comparativa", según la cual, el Evangelista usa la expresión "sudar gotas de sangre", no para expresar un sudor de sangre real, sino comparativamente, para indicar con ello que Cristo había destilado "*gruesos* sudores", como es la densidad de la sangre, es una explicación superflua. Puesto que el término que usa, "thrómboi", expresa, una sudoración viscosa, densa.

El término "thrómbos" aparece en los autores clásicos significando precisamente sea un grano redondo de simiente, o un grano, o un coágulo. Así es citado "thrómbos" como un coágulo de sangre en Esquilo y Platón; o como un grumo de leche cuajada en Antífanes; y en sentido secundario se dice de un grano de sal, o de otras materias [164].

Por tanto, si con "thrómboi haímatos", "gotas de sangre", se quisiese expresar precisamente la densa viscosidad del sudor de Cristo, entonces esta segunda palabra, "sangre", no había por qué ponerla, puesto que el concepto de viscosidad y densa serosidad de este sudor quedaba expresado por la primera palabra "thrómbos".

El sustantivo "thrómbos" designa, pues, no gotas ordinarias; éstas hubieran sido expresadas por otros términos *[stálagma, stagón]*. "El término "thrómbos" es un término médico preciso, que no debe extrañar el encontrarlo bajo la pluma de un médico" [165], como era san Lucas.

Ni se explica por qué san Lucas haya tomado la sangre como término de comporación para expresar la densidad de la misma, ya expresada por el otro término, cuando lo que impresiona, inmediatamente, en la sangre, es el color, y no su espesor [166].

Además la construcción gramatical, exige esto, puesto que lo que estaba "cayendo a tierra", no era gramaticalmente, "el sudor", sino precisamente estos grumos o gruesas gotas *[thrómboi katabaínontes]*.

Por último, a pesar de lo que dice Teofilacto, si prover-

---

164. BAILLY, *Dict. grec-franc.* (11 edic.) p. 945, h. v.
165. RENIE, *Man. d'Ecrit. Sainte* (1957) t. IV, p. 680.
166. Renié, o. c., p. 680, c.

bialmente se conoce la locución llorar lágrimas de sangre, en cambio, no se conoce, a lo que parece, la locución metafórica, y de uso retórico ambiental, de "sudar sangre".

El problema, pues, consiste en saber si se trata de una narración histórica o simbólica. ¿Qué razones hay a favor de la historicidad de este pasaje? Varias son las que hacen ver la historicidad de este relato.

1) *El sudor de sangre [hemathidrosis] es un hecho fisiológicamente posible.* La locución usada por san Lucas es: "*como [hósei]* gotas de sangre". Pero lo que no dice el texto es la naturaleza precisa de ese sudor sanguíneo, precisamente por la partícula comparativa que pone: "como" *[hósei]*; era, pues, el sudor de Cristo "como gotas de sangre", bien porque fuese todo él un sudor sanguíneo, bien porque fuese un sudor seroso, viscoso, que llevase mezcladas partículas de sangre. También aquí vale el procedimiento expresivo de los hagiógrafos, de "las apariencias sensibles", para hablar de los fenómenos de las ciencias de la naturaleza.

Algunos autores admiten que este sudor sanguíneo en Cristo es milagroso. Pero, en primer lugar, es naturalmente posible, por lo que no es necesario recurrir al milagro, para explicarlo; y, en segundo lugar, no se ve seria base teológica para recurrir a ello. Porque el simple sudor, aún de sangre, en cuanto tal, no exige un acrecentamiento de dolor, con el cual se aumentase esta "agonía" de Cristo; ni tampoco la Divinidad haría un milagro para hacer sufrir directamente a Jesucristo en esta forma, ni aún suponiendo su valor de expiación; ni parece que justificase el milagro la sola finalidad de acusar así externamente el martirio interior de Jesucristo, ni aún puesto en función de la finalidad apologética de mostrar acusadamente la realidad de la naturaleza humana de Jesucristo.

Se trata, pues, de un fenómeno *natural.* Es la naturaleza humana de Cristo, la que, ante un *excitante moral* de proporciones inusitadas, como era la aprehensión por su ciencia infusa, de todo el volumen de dolor que sobre él iba a caer —pasión y muerte, ofensa al Padre de todas las culpas de la humanidad, etc. [167]— tenía una reacción fisiológica también inusitada. Es el fenómeno de la "hemathidrosis".

---

167. El análisis de este tema se expone en el capítulo 14, titulado:

Los autores dan diversas explicaciones sobre la fisiología de este fenómeno, producido, en su causa originaria, por un factor de aprehensión moral.

Así se escribe: "Entre las causas determinantes tienen el primer lugar la conmoción moral, el pavor, la cólera, el temor, una profunda tristeza, una contrariedad, la alegría, los grandes gozes y los grandes dolores, en una palabra: las perturbaciones morales de todo tipo" [168].

Las explicaciones hipotéticamente propuestas por los doctores son diversas. Como hipótesis de explicación se escribe por el Dr. Le Bec: "La conmoción moral determina una parálisis de nervios vaso-motores que rigen los vasos capilares de la piel, principalmente aquéllos que rodean las glándulas del sudor, donde la red vascular es muy rica. De ello resulta una secreción de abundante sudor; después una sobrecarga de sangre que hace romper la fina pared de estos vasos. La sangre penetra entonces en la cavidad de las glándulas del sudor y corre afuera, al mismo tiempo que el sudor interno" [169].

Siendo el sudor de sangre un hecho fisiológicamente posible, no se ve ya "a priori" que haya de ser interpretado el relato como una comparación, o que haya de tener un valor simbólico, o metafórico.

> 2) *La construcción gramatical del pasaje exige esto.* La redacción literal del pasaje es la siguiente:

«Consideración teológica sobre el gran dolor y la gran crucifixión de Cristo en su Pasión».

168. Dr. Parrot, *Etude sur la suer de sang et les hemorrhagies névropathiques*, en la *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie* (1859) p. 634; Baraban, *Agonie du Christ, La suer de sang*, en *Dict. Theol. Cath.* I, col. 621-624; Holzmeister, *Exempla sudaris sanguinei*, en *Verb. Dom.* (1938) pp. 73-81; *Ver. Dom.* (1943) pp. 71-76; *Douleur et stigmatisation*, en *Etudes Carmelitaines* (oct. 1936) pp. 171-175; Dr. Bon, *Précis de médecine catholique* (1935) pp. 253-262; Holzmeister, *Die Passionsliteratur der letzen 6 Jahre* (1909-1914) en *Zts. für Kath. Theol.* (1915) pp. 328-330; M. Arthus, *Les suers de sang*, en *Rev. Thom.* (1899) 673-676.

169. Dr. Le Bec, en *Revue de Philosophie* (1923) p. 133; sobre otras interpretaciones, cf. R. Otaolaurrichi, *El sudor como gotas de sangre de N. S. Jesucristo*, en *Boletín del Consejo General de Médicos de España* (1960). Al final de este capítulo se da una amplia interpretación fisiológica de la posibilidad del sudor de sangre, original del Dr. M. de O. Hütt.

"y fue su sudor
como densas gotas de sangre
[cuyas gotas] caían sobre la tierra".

Como antes se vio, la exigencia gramatical de lo que está cayendo a tierra, siendo la forma plural *katabaínontes* [= cayentes], no puede concordar directamente con el singular, "el sudor", sino con "densas gotas de sangre".

Pero si este sudor era una realidad física, cuyas gotas caían a tierra, la concordancia gramatical exige que fuesen esas mismas "gotas de sangre" las que estaban cayendo a tierra.

Si se ha querido negar historicidad a este "sudor de sangre", no fue por lo que tiene de sudor, sino de sangre. Pero la construcción de la frase afecta por igual a ambas cosas.

3) *La primera generación cristiana y la concepción de este pasaje.* Un argumento que hace pensar muy seriamente en la historicidad de este relato, y estableciendo acaso una certeza moral, es la valoración de Cristo en la primera generación cristiana y a la hora de la composición del evangelio de san Lucas.

La verdadera causa de la supresión de este pasaje de san Lucas en los diversos códices en que falta, como se expresa en el análisis de crítica textual, parece ser debida al abuso que de estos versículos hacían diversos herejes para negar o rebajar la divinidad de Cristo. Y como consta sea de este mismo pasaje sea de otros afines, por san Epifanio, cuando dice:

> "Y también lloró, como se lee en los ejemplares no corregidos del Evangelio de Lucas, y cuyo testimonio san Ireneo, en su libro "Contra haereses", usó para rechazar el error de los que decían que Cristo se había manifestado en apariencia. Pero los católicos *[ortodóxoi]*, llevados de cierto temor, cambiaron aquella voz, y no entendieron suficientemente el fin de la misma ni su gran importancia" [170].

Esto, que es un hecho en la tradición, hace ver lo increíble de la posición contraria. A la hora de la composición del evan-

170. MG 43, 73.

gelio de san Lucas, en la que ya había tenido lugar Pentecostés, y en la que se comprendía perfectamente la divinidad de Cristo, resulta increíble que, de no ser histórico este pasaje, que ponía a Cristo en un trance tal de humillación, que la tradición y catequesis primitiva lo hubiese inventado. A la hora de la composición de los evangelios, en que va habiendo un manifiesto crescendo en acusar su divinidad, y cuya plenitud la refleja el evangelio de san Juan, es moralmente increíble que de no ser histórica esta escena, se la hubiese inventado con cualquier tipo de finalidad, máxime cuando el "docetismo", que sostenía que Cristo se había manifestado en apariencia, aparece en sus primeros brotes, más bien de tipo gnóstico; ya que el "docetismo", como tal, pertenece al siglo II-III. Las primeras manifestaciones o brotes del docetismo aparecen a *fines* del siglo I, y aunque "el primer desarrollo del gnosticismo tuvo lugar en Palestina y en las regiones inmediatas de Siria, bajo la influencia directa de las ideas religiosas y filosóficas orientales, sin embargo, los gnósticos palestino-sirios, si exceptuamos tal vez a Cerinto, tuvieron en realidad poca importancia, porque no se había introducido todavía en la corriente gnóstica el prestigio de la ciencia helénica" [171].

Dada, pues, la fecha de composición del evangelio de Lucas —fecha tope el 63—, pero siendo muy anterior la estructura del mismo por razón de su "prehistoria" en la catequesis, se ve la imposibilidad de una simbología apologética contra el "docetismo".

Ni tampoco sería recurso pensar en una posible interpolación más tardía, dado que los primeros Padres ya lo conocen, y el análisis filológico del mismo hace ver su origen lucano [172].

Una confirmación de la historicidad de este pasaje se puede ver contrastándolo con dos pasajes de san Pablo de fecha muy próxima al evangelio de san Lucas.

Uno es el pasaje de la epístola a los Filipenses, escrita entre 61-63 en Roma. En la sección de la "kénosis" de Cristo, san Pablo dice de Cristo, que siendo Dios, se humilla hasta tener la condición de esclavo, y sube a la cruz y a la muerte,

---

171. LLORCA, *Hist. de la Igl. Cat.* (1950) t. I, pp. 200-210.

172. HARNACK, *Probleme in Texte der Leidengeschit. Jesu*, publicado en *Sitzungsberichte der Ber. Akad.* (1901) I. pp. 232-233.

pero Dios lo exalta, hasta darle un nombre sobre todo nombre [173]. Semejantemente se ve en la epístola a los Hebreos, escrita sobre 64-65, en diversos pasajes [174].

En ellos se ve cómo, al hablar de las humillaciones de Cristo, se las presenta, junto con lo humano, destacando abiertamente lo divino. Era un ambiente en el que se mueve san Lucas, y un ambiente de la generación cristiana que ve en Cristo perfectamente al hombre-Dios. Por eso, ni san Lucas ni nadie, aún recogiéndolo de la tradición, como histórico, hubiese añadido al evangelio de san Lucas este pasaje que no respondía al momento ambiental sobre la valoración de Cristo, que sería rebajar, aparentemente, pero en forma tan plástica, la divinidad del mismo, a crear además dificultades a la fe de aquellos fieles y obstáculos a la atracción de los infieles. Que es, esto último, lo que viene a decir san Epifanio: "que los católicos, llevados de cierto temor, *cambiaron* aquella voz, y no entendieron suficientemente el fin de la misma ni su gran importancia" [175].

4) *Interpretación tradicional.* A estas razones alegadas se añade el que ésta es la interpretación tradicional.

Aparte de lo que representó el problema crítico, reducido y muy parcial en códices y tiempo, el sentir tradicional fue valorar este pasaje como una realidad histórica. Buena prueba de ello fue la definición del Concilio de Trento, reconociéndola expresamente como inspirada.

Así escribía Pío XI:

"Entre los sacrosantos misterios de la Redención humana, de la cual es inminente la celebración del XIX centenario por Nos proclamado, uno de los más conmovedores para todo cristiano que no sea insensible a los dolores de su Señor es el de la "agonía" de Jesús en el Huerto de los Olivos; esto es, cuando aquel Corazón divino, a la vista espantosa de las iniquidades humanas más aún que de la expiación cruenta que El debía hacer, se dignó querer probar los terribles afanes de

173. Filip. 2, 5-11.
174. Heb. 2, 9-18; 4, 14-16 ss.; 5, 7-10.
175. MG 43, 73.

una acerbísima agonía, de la cual, *el sudor de sangre* no fue más que la externa manifestación, elocuentísima ciertamente, pero desproporcionada, ante el contraste del interno martirio: 'Tristis est anima mea usque ad mortem'" [176].

11) Terminada esta oración agonizante, volvió Jesucristo a los discípulos y los "encontró dormidos por la tristeza" (Lc.). Mateo y Marcos recogen más por extenso las palabras que Cristo les dirige: "Dormid ya y descansad. Mirad, ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. Levantaos. Mirad que está cerca el que me entrega" (Mt.-Mc.). San Lucas, acaso por razón de otro procedimiento literario, pone en boca de Cristo, cuando vuelve de la oración, las siguientes palabras que dirige a sus discípulos: "¿Por qué dormís? Levantáos, orad para que no entréis en tentación".

En esta noche iluminada por la luna llena del 15 del mes de Nisán, los apóstoles pudieron ver, si Cristo determinó conservarlo, las huellas de sangre que la "agonía" había dejado en su rostro.

¿Qué significado tienen estas palabras de Cristo, referidas por Mateo y Marcos?

a) Se pensó que tuviesen un sentido interrogativo. Jesucristo les preguntaría con sorpresa: "¿Dormís ya y descansáis?". Pero después del relato de Mateo se comprende mal esta interpretación.

b) Algunos autores les dan un sentido imperativo. Cristo les mandaría descansar un rato, como para reponer las fuerzas, antes de la entrega que llegaba. Así v. gr. san Hilario [177], san Agustín [178], y los modernos, v. gr., Fillion [179] y D. Buzy [180].

Pero es del todo improbable esta interpretación. Pues dar una orden de dormir a los que estaban ya dormidos, no es muy lógico ni oportuno. Ni se compagina esto con lo que antes les dijo, que velasen y orasen, no que durmiesen, máxime cuando la entrega era inminente. Tan inminente que dicen los

176. AAS (1933) p. 73.
177. ML 9, 107.
178. ML 34, 1165.
179. *Vida de N. S. J.-C.*, ver. esp. (1942) IV, p. 203.
180. Buzy, *Evangile s. S. Mathieu*, (1946) p. 354.

tres sinópticos que "estando todavía hablando —sin duda, estas palabras—, llegó el Traidor" [181].

c) La interpretación más lógica es la sostenida ordinariamente, siguiendo a Teofilacto [182]: un pequeño tono de ironía en forma imperativa. Sería su sentido: "Dormid y descansad (si podéis)...". "Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores". "Hay en ello un ligero reproche que se podía calificar de irónico, pero de una ironía sin amargura, sin burla" [183].

C) La prisión de Jesucristo.

[Mt. 26, 47-56; Mc. 14, 43-52; Lc. 22, 47-53; Jn. 18, 2-12].

La narración de la prisión de Cristo la relatan los cuatro evangelistas, pero con un enfoque distinto. Los tres Sinópticos siguen una línea homogénea en el relato: es la simple narración histórica; Juan, en cambio, conservando algunos puntos de enmarque con los Sinópticos, narra una escena histórica, que omiten éstos y con la que acusa el enfoque teológico de su evangelio: con esta escena histórica destaca la absoluta libertad de Cristo, y el dominio sobre sus enemigos.

A continuación se dan separadamente los dos relatos.

a) *El relato sinóptico.*

Cristo "aún estaba hablando con sus discípulos en Gethsemaní, anunciándoles la inminente llegada de las gentes que iban a prenderle —y lo que él sabía por su conocimiento sobrenatural podía contrastarlo por su ciencia experimental, al oírse en aquella hora tardía y de nocturno reposo los pasos y el rumor del tropel de las gentes armadas que venían contra él— cuando llegó Judas, que venía "delante de ellos" (Lc.), como guía que conduce a los que no conocían el camino. Sólo Judas de todos aquellos enemigos conocía el "sitio" en donde Cristo estaba en aquella hora. Se lo debía de haber dicho en

181. Mt. 26, 47; Mc. 14, 43; Lc. 22, 47.
182. MG 123, 452; 123, 656.
183. F. Prat, *Jésus Christ.* (1947) II. p. 333.

la última Cena, o acaso estaban acampados allí en aquellos días pascuales. Pues Judas lo conocía porque Jesús "se reunía allí muchas veces con sus discípulos" (Jn.).

Pero no venía como capitán al mando de ellos, ya que la tropa o gente armada que allí llegaba venía mandada por un "tribuno".

¿Quiénes eran esas tropas o gentes que vienen a prender a Cristo? Juan dice que Judas tomó para prender a Cristo a "la cohorte y guardias de los pontífices y fariseos". Generalmente se supone que son, aparte de los servidores del Sanhedrín, algún destacamento de tropa romana, ya que los términos usados por san Juan son los de "cohorte" *[speira]* para la tropa, y el de "tribuno" *[jiliárjos]* para el que la manda. Y como san Juan habla al mismo tiempo de los "alguaciles y ministros de los pontífices y fariseos", se supone que este grupo que viene a prender a Cristo tenía una doble composición: una judía, y otra romana: un pequeño destacamento romano pedido para mayor seguridad y protección de aquel episodio. Extrabíblicamente se ha probado que no era raro la colaboración entre la policía indígena y las fuerzas romanas de ocupación [184].

Sin embargo, esta colaboración romana no parece absolutamente evidente. Con estas expresiones podrían expresarse muy bien simples destacamentos judíos [185].

"Cuando san Juan habla de hombres pertenecientes a la guarnición romana los llama simplemente "soldados" [186]. En el A. T. griego la palabra *speira* es usada sin excepción para indicar tropas no romanas y además con la significación general de "tropa", "destacamento", nunca con la especial significación técnica romana de "cohorte" [187]; la palabra *jiliarjos* que sale veintinueve veces, significa unas veces, autoridades civiles y otras autoridades militares, pero nunca un tribuno mi-

---

184. BICKERMANN, *Utilitas crucis. Observationes sur les récits du procés de Jésus dans les Evangiles canoniques*, en *Rev. de l'Hist. des Relig.* (1935) pp. 217-219.

185. No es cierto, o, al menos, no es exacto, afirmar, como se hace corrientemente, que san Juan hable de la participación de una «cohorte» romana. Cf. CULLMAN, *Das Neue Testament und Staat* (1956) p. 31.

186. Jn. 19, 2, 23-23. 32. 34.

187. Jud. 14, 11; II Mac. 8, 23; 12, 20. 22.

litar romano. También Josefo emplea ambos términos algunas veces para significar órganos militares judíos [188]. En la lengua griega profana esta palabra, que propiamente significa el jefe de un destacamento de mil hombres, es empleada aún por autores clásicos para indicar todo tipo de jefe militar, y además no exclusivamente con carácter militar" [189].

En otros autores del T. N. "*speira*" designa la "cohorte" romana de Jerusalén [190] y "*jiliarjos*" designa al tribuno o jefe de esas mismas tropas [191].

Con esta amplitud permitida por el léxico, se ve mejor, interpretado así, por qué los Sinópticos no han hablado nunca de este destacamento de tropas romanas que acompañaron a las judías en el prendimiento de Cristo. Y lo que es más extraño es que Lucas, que en Hechos de los Apóstoles conoce bien las organizaciones militares romanas, hasta dar el nombre de algunas cohortes [192], tampoco cita esto. Sólo cabría preguntar, ¿por qué motivo las catequesis de los tres Sinópticos desconocieron, u omitieron, este detalle que san Juan relata, en un episodio que también ellos narran con amplitud? Por eso, parece mejor explicar esto en función sólo de gentes judías. San Juan sólo dice que Judas "tomó consigo la cohorte y los ministros de los sacerdotes y de los fariseos". Todo, pues, queda afectado de ser "cohorte" y "ministros" de los Sacerdotes y Fariseos; para nada se habla de los romanos. Y hasta parecería muy lógico el uso de estas palabras, "cohorte" y "tribuno", para expresarse en un libro dirigido tan tardíamente a étnico-cristianos.

Los evangelios dicen que vino con Judas una "turba numerosa" (Mt.) o simplemente una "turba" (Mc.) de "parte de los príncipes de los sacerdotes y de los ancianos del pueblo", añadiéndose también que de parte de los "escribas" (Mc.). Es, pues, el Sanhedrín el que está en juego para esta prisión, conforme ya lo habían acordado antes [193].

---

188. *Antiq.* XVII, 9, 3; *Bell. jud.* II. 1, 3. 11; cf. II, 20, 7.

189. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p. 82.

190. Mc. 15, 66; Mt. 27, 27; Hc. 21, 31; cf. Hc. 10, 1; 27, 1.

191. Hc. 21, 31-33. 37; 22, 24. 26-29; 23, 10. 15. 17-19. 22; 24, 7. 22; 25, 23.

192. Hc. 10, 1; 27, 1.

193. Mt. 26, 3; par.; Jn. 11, 47 ss.

El Sanhedrín, que ejercía funciones de todo tipo, excepto la aplicación de la pena de muerte, tenía a su disposición dos grupos de servidores policiales: unos eran los "levitas", que, aparte de otras funciones, ejercían el poder policíaco dentro del Templo, y en casos excepcionales lo ejercieron alguna vez fuera del mismo. Pero además de éstos, tenían a su disposición otros órganos policiales y judiciales para ejercer la vigilancia o autoridad en otros varios lugares, entre ellos el efectuar detenciones [194]. De hecho, Judas, cuando hizo el pacto de entregar a Cristo con el Sanhedrín, trató para esto con los "príncipes de los sacerdotes y con los *policías*" *[strategoís]* (Lc.), sobre el modo de entregarle. Y ya desde la época posterior al Exilio había un jefe superior de policía, que tanto Hechos de los Apóstoles como Josefo, llaman "strategós" [195].

El hecho de poder proceder así la autoridad judía es un hecho legal, puesto que Roma solía respetar los poderes locales. En Hechos de los Apóstoles se habla de prendimientos sin que supongan la previa autorización de Roma [196]. Y Josefo habla de criminales encarcelados sólo por la autoridad judía [197].

Así refiriéndose a la opinión que decía no bastar para esto tener el derecho de jurisdicción, sino requerirse también el "imperium", dice Wenger: "El que el Sanhedrín dictase la orden de detención (contra Cristo) está en perfecto acuerdo con el Derecho romano, que permitía esto a las autoridades locales" [198].

En cuanto al número de esta guardia que va a prender a Cristo no ha de suponerse una gran multitud de tropas.

San Mateo describe que era una "gran turba"; Marcos-Lucas lo dejan en una simple turba. Juan dice que Judas tomó para la prisión de Cristo "la cohorte y guardias de los pontífices".

Sin embargo, estos conceptos de muchos o pocos están en función de la misión a que se les destina.

La "cohorte" era la décima parte de una "legión". La "cohorte" constaba, teóricamente, de 600 hombres, aunque de

---

194. Blinzler, o. c., pp. 75-77.

195. FELTEN, *Storia dei tempi N. T.*, ver. del alem. (1932) II, p. 55.

196. Hc. 4, 1-3; 5, 26; 6, 12 ss. 8, 3; 9, 2; etc.

197. JOSEFO, *Bell. jud.* II, 14, 1; cf. WEYL, *Die jüdischen Strafgesetze bei Josephus* (1900) p. 13.

198. WENGER, *Quellen des römischen Rechts* (1953) p. 537, nota 16.

hecho también llegó a constar muchos menos, pues estaba en función del número también oscilante de la "legión", que en ocasiones, conservando el nombre, reducía el número [199]. También se designaba con el nombre "cohorte" a las tropas aliadas y auxiliares de la "legión" [200], ya que los procuradores no tenían éstas a su servicio.

El término usado aquí por el Evangelista no debe ser empleado en su sentido técnico. Si la palabra griega "speira" significa "cohorte", también significa "manípulo" de tropas, que era la tercera parte de la "cohorte", es decir, unos 200 hombres, que de hecho, reteniendo el nombre, podía ser un simple pelotón de tropas [201].

En la naturaleza de las cosas está que esta "turba" no podía ser excesiva: un fuerte pelotón de "ministros" del Sanhedrín, y de la guardia del Tempo, bastaba para enfrentarse con una docena de galileos desarmados; lo mismo que bastaba para evitar cualquier evasión del prisionero, excluyendo motines a su favor, ya que el prendimiento es bien entrada la noche, y de un modo inesperado para las gentes. Acaso unos 50 hombres fueran más que suficientes para aquella operación.

El armamento con que lo describen los evangelistas responde al ambiente. Mt-Mc. los ponen armados de "espada" y "garrotes" *[xylon]*; y Juan los describe con "linternas" *[phanón]*, "antorchas" *[lampádon]* y "armas", que, en Mt-Mc., son "espadas", y posiblemente fueran usadas también lanzas.

Eran los elementos de un equipo militar. Josefo cuenta que los soldados se servían de "garrotes" [202]. Las "antorchas" y "garrotes" pertenecían al armamento de la guaria del Templo [203]. Conocido es el dicho irónico repetido en el Talmud a propósito del abuso que ejercían las grandes familias sacerdotales en el pueblo: "Casa de Boethus, desdichado de mí, desdichado de mí por causa de sus *porrazos* ...Porque ellos son sumos sacerdotes, y sus hijos tesoreros, y sus yernos inspectores del Templo, y *sus criados caen sobre nosotros y nos*

199. RICH, *Dict. des Antiq. rom...*, ver. franc. (1861), p. 176.
200. Rich, o. c., p. 176.
201. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 1221.
202. JOSEFO, *Antiq.* XVIII, 3, 2; *Bell. jud.* II, 9, 4.
203. Middot I, 2; cf. Schabath VI, 4; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n. 2296, 657.

apalean a garrotazos" [204]. Este dicho satírico ambienta bien lo que pudo ser el armamento de esta tropa irregular e improvisada.

Ni el hecho de estar en la luna llena del mes de Nisán hacía innecesarias estas precauciones de llevar "antorchas" y "linternas". Las sombras y recovecos de los olivares de Gethsemaní los hacía prevenirse contra cualquier posible intento de escondite o huída. Además la semipenumbra de aquella hora, lo mismo que el desconocimiento personal que muchos pudieran tener de Cristo, hizo a Judas prevenirles dándoles la garantía inconfundible de un signo: "Aquel a quien yo besare, ése es: prenderle" (Mt.). Y Marcos aún recoge una nueva insistencia en estas disposiciones de Judas: "Prendedlo y conducidlo con precaución" *[asphalós]*. Este adverbio que significa, etimológicamente, estabilidad, firmeza, significa aquí "con precaución", que es lo que pide el contexto [205]. Judas insiste en esto por temor a una revuelta de sus discípulos, o acaso también, por quedar un temor de otras ocasiones en las que Cristo desapareció hábil o prodigiosamente de las turbas hostiles que querían prenderle. Aunque Judas no creyese en él, no podía negar la evidencia de los hechos de los que había sido testigo y de la posibilidad de que se repitiesen las situaciones.

Estas tropas eran "enviadas" por los "príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos" (Mt.-Mc.). Si esto no indicase un acuerdo oficial del Sanhedrín para proceder de esta forma improvisada, contra Cristo, pues buscaban evitar la Fiesta, es cierto que el Sanhedrín había ya determinado la muerte inminente de Cristo, y Judas había tratado "con los príncipes de los sacerdotes y con los policías *[strategois]* del Templo cómo entregarle". Esto explica muy bien el que aparezcan entre estas tropas "*pontífices*", magistrados del Templo y *ancianos,* que habían venido contra él" [206]. Podía ser muy bien una delegación dada por el Sanhedrín a ciertos miembros, para que supervisasen toda aquella peripecia del arresto, a lo que se podía unir un testimonio de rencor contra Cristo, y de ostentosa ufanía de aparecer en su prendimiento. También se ha propuesto el que "se trate solamente de una *anticipa-*

---

204. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... II, p. 570; I p. 853.
205. Hc. 16, 23.
206. Lc. 22, 52.

ción literaria. Como dice san Juan [207], Jesús inmediatamente después de su detención, en la casa del Pontífice Anás, respondió a éste y a sus compañeros que estaban presentes que él, hasta entonces, había enseñado siempre públicamente en las sinagogas o en el Templo. Es, por tanto, posible que san Juan conociese esta tradición y que sencillamente la haya mezclado con la escena del prendimiento, en la que Jesús, según san Marcos, dijo unas palabras muy parecidas" [208].

Judas había dado una "señal" segura de identificación de Cristo para los que no le conocían y para mejor garantía de los que le conocían, en aquella hora de oscuridad y de sombras. Esta "señal" completamente convenida de común acuerdo *[syssemon]* era "besar" a Cristo. De suyo, era lo normal en los discípulos de los rabinos cuando se encontraban con ellos, después que se abrazaban y se besaban en la mano, rostro y cabeza [209]. En esta escena ha de suponerse que Judas va a una cierta distancia de los demás y que si los guía (Lc.) tenía que venir disimulando el ser el conductor de aquella tropa.

Y acercándose a Jesús le dijo: "Salve *[jaire]*, Maestro. Y le besó" (Mt.-Mc.). Probablemente las palabras que le dijo fueron: "La paz contigo, Rabí". Era el clásico saludo judío, vertido aquí por una traducción idiomática griega.

Algún autor piensa que Judas simula arrepentimiento ante Cristo y que lleva su hipocresía hasta querer decirle con aquella actitud: "Señor, olvida todo [lo pasado], pues yo no soy el mismo" [210]. Si esto no es imposible, no sería fácil saberlo. Judas en la villanía de su hipocresía homicida podría llegar hasta ésto. Más lógico sería pensar que, en su hipocresía, se presentase de vuelta de haber cumplido, como ecónomo, algún servicio al Colegio Apostólico, o de dar algo a los pobres, como pensaron, al verle salir del Cenáculo algunos de los Apóstoles [211]. "Y lo besó" *[kataphílesen]*. El verbo compuesto, en la Koiné, lo mismo podía significar simplemente besar, que besar con afecto, reiteradamente, como hacían los discípulos de los rabinos. Acaso esto pudiera preferirse aquí, suponiendo

207. Jn. 18, 20 ss.
208. BLINZLER, *Der Prozess Jesus*, ver. esp. (1959) p. 75.
209. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I. p. 995.
210. PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II, p. 336.
211. Jn. 13, 27b-29.

que Judas quiere tanto disimular hipócritamente ante Cristo, como que las tropas se percaten bien de quién es Cristo; lo que se lograba mejor con reiteradas muestras de afecto, que con un solo beso, en la penumbra de aquel olivar.

Pero ante esta iniquidad y villanía de Judas, besando el rostro de Cristo, en el que posiblemente se viesen aún huellas de sangre de su reciente "agonía", Cristo con rostro de dominio, le dijo una frase cuyo sentido preciso es discutido por los autores.

Seguramente Cristo, mirando a Judas, no le da el nombre de amigo *[phílei]* con que había llamado a los otros Apóstoles, sino colega, camarada *[hetaire]*, aunque en un sentido familiar pudiera ser equivalente al primero. Y luego Mateo transmite la frase discutida. En griego dice así: *['eph'ho párei]*.

El verbo *párei* sea de *pariénai* (venir), sea de *pareinai* (estar presente) no cambia fundamentalmente el sentido. El problema está en la primera parte de esta expresión: *'eph'ho*. Se han propuesto diversas interpretaciones:

a) Algunos autores la hacen, como en la Vulgata, forma interrogativa. Pero de suyo, esta expresión no significue *porqué*, sino literalmente "sobre lo que". Así, especialmente, Deissmann, quien sostiene cómo esta forma en la lengua popular es forma interrogativa. Pero sólo cita un ejemplo que lo mismo se puede traducir "¿por qué has venido?", que por "alégrate de haber venido" o "de estar aquí". También le da valor interrogativo entre otros gramáticos Abel [212].

b) Generalmente se admite que se trata de una frase elíptica, que los autores intentan diversamente suplir. Así dicen que lo que ha de suplirse es: 1) "Sé a lo que viniste", o también: "Haz a lo que vienes"; 2) "*¿Me besas*, amigo, *para aquello* por lo cual estás presente?". Cuyo sentido viene a concordar con el sentido paralelo de Lucas, en el que Cristo dice a Judas: "¿Con un beso entregas al Hijo del hombre?" [213]. Pero Franz Delitzsch, en su traducción hebrea del N. T. vierte el substractum arameo así *"al méh ba'ta*, ¿por qué viniste tú? El relativo *eph'ho* ha podido ser una transcripción incorrecta

212. ZORELL, *Amice, ad quid venisti?*, en *Verb. Dom.* (1929) 112-116.

213. Lc. 22, 48; cf. SIMON-DORADO, *Praelectiones bibli. N. T.* (1947) p. 940, n. 697.

del interrogativo arameo. Es la solución que sostienen hoy muchos exégetas.

Los Sinópticos relatan a continuación el prendimiento de Jesús. Pero san Juan recoge un episodio, omitido por ellos, y anterior al prendimiento y a la acción de Pedro desenvainando la espada. Jesús separándose de Judas, que le besaba, se adelanta al grupo de la tropa, para preguntarles a quién buscan, y acusar el poderío que tiene sobre todos, la libertad de su entrega y la solicitud que tiene por sus Apóstoles, a los que exije que no sean prendidos. Es aquí, pues, donde ha de estudiarse este relato de san Juan.

b) *El relato de san Juan.*

Después de presentar san Juan sintéticamente la escena del prendimiento de Cristo, va a destacar de una manera especialísima un aspecto de este episodio. Los Sinópticos, al hablar del prendimiento destacan la conciencia de Cristo en toda aquella prisión que van a narrar [214], lo mismo que la "libertad" de su entrega [215]. Pero es san Juan el que destaca, junto con la plenitud de su "conciencia", el desenvolvimiento de todo aquel trágico episodio, con la más absoluta "libertad" e iniciativa en su entrega, y supremo dominio sobre todos.

San Juan, como en otros pasajes [216], ante el momento de la humillación de Cristo en su prisión, proclama abiertamente que él "conocía todo lo que iba a sucederle". Y así, ante esta "hora", que si para los judíos era la hora de ellos y del poder de las tinieblas, para él era su "hora" de Redentor, y la hora trazada por el Padre.

Y adelantándose al pelotón que ya había franqueado el huerto, les pregunta a quién buscan. Ellos le responden con el nombre con el que era, generalmente, conocido, como se ve en los Sinópticos: "A Jesús Nazareno" [217].

Ante esta respuesta, san Juan dice: "Así que les dijo: yo soy, retrocedieron y cayeron a tierra".

Seguramente, repuestos y ya en pie, les volvió a preguntar a quién buscaban, oyendo de ellos la misma respuesta.

---

214. Mt. 26, 45. 46; Mc. 14, 41. 42.
215. Mt. 26, 53-56; Mc. 14, 49; Lc. 22, 52. 53.
216. Jn. 13, 1; 19. 28.
217. Mt. 21, 11; 26, 71; Mc. 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Lc. 4, 34; 18. 37; 24, 19; cf. Jn. 19, 15; cf. Hc. 2, 22; 3, 6; etc.

Esta vez el Evangelista no dice si retrocedieron y cayeron a tierra. Sólo destaca, junto con su nueva confesión, de ser él a quien buscaban, que dejasen ir libres a los discípulos que estaban con él en el huerto. El Evangelista, que omite el beso de Judas a Cristo, tuvo buen cuidado de advertir a los lectores de esta narración que Judas estaba con los que vinieron a prender a Cristo.

Por eso, comenta aquí esta orden de Cristo, para que dejasen ir libres a los discípulos, lo que no es opuesto al temor natural de ellos que, según los Sinópticos, se dieron entonces a la "fuga". Si no hubiera sido por esta orden y determinación de Cristo, ya profetizada en los Sinópticos [218], no hubiera sido nada difícil a aquel destacamento armado perseguirles y detenerlos.

Pero con ello se cumplía "la palabra de Cristo que había dicho: De los que me diste no se perdió ninguno". San Juan alude a lo que Cristo dijo en la "Oración sacerdotal". Es tema que Juan destaca en varias ocasiones en su evangelio [219].

Sin embargo, esta cita, en la "Oración sacerdotal" se refiere a la pérdida *moral* de los Apóstoles, y aquí a la pérdida *temporal*. ¿Cómo armonizar ésto? Naturalmente si la frase hubiese sido inventada por Juan, no se habría creado este problema por él mismo. Se pensó que este daño podía ser ocasión de una caída moral [220]. Probablemente no haga falta recurrir a ésto. Hay otra explicación más lógica. No solamente una cierta *analogía* de situaciones —"acomodación"— es procedimiento ordinario del modo semita para explicar textos bíblicos, sino también en concreto lo es del modo de Juan [221].

Al ver Pedro que se disponen con ímpetu y en tropel, como a una lo suponen el odio sanhedrita a Cristo y el fanatismo oriental de aquella hora, sacó su espada, ya que llevaban dos al salir del Cenáculo [222], y atacó "al siervo", destacado filológicamente con artículo, del Pontífice, cortándole la oreja derecha. Este siervo se llamaba Malco.

Probablemente este siervo debía de ser el jefe que mandaba

---

218. Mt. 26, 31 par.

219. Jn. 17, 12; 6, 39; 10, 28.

220. SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium des heiligen Johannes* (1884), h. l.

221. Jn. 11, 51.

222. Lc. 22, 38.

al grupo de ministros sanhedritas. Parece suponerlo el destacarse que era siervo del Pontífice, el precisar Juan su nombre como hombre conocido, y, sobre todo, el ser atacado por Pedro: señal de que debía ser acaso el primero que, como jefe, se avalanzó a prender a Cristo.

Los Sinópticos destacan el hecho de que Pedro le cortó la oreja "derecha" (Jn.). No quiere decir que se la separó de la cabeza, sino que el tajo le alcanzó, causándole una herida o corte de consideración. Precisamente Lucas dice que se la curó sólo "tocándola" [223]. El ímpetu de Pedro refleja el temperamento impetuoso con que aparece en los evangelios: primero se tira al ataque, y luego a la... fuga. El corte que da a este siervo se explica bien: sea porque resbalase la espada en el casco, sea porque, sin él, el turbante de protección a la cabeza, dejaba esta parte libre.

Pero, ante esta legítima defensa, Cristo, que tenía la *iniciativa* de aquella "hora", prohibió allí el uso de su defensa. San Juan atento a destacar esta iniciativa de Cristo y sumisión al Padre, omite la sentencia sapiencial que citan los Sinópticos: que la espada trae espada, porque traen venganzas, máxime donde regía la "ley del talión" y del "goél", para destacar tan sólo, con una frase evidentemente alusiva a la "agonía" de Gethsemaní, la necesidad de someterse al Padre, "bebiendo el cáliz de la Pasión".

Este pasaje del prendimiento de Cristo en el huerto, relatado por san Juan, presenta un especial interés para su interpretación. ¿A qué se debe el que estas gentes que van a prenderlo caen a tierra? ¿Qué pretende Cristo con esta confesión, que así se les impone? Se han dado de ello dos interpretaciones.

1) *Efecto de la majestad de Cristo.*

Se interpreta esto, en analogía con otros pasajes evangélicos, como un efecto de la majestad de Cristo. Cristo quiere demostrar con ello su libertad, su conocimiento de todo lo que va a pasar, y quiere así, por un acto de su majestad, demostrarles que nada podrían si él no lo autorizase.

Se apela para ello a pasajes evangélicos en los que se

223. Lc. 22. 52.

acusa esta misma actitud majestuosa de Cristo, y en los cuales las gentes quedan profundamente impresionadas [224], al estilo de la expulsión de los mercaderes del Templo.

Este acto de majestad de Cristo, para unos sería efecto de un "milagro" [225]; efecto de una victoria milagrosa moral, así Fillion [226], y más recientemente Leonard, en el Comentario católico inglés a la Biblia.

Para otros sería efecto de haber dejado irradiar, como en la Transfiguración, algo de su divinidad, lo que se acusó en una especial majestad, que se impuso a todos.

Otros lo interpretan, con analogías humanas, por efecto de una actitud síquica, con lo que demostró su grandeza. Así v. gr. el caso de Mario [227] y el de Marco Antonio [228], cuyo aspecto aterró a sus asesinos [229].

Sin matizar estas interpretaciones, se puede decir en general, que esta interpretación es la tradicional. Así, entre otros, san Juan Crisóstomo [230], san León [231], san Agustín [232]. Es, pues, tesis ordinaria en la tradición [233].

2) *Actitud reverencial litúrgico-legal.*

A la anterior interpretación tradicional se le oponen serios reparos tanto por parte del contenido evangélico, cuando por razones filológicas, lo que se refleja en la gran divergencia de traducciones que los autores hacen de este pasaje, lo mismo que el no dar explicación a muchas preguntas que, expontáneamente, surgen, v. gr., ¿*Quiénes* y cuántos cayeron en tierra?, ¿*cómo* cayeron?, ¿*por* qué cayeron?, ¿cómo y por qué se *levantaron*?, ¿cayeron *dos* veces? A todo esto no se ha dado una explicación plenamente satisfactoria.

---

224. Jn. 7, 46; Lc. 4, 28-30.
225. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 456.
226. FILLION, *Les miracles de N. S.* (1909) II, pp. 330-337; W. LEONARD, *Catholic Commentary on Holy Scripture* (1953) p. 1011, n. 807 c. cf. ver. esp. *Verbum Dei* (1957) III, p. 763.
227. Velleius Paterculus II, 19, 3.
228. Valer. Max. VIII, 9, 2.
229. FARRAR, *The Life of Christ* (3 edic.) II, p. 319.
230. Hom. 83, *in Joan.*
231. *Serm. II de Passione.*
232. *Tract. in Joann.* 112.
233. LANGEN, *Die letzen Lebenstage Jesu,* pp. 220-221.

Contra esta explicación ordinaria se alegaron dos serias dificultades [234].

a) *Del contexto evangélico.* En lugares análogos del Evangelio, Cristo no trata de aterrar a los enemigos, ni manifestar contra ellos su potente gloria; incluso no es éste el sentido de la expulsión de los mercaderes del Templo. Si no lo hizo en su vida, parece mucho menos probable que lo intente hacer a la hora misma en que se va a dejar prender por sus enemigos. "Esto parece ir contra la conducta que quiso seguir Jesús durante su vida mortal e introducir a deshora acciones triunfales mesiánicas, cuales las soñaban los judíos de entonces o se complacían en inventar los evangelios apócrifos. ¿No sería esto proyectar situaciones subsiguientes a formas precedentes?". En el mismo contexto de este pasaje, lo que san Juan quiere mostrar es que Cristo se entrega libremente, y que ninguno de los Apóstoles se perdió, sino que se cumplió lo que estaba escrito. "Quien afirme, pues, que es explícita voluntad del Evangelio de dar a entender la actuación taumatúrgica de Jesús, tendrá que apoyarse en el sentido consecuente. Y en este caso, ¿puede estar seguro de que su deducción es correcta? Muchas razones, bien fundadas, parecen probar lo contrario" [235].

b) *Razones filológicas.* El verbo usado aquí *[apélthon]* no tiene el sentido que le atribuyen algunos comentarios v. gr. rebotar, resbalar, chocar, sino sólo: irse, apartarse, separarse [236].

La otra locución *[eis tá opíso]* no significa, como a veces se traduce, por: "de espaldas", sino sólo "hacia la dirección del dorso", aunque se vaya caminando de cara.

La frase griega aquí usada *[apeltheín eis ta opíso]* toda ella significa sólo "apartarse o separarse, dirigiéndose hacia la dirección que se tenía a la espalda", aunque sea volviéndose de rostro hacia atrás [237]. Por tanto, su traducción aquí debe ser: "Se apartaron yendo hacia el sitio que estaba a sus espaldas" [238].

La última locución que entra en juego *[épesan jamaí]* pue-

---

234. Se remite al artículo de S. Bartina: «Yo soy Yahweh». Nota exegética a Jn. 18, 4-8, en *Estudios Eclesiásticos* (1958) p. 403-426, del que se da aquí un resumen.

235. A. c. p. 411.

236. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 140-141.

237. Jn. 6, 72.

238. A. c., p. 411.

de tener varios significados: 1) caer [239]; 2) postrarse o prosternarse; así los Magos "se postraron" ante Jesús. Los LXX traducen usualmente por esta forma el verbo hebreo *napal* de uso tan clásico en los semitas para indicar el prosternarse [240]. El sentido causativo de hacer caer o derribar, no lo tiene formalmente este verbo. El N. T. usa para esto otro verbo *[ballo]*. Sólo en rarísimos pasajes del N. T. se encuentra con el sentido de morir, real o metafóricamente, pero no en el de derribar.

Teniendo en cuenta estos datos habría que traducir esta última frase por "se postaron en tierra" o "prosternáronse en tierra".

Pero traducido así, cabe preguntar: ¿por qué motivo se iban a *postrar* en tierra al decir Cristo que él era el que buscaban?

En tiempo de Cristo, el sacrificio cotidiano en el Templo terminaba con un dato de gran interés a este propósito. Los sacerdotes, después de haber ofrecido el incienso, salían al vestíbulo, y teniendo las manos elevadas, pronunciaban la fórmula de bendición prescripta en el libro de los Números. Entonces se pronunciaba el nombre divino, el tetragrámaton, que en otras ocasiones no se podía pronunciar; pero aquí, al pronunciarlo, el sonido de las trompetas impedía que se oyera distintamente. Entonces el pueblo allí presente, y por esta causa, se "postraba" en tierra, en actitud de adoración al nombre de Yahweh, que se estaba pronunciando.

"En conclusión, parece mucho más probable que, en el prendimiento de Gethsemaní, al decir Jesús a sus perseguidores: "Yo soy" [241], a la vez que afirmaba lo que expresan estas palabras, pronunciara claramente el nombre divino, utilizando una frase de doble sentido. Este habría sido el verdadero motivo del retroceso ordenado y de la postración, rostro en tierra, en actitud de adoración, de sus adversarios" [242].

La razón filológica de esto, sería la siguiente: a) A la pregunta que se hace, en hebreo, a una persona v. gr. "¿Eres tú realmente Asael?", se responde sólo: "Yo", sobreañadiéndose

---

239. Apoc. 6, 13.
240. Apoc. 4, 10; 7, 11; etc.
241. Jn. 18, 5.
242. A. c., p. 414.

"soy" [243]. La respuesta normal es repetir el mismo pronombre personal de primera persona. O también, sobre todo, si se responde con énfasis, se pone el pronombre personal de tercera persona: él. Así, a la pregunta anterior, se podría responder: "yo-él", es decir: "Yo soy ése él de quien se trata" [244]. Así valorado esto, una de las formas de responder a este propósito era ciertamente, en tiempo de Cristo, la siguiente: en hebreo: *'anî hû'ah* = Yo-él; en arameo: *'anah hu'a*.

En hebreo el uso del verbo ser con valor copulativo es rarísimo, pero en arameo es más frecuente su uso. "Las letras *yah*, nombre apocopado de Yahweh, el nombre de Dios, llevan a un futuro apocopado o quizás a una forma participial del verbo *hyh*, o del misterioso *hwh*, que aparece en hebreo". A las dificultades que podrían presentarse a esto, de forma y concordancia, se ha hecho ver, con ejemplos análogos, su posibilidad [245]. De donde, a la primera forma hebrea *'ani hû'ah*, si se le une, explicitándolo, como es más usual en arameo, aunque también se dan casos en el hebreo del A. T. [246], el verbo copulativo "ser", da la forma siguiente:

I) 'anî hu'ah = Yo-él [Yo (soy) ése].
II) Yahu = Yahweh-y ser.

'anî Yahû'ah.

"Uniendo, pues, convenientemente las dos formas *'anî hu'ah* y *Yahu*, resulta la fórmula completa *'anî Yahû'ah*, que es lo que pronunció, muy probablemente, Jesús en el pasaje de Gethsemaní [247]; y que significaba: "Yo soy precisamente éste (de quién habláis)", y a la vez: "Yo (soy) YHWH" [248]; es decir, evocaba que él era Yahweh [Dios].

La propuesta de esta solución es sumamente sugestiva y explica muchas cosas.

1) Cómo cayeron en tierra, pero no pone el texto, como es

243. II Sam. 2, 20; etc.
244. Is. 5, 41. 4; 46, 4; 48, 12; etc.
245. A. c., pp. 420-424.
246. JOÜON, *Gramm. de l'Hebreu Biblique* (1947) 471, 154 m.
247. Jn. 18 6.
248. A. c., pp. 419-420.

usual en tantos otros pasajes, que le "adoraron". Porque los sanhedritas, "reverenciaron" el nombre de Yahweh, pero no "adoraron" a Cristo.

2) Se explica por qué Cristo tiene que preguntarles por segunda vez, a quién buscáis. El quiere que dejen libres a los Apóstoles. Dominando la situación, el cursus de esta escena debe ser:

— Pregunta a quién buscáis.
— Responden que a Jesús Nazareno.
— Responde que "Yo soy él", con el doble sentido de ser él Dios y al que buscan.

Consecuencia: Si lo buscan a él, que dejen ir libres a los Apóstoles. San Juan comenta por su cuenta el cumplimiento de la Escritura.

Pero, al oir el nombre de Yahweh, se "postran" en tierra, por lo que Cristo tiene que volver a hacer la pregunta.

"Todo podían esperar en aquellos momentos los que iban a prender a Jesús, menos que pronunciase con voz clara y potente el inefable nombre divino. Movidos por la costumbre de la sagrada liturgia judía, y empezando sin duda por los de rango sacerdotal y levita, buscaron espacio en el apiñado semicírculo con que atenazaban a Jesús, yendo naturalmente hacia atrás, y se postraron en el suelo, como cuando en la bendición solemne del Templo se pronunciaba en alta voz el nombre divino, o como cuando hoy todavía, en el próximo Oriente, se acata a la divinidad.

Esta escena, dentro de su naturalidad y sencillez, es sublime... Aunque no querían, acataron objetivamente los adversarios de la Luz y de la Verdad, a Aquél a quien iban a prender...

Nada de poder fulgurante y avasallador. Si Jesús no forzaba con potencia las voluntades de sus enemigos durante su ministerio público, sino que los convencía y vencía suavemente con su palabra y predicación; si refrenaba los ímpetus de aquellos que querían vengar los desacatos que se le habían inferido, como en Samaria [249], como en Pedro contra Malcos, no pudo entonces, al parecer, admitir una excepción en esa conducta que se había libremente fijado.

Esta explicación refleja el dominio absoluto de Jesús sobre

---

249. Lc. 9, 51, 56.

las situaciones humanas, le muestra con posesión maestra, y por lo sencillo y sublime, del lenguaje y de los acontecimientos, manifiesta su plena libertad de entrega a la Pasión [250].

A esta interpretación posiblemente se le podía añadir, confirmándola, lo que parece ser intento del Evangelista, y que conviene destacar: Cristo en algunas ocasiones responde o se cita a sí mismo como el "Yo soy", con una fórmula tan cortada, que parece, máxime en la estructura del evangelio de san Juan, querer evocar con ello e identificarse con el nombre de Yahweh [251].

Sin embargo, no todo en esta hipótesis es ya plenamente adquirido ni evidente. El mismo autor dice, al estudiar la frase que pronunció Jesús: "Conviene advertir, sin embargo, que en esta segunda parte nos movemos en un terreno algún tanto inseguro, a causa, principalmente, de la falta de datos positivos en el campo de las lenguas semitas que se hablaban en tiempo de Jesús... En todo caso ofrecemos un intento de solución que puede abrir nuevos caminos" [252].

Tampoco se explica el por qué al repetir Cristo por segunda vez el "Yo soy" (v. 8) no volvieron a "postrarse" en tierra. Si entendieron que él se proclamaba Yahweh, ¿por qué no lo intentaron, v. gr., "lapidar" por blasfemo, como lo intentaron hacer en otras ocasiones? y ¿por qué no apareció esta *acusación* contra Cristo cuando poco después, ante el Sanhedrín, se inició el proceso para condenarle, y donde a toda costa se buscaban pruebas?

Cristo se entrega.

Fue después de esta escena que relata san Juan, cuando tiene lugar el ataque de Pedro al siervo del Pontífice, como expresamente lo dice el mismo Evangelista, y cuando tienen lugar las palabras que Cristo dice a los que viene a prenderle, haciéndoles ver que no es ello otra cosa que la "hora" trazada por el Padre y profetizada por las Escrituras.

Entonces "los que estaban a su alrededor [los discípulos], viendo lo que iba a pasar, dijeron: ¿Señor, acometemos con

250. A. c., pp. 424-426.
251. Jn. 8, 24. 28. 58; 13, 19.
252. A. c., p. 415.

la espada?" (Luc.). Pero Pedro, sin atender a más razones, tiró de la espada y acometió al grupo, o, al menos, alcanzó a un siervo del Sumo Sacerdote, llamado Malcos. Según las costumbres rabínicas los discípulos defendían en caso de necesidad a sus rabís [253]. El golpe de espada de Pedro, acaso cayó sobre el casco de este siervo, y resbalando, si no es que se cubría con el turbante o kufie, le vino a "cortar", aunque sin desprenderle [254] la "oreja derecha" (Lc.-Jn.).

Al ver Cristo aquel acto de Pedro, y lo al margen que estaba de la prudencia, pues eran pocos contra una tropa, y, sobre todo, al margen de los planes del Padre, dirigiéndose a los discípulos que ya en el Cenáculo le habían dicho que tenían "dos espadas", les dio la orden terminante de no usarlas. La respuesta tal como aparece formulada únicamente por Lucas *[eáte heos toútou]* es un poco oscura. Los autores la han traducido de dos maneras diversas. Uniendo la primera palabra al resto de la frase, y dando el siguiente sentido: "Dejad hacer hasta esto", es decir, hasta que me arresten; o separando ambas expresiones, lo que da el sentido siguiente: "Dejad de hacerlo. ¡Basta!", es decir, no utilicéis nada para mi defensa. En el fondo ambas expresiones vienen a tener el mismo sentido. Pero Jesús le dijo a Pedro que no usara de la espada, porque todo el que usa espada morirá por ella. La expresión podría ser un proverbio [255]. No niega Cristo el poder judicial ni el de defensa. No es este el sentido ni la situación de la frase. Como expresión "sapiencial" sólo indica que, sin motivo muy justo, la espada y las armas no pueden emplearse, pues su uso a la ligera trae sangre, y la sangre trae a su vez la nueva venganza. Sobre todo, la frase es dicha en un ambiente en el que regía la Ley del "Talión" y del "Goél".

Pero Mateo recoge otra expresión de Cristo, dirigida a Pedro. No hará falta aquella intervención leal de Pedro, porque si él quisiera, aquella pequeña tropa enemiga sería inmediatamente aniquilada. Cristo presenta el poder de su oración. Si fuera que conviniese su defensa, ante su oración, el Padre, pondría a su servicio "más de doce legiones de ángeles". La

253. Sobre las relaciones y deberes de los discípulos con sus maestros, cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I, pp. 527-529, 920.

254. Lc. 22, 51.

255. Apoc. 13, 10.

desproporción de este despliegue de fuerzas angélicas contra aquella pequeña tropa hace ver el valor hiperbólico oriental de esta frase. Cristo quiere decir que si conviniese neutralizar su prisión por aquella tropa y en aquella hora, él disponía de medios para aniquilarlos. Pero entonces "¿cómo se cumplirían las Escrituras, según las cuales debía suceder así?" [256]. Que es lo que san Juan dice con otras palabras: "¿No voy a beber el cáliz que me ha dado el Padre?". Nada más describen de este momento, sino es que Cristo "tocó" la oreja de Malcos, señal de que no estaba del todo desprendida, y "curó" a este siervo del Sumo Sacerdote. Si la respuesta de Cristo no impide esta obra de Pedro es que éste actuó con su ímpetu acostumbrado, sin esperar la respuesta del Maestro. Y así vino a coincidir la respuesta de Cristo con la obra de Pedro. Y por eso como dice san Agustín: "no podían ser descritas, simultáneamente, las cosas que, simultáneamente, pudieran ser hechas".

Los tres Sinópticos ponen también en este episodio del prendimiento de Cristo, unas palabras que dirigió "a la turba" [257], y en la que san Lucas destaca el que Jesús se dirige "a los pontífices, policías del Templo, y ancianos que habían venido contra él". El momento preciso en que Jesús dirige estas palabras aparece situado, *literariamente*, por los tres Sinópticos *después* del prendimiento de Cristo. San Juan lo omite; une directamente el prendimiento de Cristo al episodio de las palabras de Cristo a Pedro a causa de Malcos. Sin embargo, se diría que este discurso ha sido pronunciado *antes*, probablemente a raíz de la escena que narra san Juan, en la que les pregunta a quién buscan y en su respuesta caen a tierra. Y un buen índice de haber sido pronunciado este discurso antes de su prendimiento es que Cristo cura la oreja a Malcos "tocándola", lo que no se explicaría si ya estuviese rodeado, prendido y "atado" como dice san Juan.

En este discurso Jesucristo les dice dos cosas. Primero, aunque íntimamente unido a lo que sigue, es una protesta por la indignidad con que vienen a prenderlo. Vienen contra él como a un "ladrón", por lo que vienen con "espadas y

256. Is. cap. 53; Zac. 13, 7; Sal. 22 etc.
257. Mt. cf. Mc. v. 43, 48.

palos". Si el hecho es injusto, el modo es indigno. Y Cristo lo resalta, acusando con ello su inocencia y dignidad.

Si algo tenían contra él ¿por qué esperaron a esta hora y por qué obraron con esta alevosía? Muchas veces estuvo entre ellos. "Diariamente estuve entre *vosotros* (Mc.) y enseñaba sentado en el Templo y no me prendisteis" (Mt.). Si algo tenían contra él, ¿por qué no le interrogaron noblemente cuando estaba entre ellos? Es que si, por una parte temían al pueblo, acaso tampoco fuese ajeno el propósito de su humillación, en su aprisionamiento, como lo era también el tasar su venta en treinta siclos, precio de la venta de un esclavo. Pero Cristo les va a dar la razón última de su conducta que era, al mismo tiempo, lección, y dada para ellos con argumento irrebatible: antes no lo apresaron, cuando estaba entre ellos, porque no era aún la "hora". Precisamente en otras ocasiones quisieron apoderarse ya de él, pero, teniéndole completamente a mano, no pudieron. En cambio, aquí ya llegó su "hora". Por eso les dice: "todo esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras" de los profetas. La pasión y muerte de Cristo ya estaban predichas. Sea que haya de encuadrarse este momento en un sentido profético global, sea que se refiera también a este momento alguno de los pasajes proféticos del A. T., sobre todo, la misma citación antes alegada de Zacarías, cuando les profetiza a los Apóstoles su "escándalo" aquella noche: "Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas". Que es el mismo pensamiento que san Lucas expresa de otra manera, poniendo en boca de Cristo estas palabras: "Pero esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas". Era la "hora" señalada por el Padre, para la pasión y muerte redentoras de su Hijo, y cuya ejecución culpable harían los hombres, sobre todo, Judas y los Sanhedritas dirigentes, volcando sobre él su rencor ya viejo, y no siendo ajenos en todo ello, sino dóciles instrumentos de Satán [258]. Era la conjura contra la Luz hecha por "el poder de las Tinieblas".

Por eso, probablemente al fin de este discurso, que coincidió con la actitud expectante del Traidor, de los Apóstoles y de aquella turba, al permitir Jesús su entrega, sucedieron dos cosas casi simultáneas:

---

258. Jn. 13, 2. 27; cf. Lc. 4, 13.

a) "La cohorte, el tribuno y los ministros de los judíos, prendieron a Jesús y lo ataron".

La afirmación es global para indicar la global responsabilidad, pero ha de suponerse a los diversos grupos actuando diversamente: la policía sanhedrita debió de ser la primera en tirarse a él y atarle. Mientras las jerarquías sanhedritas asistían, vengativamente, a aquel prendimiento.

b) "Entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron" (Mt.-Mc.). Y con ello se cumplió también la profecía que Jesús les hizo en el Cenáculo: "todos" se "escandalizarán" de él aquella noche. Y así, al herirse el Pastor se dispersaron todas las ovejas. No obstante Pedro y otro discípulo, que debe de ser Juan [259], repuestos de la primera impresión, lo "siguieron", pero "de lejos", hasta entrar en casa de Caifás. en casa de Caifás.

El evangelista san Marcos es el único que añade una escena, extraña y pintoresca, a este momento.

Un "joven" innominado le "seguía". Probablemente unido o confundido con la retaguardia de aquella tropa irregular, como parece indicarlo el verbo griego usado *[synekolouthei]*, y envuelto el cuerpo en una sábana *[sindóna]*. Algunos de aquella tropa que llevaban prendido a Cristo quisieron prenderlo, tanto que le llegaron a "echar mano"; pero él hábilmente, "dejando la sábana, huyó desnudo" [260]. La palabra "desnudo" podría indicar, en otro contexto, una persona muy ligeramente vestida [261]. Pero aquí se ha de tomar la palabra en su acepción más estricta. Se trataba de una persona que estaba en su lecho, y despertando ante este tumulto, saltó del mismo, cubierto sólo con esta pieza, posiblemente de lino, como se citan casos, y en la que estaba envuelto. Eusebio de Cesaréa cuenta de Dionisio de Alejandría que, entrando en su habitación unos ladrones, "yo —cita sus palabras— quedé en mi lecho, cubierto solamente con un vestido de lino..." [262]. El P. Abel ha escrito a este propósito: "Toda villa o quinta bien montada, tenía un *torcularium*... Catón pedía que el *torcularium* estuviera provisto de lechos para el uso de los guardas.

---

259. Jn. 18, 15.
260. Mc. 14, 51.
261. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 268.
262. E. DE CESAREA, *Hist. Eccl.*, VI, 40, 7.

Según un papiro del Fayún, un tal Apolonius alquiló un molino de aceite con las habitaciones del piso superior. Esto puede explicar la aparición repentina de un joven envuelto en una sábana en el momento de la prisión de Jesús" [263]. Este mismo hecho de dormir envuelto en una "sábana" sugiere que se trataba de una persona de cierta categoría social. Los pobres sólo tenían su túnica. Y este mismo envoltorio nocturno fue lo que le permitió despojarse de ella más fácilmente que desenfundarse de una túnica.

La minuciosidad e insignificancia de este relato, puesto además en un momento de tal gravedad, es la mejor prueba de tratarse de un relato histórico.

Pero los autores se han preguntado quién pudiera ser este "joven" que aquí seguía a Cristo, y cuál el significado de este relato.

Algunos expositores pensaron que pudiese ser san Juan; así san Crisóstomo [264] y san Gregorio [265], pero esto está contra el texto, no sólo porque allí se dice que todos los discípulos "huyeron", sino también porque este "joven" aparece con una indumentaria provisional, que es la de un hombre que estaba en el lecho.

Lo único que se desprende del Texto Sagrado es que se trata de una persona residente en el mismo huerto de Gethsemaní o en sus proximidades, que estaba durmiendo, y, al oír aquel ruido, se despertó, y por curiosidad quiere saber lo que pasa, y sale. Pero el hecho mismo de "seguir" a Jesús, como nota muy finamente Lagrange, hace ver que "le conocía, que le estaba unido y que le muestra una cierta fidelidad" [266].

Muchos autores han pensado si no sería el mismo san Marcos, que quiso poner este rasgo como un monograma de sí mismo en su Evangelio, al modo que, en el cuarto evangelio, se pone como un rasgo de identificación "el discípulo al que amaba el Señor". Pero no pasa de una posibilidad. La identificación es totalmente incierta.

---

263. Abel, *Jerusalem*, II, p. 302 ss.
264. MG 52, 420.
265. ML 75, 1068.
266. Cf. Lagrange, *Evang. s. St. Marc* (1929) p. 397.

Hipótesis explicativa del Sudor de Sangre

Es un tema dificultoso el explicar el proceso fisiológico del sudor de sangre. Como una hipótesis explicativa, rigurosamente científica, el Dr. M. de O. Hütt ha presentado para este estudio de la Pasión de Cristo la siguiente.

Los estados emotivos, cualquiera que sea su índole, van acompañados por una excitación del ortosimpático (sistema nervioso que regula y coordina las funciones viscerales) y por una descarga de diferentes hormonas (adrenalina. acetil-colina, histamina, etc.) producirán (entre otros fenómenos) una secreción de sudor tanto mayor cuanto más intensos sean estos estados.

Esta mayor secreción de sudor se producirá por varios capítulos: a) Por estimulación nerviosa directa de la glándula sudorípara. b) Por estimulación indirecta de dicha glándula por las hormonas mencionadas. c) Por vasodilatación capilar producida por excitación nerviosa o por acción en los capilares, de las hormonas.

En condiciones habituales por grande que sea la producción de sudor no se acompaña de extravasación sanguínea.

Pero, la extravasación sanguínea, y la salida de elementos figurados de la sangre (eritrocitos, plaquetas, etc.) por los poros de la piel no es un fenómeno imposible. Esto se puede lograr o bien aumentando la presión sanguínea dentro del capilar, o bien disminuyendo la presión fuera del capilar.

Experimentalmente Tey (A. TEY, *Fragilidad capilar normal humana,* Espasa-Calpe, Barcelona y Buenos Aires, 1940) ha logrado lo segundo mediante la aplicación de una cámara de succión. Con presiones de aspiración superiores a 60 mm. al valor de la presión sanguínea arterial máxima, mantenida durante cinco minutos, logró producir un punteado hemorrágico moderado en la piel de la persona investigada.

Lo primero se logra mediante una compresión suficiente para anular la circulación venosa, pero no la arterial. La presión sanguínea dentro del capilar se puede aumentar también por vasodilatación y la permeabilidad capilar al quedar alterada por cambios histológicos producidos en las paredes del capilar por las sustancias hormonales, ocasiona la salida de elementos figurados de la sangre hacia los espacios intercelulares y de ahí a la superficie cutánea.

Como todos estos fenómenos se llevan a cabo a nivel capilar, trataremos de explicar lo que pasa en ellos.

Capilares:

Los capilares constituyen los vasos sanguíneos de paredes más delgadas y de calibre más fino. Por su amplia subdivisión y la gran cantidad de anastomosis que los unen, constituyen una verdadera

red entre cuyas mallas se encuentran las células del órgano o tejido de que se trate.

La sangre llega hasta ellos por las arterias que se ramifican sucesivamente, disminuyendo su calibre y simplificando su estructura hasta convertirse en capilares, sin transición manifiesta. Estos conductos, continuación por consiguiente de las arterias, confluyen luego en vasos cada vez más importantes por su calibre, provistos nuevamente de fibras musculares en sus paredes, pero libres de elementos elásticos, que constituyen las venas.

El capilar forma la unidad genética vascular (arteria-arteriola, asa arteriolar-asa venular, vènula-vena). Su longitud es de 0,5 mm. por término medio y de 5 a 8 micras de diámetro. El paso de un glóbulo rojo por los capilares exige su deformación. La llegada de la sangre y su constante renovación en los mismos constituye el objetivo primordial perseguido por el funcionamiento del aparato circulatorio. Al nivel de los capilares se realiza el intercambio entre la sangre y los líquidos intersticiales en cuyo seno viven las células propias de los distintos órganos y tejidos.

La pared celular está constituída por una sola capa de células endoteliales aplanadas. Los contornos celulares se adaptan perfectamente entre sí y están soldados por un cemento intercelular de modo que no quedan intersticios entre ellos. La unión intercelular sin embargo puede ser forzada por los leucocitos, que gracias a sus movimientos propios están en condiciones de insinuarse entre ellos y luego escurrirse totalmente fuera del capilar, fenómeno conocido como la diapédesis. La «brecha» abierta se cierra instantáneamente y la integridad de la pared capilar se restituye por completo. Funcionalmente la pared capilar es extremadamente compleja. Se cumplen en su espesor fenómenos muy complicados que, por el momento al menos, presentan muchas dificultades para el análisis directo, siendo una de estas la salida o retención de los demás elementos de la sangre.

Es probable que el cemento intercelular desempeñe algún papel en los fenómenos de permeabilidad capilar para las sustancias disueltas en los plasmas sanguíneos, pero es completamente necesario para explicar la salida de los glóbulos blancos y rojos, ya que éstos no pueden pasar a través de los cuerpos celulares, como lo hacen el resto de las sustancias del plasma sanguíneo.

Contractilidad capilar:

Hemos visto que una de las consecuencias del aumento de la presión sanguínea dentro del capilar es la vasodilatación. Veremos ahora cómo se produce este fenómeno y en qué consiste.

No hay acuerdo general acerca de si la contractilidad de los capilares se debe a una propiedad de sus propias células o a las células

de Rouget. Estas células presentan su cuerpo adosado a la pared capilar y sus prolongaciones rodeándola en buena parte. La contracción de estos elementos al estrangular el capilar, producen su obliteración. Obedecen probablemente a influencias humorales: histamina, hipófisis posterior, adrenalina, acetil-colina, etc. Se ha pensado también que las variaciones de calibre capilar pudieran ser completamente pasivas, dependiendo únicamente de las condiciones de presión sanguínea. En cualquira de los casos, las variaciones, como veremos, dependen tanto de influjos nerviosos, como de acción hormonal.

Variaciones del calibre capilar:

No todos los capilares se encuentran en funciones en un momento dado. Si esto sucediera, toda la sangre del organismo podría caber en ellos y la circulación por corazón, arterias y venas, cesaría. El número de capilares abiertos existentes en un órgano en un momento dado, depende de las condiciones de su funcionamiento. El aumento de sangre en un órgano, originado por dilatación capilar se compensa con una reducción concomitante, por vasoconstricción en otros territorios vasculares.

Las causas que producen la abertura o el cierre de los capilares son múltiples:

a) *Influencias nerviosas*:

La estimulación del ortosimpático produce constricción capilar. Por otra parte la estimulación del parasimpático produce dilatación capilar.

b) *Influencias humorales*:

La dilatación capilar observada durante la actividad de un órgano puede deberse a metabolitos diversos resultantes de dicha actividad. Ellos pueden ser el C02, sólo o conjuntamente con otros que también disminuyen el pH local. Pueden actuar además sustancias que no influyen en la reacción del medio.

La histamina ejerce intensa acción dilatadora en los capilares, de los territorios cutáneos. También la acetil-colina de acción más general ejerce acción dilatadora. La adrenalina y la pituitrina ejercen una manifiesta acción constrictora.

Permeabilidad capilar:

Veamos ahora las consecuencias de estas variaciones en el calibre capilar y su relación con nuestro caso.

A nivel capilar hay un continuo pasaje de sustancias de la sangre

hacia los espacios intercelulares y de éstos hacia la sangre. Cuando un tejido está en reposo el número de capilares en actividad es reducido; la suma total de ingresos y egresos, por lo menos en lo que a masa se refiere, es más o menos equilibrada. Pero cuando la actividad del órgano aumenta y acrece el número de capilares funcionantes o aumenta la presión y el caudal de la sangre que los recorre (caso de los estados emotivos), los egresos sobrepasan a los ingresos y las sustancias así ganadas por el tejido toman un camino diferente según las circunstancias. Si se trata de una glándula, esos materiales serán aprovechados para la elaboración del producto específico de su actividad, y en el caso de glándulas de secreción externa serán en último término vertidos al exterior del organismo (sudor).

En condiciones habituales el estado emotivo que ha desencadenado todo este mecanismo y que ha dado por resultado una mayor producción de sudor, no tiene por qué producir extravasación sanguínea. Pero puede ser que ese estado emotivo sea tan intenso que logre aumentar la presión sanguínea intracapilar, al grado de provocar la salida de los elementos figurados de la sangre. Ese aumento de la expresión se produce por la vasodilatación debida a la descarga de hormonas (acetil-colina, histamina) o a los influjos nerviosos del ortosimpático, o a los dos juntos.

Y si estos hechos no bastan para explicar la salida de los eritrocitos, existe otro fenómeno, que agregado a los anteriores nos podría dar una explicación satisfactoria.

Fragilidad capilar:

Los capilares de las distintas personas y de una misma persona según las circunstancias, presentan distinta resistencia a la acción de los agentes mecánicos que obran sobre ellos o a las variaciones de presiones intracapilares. Basta a veces un pequeño golpe o una ligera presión sobre la piel, o el aumento de presión determinada por la tos, llanto o esfuerzo cualquiera para que se produzcan efracciones de las peredes capilares, con la consiguiente extravasación sanguínea, que se infiltra por los espacios intercelulares y evoluciona después hacia la reabsorción. Si se trata de territorios cutáneos o mucosos esta sangre escapará hacia la superficie de ambos tejidos en forma de un punteado hemorrágico.

Experimentalmente se ha visto que la inyección de adrenalina produce una disminución fugaz de la agilidad capilar, mientras la histamina produce un aumento de la misma. Por tanto en una persona cuyas paredes capilares sean muy frágiles (dentro de lo normal) cualquier estado que aumente la presión sanguínea intracapilar o provoque una descarga de histamina producirá una rotura capilar con la mayor facilidad.

Resumiendo.

Los estados emotivos producen una excitación del sistema nervioso simpático y una descarga hormonal, tanto mayor cuanto más intensos sean estos estados.

Este doble mecanismo va a producir una vasodilatación en los capilares cutáneos y un cambio histológico en sus paredes. Estos a su vez producirán un aumento en la producción de sudor en condiciones habituales y si el estado emotivo es muy intenso por el aumento de la presión sanguínea intracapilar debida a la vasodilatación y la alteración histológica de la pared capilar, podría originar una extravasación sanguínea y su consiguiente salida a la superficie de la piel.

CAPITULO VIII

PROCESO JUDIO PARA CONDENAR A CRISTO

a) Cristo es conducido a casa de Anas. [Jn. 18, 12-14].

Solamente san Juan narra este episodio. Apresado Cristo en Gethsemaní es conducido "primeramente" a casa de Anás.

Anás, hijo de Seth, fue nombrado Sumo Sacerdote por Sulpicio Quirino, legado de Siria, permaneciendo en este puesto unos diez años, hasta que fue depuesto el 15 d. C. por Valerio Grato [1]. Pero logró luego que fuesen sumos sacerdotes cinco hijos, un nieto, y Caifás, su yerno [2].

Sin embargo, su conducta era tachada por el pueblo como hombre codicioso, vicio común a las principales familias sacerdotales de entonces, que llegaban a mover turbulencias, oprimiendo con toda clase de vejaciones, hasta hacer, con estos abusos, que se muriesen de hambre sacerdotes inferiores, y ordenando a sus servidores que apaleasen a las gentes que se negaban a condescender a ciertas pretensiones [3]. Y era voz pública que compraban con oro el sumo pontificado, del que sacaban luego ventajas materiales [4].

Todo esto hace ver la influencia extraordinaria que Anás hubo de tener en Palestina y en sus relaciones con los procu-

1. Josefo, *Antiq.* XVIII, 2, 2.
2. Josefo, *Antiq.* XX, 9, 1.
3. Josefo, *Antiq.* XX. 9; 1; Strack-Billerbeck, *Kommentar*... II, pp. 569-671.
4. *Strack-Billerbeck,* o. c., p. 569 ss.

radores romanos. "Pero, sin duda, Anás debió su éxito grande y duradero, no sólo al hecho que era rico y colocaba sin escrúpulos su riquezas al servicio de sus ambiciosos planes, sino también a su extraordinaria energía y talento diplomático. Así se explica que en el Nuevo Testamento [5] aparezca a veces en primer plano, a pesar de que hacía ya mucho tiempo que había sido destituído de su cargo" [6].

Por todo este influjo y riquezas el pueblo decía de él que era el hombre "felicísimo", pero lo odiaba cordialmente [7]. Además se ha comprobado que en la primitiva comunidad de Jerusalén, hasta la destrucción de la misma, cuando se desataba una persecución anticristiana siempre ocupaba el sumo sacerdocio un miembro de esta familia, sin duda hechura y herencia de Anás [8].

Pero un primer problema que se plantea a propósito de este relato de san Juan, es que dice que llevaron prisionero "primeramente" a Cristo a Anás. A éste se le relaciona, familiarmente, con Caifás, diciéndose que era su yerno, y que era "el Pontífice aquel año". Luego, se narra la primera negación de san Pedro. Y después, se introduce un interrogatorio que se le hace a Cristo, por "el Pontífice", sin dar su nombre. Y, por último, se cierra la escena, diciéndose: "Anás le envió [a Cristo] atado a Caifás, el Pontífice".

¿Ante quién fue, pues, el interrogatorio de Cristo? ¿Ante Anás, o ante Caifás, el Pontífice? Los autores se dividen en las dos sentencias.

Es sabido que a los que habían ocupado el sumo pontificado se les daba también el título de pontífices [9]. El mismo Josefo cita hallarse junto a la piscina de Siloé, el "sepulcro del Sumo Sacerdote Anás" [10].

Sin embargo, en este caso "el Sumo Sacerdote" de todo este pasaje es manifiestamente Caifás, que "era el Pontífice

---

5. Lc. 9, 2; Hc. 4, 6.
6. BLINZLER, *Der Prozens Jesu*, ver. esp. (1959) p. 115.
7. JOSEFO, *Antiq.* XX, 9. 1.
8. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit* (1958) pp. 67-104; sobre Anás, cf. GAECHTER, *The Hatred of Anas*, en *Theol. Stud.* JEFCSI *pp.* A-AC. cf. GAECHTER, *The Hatred of the Hause of Anas*, en *Theol. Stud.* (1947) pp. 3-34.
9. Hc. 4, 6.
10. *Bell. jud.* V, 12, 2.

aquel año", y sabiendo, como todo el mundo lo sabía, que el Sumo Sacerdocio sólo lo podía ejercer un sujeto, éste no puede ser Anás, del que no se dice que era el Pontífice, sino todo lo contrario: que era suegro de Caifás, el cual era "el Pontífice de aquel año".

En este caso, ¿cómo justificar que al final del interrogatorio "del Pontífice" se añade, que "Anás lo envió [a Cristo] atado a Caifás, el *Pontífice*?

Algunos autores lo han resuelto traduciendo el aoristo "envió" por un pluscuamperfecto: "lo había enviado". Aunque esto, en absoluto puede ser posible, parece aquí ser artificioso y forzado.

Otros han querido solucionarlo suponiendo un trastrueque de versículos o páginas. Así el versículo 24 se uniría inmediatamente con el versículo 13. Se basan para ello que, en san Juan, es posible admitir en otros casos este trastrueque del orden primitivo. Y también se alegan el testimonio, en este sentido, de san Cirilo de Alejandría, el códice Sino Sinaítico, y el manuscrito minúsculo 225. Ultimamente se ha defendido todavía esta opinión [11].

Probablemente la solución sea otra, y que es más ordinariamente admitida. Situado este versículo, en su lugar actual, no puede ser otra cosa que una *corrección*, o una llamada al lector de que Anás lo envió a Caifás, ante el cual, por todo el contexto, se realiza el proceso. "Terminado el interrogatorio, explica el por qué este interrogatorio se ha tenido en casa del Pontífice, *porque Anás lo remitió a Caifás* (v. 24). Esto nosotros, en nuestra formación humanística y literaria, lo hubiéramos dicho al acabar el v. 14. Pero san Juan no escribía con ese rigor estilístico. Al decir quién era Caifás, el Pontífice de aquel año, el que había dado el consejo de muerte, ha dicho suficientemente claro que éste era el personaje principal. La digresión sobre san Pedro ha podido desviar un poco el hilo de la narración, y para precisarlo bien todo, al final se pone el verso clave para explicar el proceso en casa de Caifás y no de Anás. El v. 24 se une lógicamente con el v. 14, pero no materialmente. El pensamiento vuelve allí, pero no

---

11. SCHNEIDER, *Zur Komposition von Joh.* 18. 12-27, en *Zeitschrift für neut. Wissenschaft* (1954) pp. 111-119.

la letra. Estas *ondulaciones* del pensamiento de san Juan son muy suyas y no dejan de chocar con nuestra mentalidad occidental" [12].

Admitido esto, los defensores de la sentencia contraria se preguntan para qué Juan hace alusión a una escena minúscula, y con un interrogatorio, que ha de suponerse, en presencia de Anás.

Si esto se admite, resulta que toda la escena fue en casa o en presencia de Anás, pero realizándose con ello un juicio verdadero, más o menos oficiosamente. De él se ha escrito: "Lo mismo que a R. Bultmann, a mí me parece seguro que en el pasaje de Juan 18, 19-23, se descubre un interrogatorio oficial al que estuvo presente el Sanhedrín" [13].

Pero si la escena extraña por hacerse una alusión a un interrogatorio insignificante ante Anás, por lo que se supone que es ante él ante el que se hace todo el juicio que aquí refiere san Juan, por la misma razón extrañaría el que se hubiese omitido todo el proceso judío de Cristo ante Caifás, y que con amplitud relatan los tres sinópticos.

Por eso, la razón es otra. San Juan sólo alega para justificar este llevar a Cristo a casa de Anás, el que "era suegro de Caifás". Debió, pues, ser una deferencia hacia aquel hombre casi omnipotente en la política de Israel, sea para complacerle, sea porque aún de su avanzada edad hubiese sido uno, o el principal motor de aquella disposición, sea para obtener de su astucia sugerencias para el acto de la condenación oficial.

Fuera de esto aquel acto no debió tener especial importancia, por lo que no lo registran los otros evangelistas. Anás se daría por satisfecho con aquella deferencia, calmada su curiosidad, o consideró suficiente algunas palabras para un mayor asesoramiento para el proceso, y despidió a aquel cortejo que le trajo prisionero a Cristo. Y así "Anás le envió atado a Caifás".

Si san Juan no narra por extenso el proceso judío contra Cristo, de sobra conocido por los Sinópticos, sino que se limita tan sólo al episodio de la interrogación de Caifás sobre su

---

12. LEAL, *Sinópsis de los cuatro evangelios* (9154) pp. 305-306, nota 294.

13. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1949) p. 44 nota 5;

"doctrina" y "discípulos", posiblemente se deba esto al deseo de completar el relato de los Sinópticos, aparte que el proceso judío pudiera interesar menos a los étnico-cristianos a quienes él dirigía su evangelio.

b) El proceso "nocturno" ante el Sanhedrin. [Mt. 26, 57-66; Mc. 14, 53-64; Lc. 22, 66-71; Jn. 18, 19-23].

El proceso de Jesucristo ante la autoridad judía —el Sanhedrín— es relatado por los cuatro evangelistas, aunque con divergencias notables. San Juan hace saber que antes de llevar a Jesucristo a la presencia del Pontífice, Caifás, fue llevado a la presencia de su suegro Anás [14]; por otra parte el proceso de Jesucristo ante Caifás, en san Juan, no trasmite los motivos fundamentales de la condena de Cristo, sino solamente un aspecto de aquel momento que no retrasmiten los Sinópticos: el interrogatorio que le hacen sobre "sus discípulos y su doctrina" [15]. Pero la divergencia más importante es que Mt.-Mc. describen con amplitud la sesión condenatoria del Sanhedrín por la *noche*, y aluden a otra sesión condenatoria "por la mañana" [16], mientras que san Lucas omitiendo la primera, sólo habla con amplitud de la sesión *matutina*, pero descrita, fundamentalmente con los elementos con que Mt.-Mc. describen la sesión condenatoria de la noche. Aunque san Lucas dice también que, una vez arrestado Cristo en el huerto, "le llevaron e introdujeron en casa del Sumo Sacerdote" [17]. Pero esto es un problema que está abordado en su lugar oportuno.

En el esquema de este relato de Mt.-Mc. se distinguen bien cuatro partes en este proceso, además de un paréntesis [18], en el que se dice que Pedro seguía de lejos a Cristo y se introdujo en el atrio de la casa del Sumo Sacerdote, preparando así la narración siguiente de la triple negación de Pedro. En cambio, san Lucas, que narra la sesión matutina del Sanhe-

14. Jn. 18, 12-24.
15. Jn. 18, 19-23.
16. Mt. 27, 1; Mc. 15, 1.
17. Lc. 22, 54a.
18. Mt. 27, 58; Mc. 14, 54.

drín, hace la narración de las negaciones de Pedro, antes. Estas cuatro partes del esquema Mt-.Mc. son las siguientes:

1) Se conduce a Cristo a casa del Pontífice donde están reunidos los miembros del Sanhedrín (v. 57).
2) Tentativas para condenarle y fracasos (v. 59-63a).
3) Conjuración por el Pontífice y abierta confesión de Cristo (v. 63b-64).
4) La condena por el Sanhedrín (v. 57-68).

1) *Se conduce a Cristo a casa del Pontífice.*

De casa de Anás, condujo este destacamento a Cristo a casa del Sumo Sacerdote, Caifás, donde se le hará el interrogatorio ante el Sanhedrín. Generalmente se presentaba a los reos detenidos ante el tribunal, inmediatamente de su prisión, puesto que el derecho criminal judío no tenía como cosa normal, la prisión preventiva.

Pensaron algunos autores que Anás viviría en el mismo palacio que Caifás, lo que explicaría más fácilmente este llevar a Cristo primero a Anás. Sin embargo, nada se sabe de esto. Ni aún se ha podido localizar con exactitud el lugar del palacio de Caifás. El "Peregrino de Burdeos", en 333 lo sitúa en la colina occidental, cerca del Cenáculo. Hoy dos santuarios quieren estar emplazados en este lugar: la iglesia de San Salvador, de los Armenios, al N. del Cenáculo, y la iglesia de san Pedro in Gallicantu [19]. Lo que se llama hoy casa de Anás, en el barrio de los armenios, está emplazada en un lugar que se da por tal por primera vez en el siglo XIV; ni antes de este siglo se alude a casa propia de Anás [20].

Sin embargo, la lectura del texto sugiriría preferentemente lugares distintos. Así dice san Juan, que Anás *"lo envió atado a Caifás"*. ¿Por qué llevarlo así maniatado para conducirlo de un departamento a otro, cuando, posiblemente, durante el interrogatorio le habrían quitado las ataduras?

De Anás, Jesucristo es llevado "atado" a "Caifás, el Pontífice, donde los escribas y ancianos se habían reunido" (Mt.). Tanto

19. VINCENT-ABEL, *Jerusalem nouvelle*, pp. 482-515; VINCENT, *Rev. Bib.* (1930) pp. 226-256; POWER, en *Dic. Bib. Suppl.* II, pp. 691-756; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) pp. 275-294.

20. VINCENT-ABEL, *Jerusalem nouvelle*, p. 492.

Mateo como Marcos dirán luego con una misma expresión que los que estaban allí reunidos eran "los pontífices y todo el Sanhedrín", fórmula que, si es rotunda y admite excepciones, indica bien la confabulación global de los dirigentes de Israel contra Cristo.

Era entonces Sumo Sacerdote Caifás. Su nombre verdadero era José Caifás, en arameo Kayyafá [21]. Ocupó el sumo sacerdocio unos 16 años. Fue nombrado Sumo Sacerdote el año 18 por el procónsul Valerio Grato, y depuesto por el procónsul Vitelio [22]. Nada más se sabe de él por fuentes extrabíblicas. Pero sabiéndose que el puesto del sumo sacerdocio estaba en función de venalidad y de sumisión al poder de la autoridad romana, pues el Talmud dice que "se pagaba dinero para llegar a ser Sumo Sacerdote", hasta llegar a decir que para lograr grandes sumas, los procuradores romanos acostumbraban a "sustituirlos cada dos meses" [23]; y sabiéndose también que antecesores y sucesores de Caifás, sólo ocuparon brevísimamente su puesto [24], hace esto suponer que la conducta de Caifás, por retener este puesto, debió ser a fuerza de servilismo y posiblemente de venalidad. Los tres antecesores de Caifás no duraron en su puesto más que un año. El mismo hecho de haber permanecido en este puesto todo el tiempo del procurador Pilatos, lleva a lo mismo, ya que éste, consta históricamente, que "tenía gran facilidad para dejarse sobornar" [25]. Tampoco aparece al frente de las gentes que bajan a Cesaréa a implorar a Pilatos y protestar que no profanen sus creencias, ante la conducta sacrílega del procurador. Y no sólo se ve la inmoralidad de su conducta en todo el desarrollo del proceso, sino que el mismo san Juan narra cómo, ante la resurrección de Lázaro, Caifás propuso a los sanhedritas la necesidad de matar a Cristo, para evitar que Roma pudiese intervenir ante el movimiento mesiánico de Cristo, y quitarles a ellos la autoridad [26].

Los evangelistas Mt.-Mc. presentan, en este proceso "noc-

---

21. Josefo, *Antiq.* XVIII, 4, 3.
22. Josefo, *Antiq.* XVIII, 2, 2; 4, 3.
23. Yoma 8b.
24. Josefo, *Antiq.* XVIII, 2, 2.
25. Filon, *Leg. ad Caium*, 38, 302.
26. Jn. 18, 14; 11, 49.

turno" de Cristo lo mismo que Lucas en el "matutino", una reunión del Sanhedrín. Pues en ella figuran con "el Sumo Sacerdote Caifás, los escribas y ancianos" (Mt.), y que Mc. precisa aún más al decir que están allí reunidos "todos los pontífices, los ancianos y los escribas". Lo que luego, un versículo más adelante, sintetizarán Mt.-Mc., con fórmula común, diciendo que eran "los pontífices y todo el Sanhedrín". San Lucas, en la sesión "matutina", dirá que están reunidos "los ancianos del pueblo, los pontífices y los escribas". Si la frase no incluye por exigencia de la misma, la totalidad de los miembros del Sanhedrín, sí acusa la responsabilidad global del mismo, representada en los tres grupos componentes.

El gran Sanhedrín era el supremo consejo judío, al que competía juzgar tanto los asuntos religiosos como los de otro tipo. Podía incluso imponer la prisión y la flagelación, y hasta la pena de muerte, pero ésta no podía ejecutarse sin la aprobación de la autoridad romana.

El gran Sanhedrín constaba de tres categorías de miembros.

Los "sumos sacerdotes" o "príncipes de los sacerdotes". No eran precisamente los que habían ocupado con anterioridad el sumo sacerdocio, sino que eran probablemente los representantes de las 24 familias sacerdotales, lo que no excluye que entre ellos pudiesen contarse los ex-sumos sacerdotes. Eran los más importantes del grupo sacerdotal. En la época de Cristo la mayor parte de ellos pertenecían a la secta saducea.

El segundo grupo estaba constituído por los "escribas". Eran gentes expertas en el estudio y conocimiento de la Ley y de los Libros santos. Como conocedores de la Ley, tenían gran influencia en el seno del Consejo. En su mayor parte eran laicos; pero también algunos eran sacerdotes. En la época de Cristo, en su mayor parte, pertenecían al grupo de los fariseos; pero también había algunos saduceos. Era el grupo popular y, en contraposición a los otros grupos más o menos imperantes, el grupo con más dinamismo e influjo popular.

El tercer grupo lo constituían los "ancianos". No lo eran por su edad, aunque primitivamente hayan sido tales [27], sino que eran ancianos que por motivos diversos habían conquistado un puesto preminente en la sociedad, y venían así a ser

27. Num. 11, 16.

sus representantes. Pero no eran por una presentación democrática. Incluso podían ser de estirpe sacerdotal.

El gran Sanhedrín constaba de 71 miembros, incluído el Sumo Sacerdote, al que competía por derecho la presidencia y la convocación del mismo. Al menos en la época anterior al año 70 (d. C.).

Según los datos de la Mishna en los procesos capitales hacen falta por lo menos 23 jueces. Y se exigía para la condena, al menos dos votos de mayoría [28].

El Sanhedrín estaba disputo en semicírculo, viéndose entre sí todos los jueces componentes. El Sumo Sacerdote se sentaba en el medio, los demás también se sentaban en asientos elevados, pero en semicírculo, a sus lados, por orden de ancianidad [29]. Dos secretarios se colocaban delante de ellos, uno a la derecha y otro a la izquierda para recoger por escrito las palabras de los que condenaban y de los que absolvían [30].

En los procesos de pena capital no se puede hacer el mismo día el proceso y la condena, sino en días distintos. Y la pena de muerte se ha de dar no en la noche, sino por el día [31].

Los testigos antes de hacer sus atestaciones, son gravísimamente amonestados a la verdad y exactitud minuciosa de sus afirmaciones [32].

Jesucristo fue llevado de Anás a Caifás. Aquí va a tener lugar un interrogatorio, que será la base amañada para su condena [33].

Tentativas para condenar a Cristo y sus fracasos.

El proceso de Cristo en presencia de Caifás va a ser analizado aquí tal como lo relatan Mt.-Mc., pues luego se verá

---

28. *Tosephta*: Sanhedrín VII, 1; V, 1-5.
29. *Tosephta*: Sanhedrín VII, 1.
30. Sanhedrín IV, 3.
31. Sanhedrín IV, 1 ss.
32. Sanhedrín V, 1.
33. F. L., *Ad Caipham principem sacerdotum*, en *Verb. Dom.* (1928) 205-209. Sobre el tema del Sanhedrín, cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi* (1907) II, pp. 237-267; FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (1925) I, pp. 312-328; ver. it. *Storia dei tempi del N. T.* (1932) II. pp. 15-28; HOLZMEISTER, *Historia aetatis N. T.* (1938) pp. 202-222.

su momento histórico preciso, o los elementos que puedan proceder del juicio matutino que narra san Lucas y al que solamente aluden Mt.-Mc.

Jesucristo es llevado a presencia de Caifás y de una reunión del Sanhedrín, que si no es numéricamente total, es manifiestamente destacada y presentada por los evangelistas como una reunión verdaderamente representativa del Gran Sanhedrín.

Esta reunión en casa de Caifás se tuvo posiblemente en la parte alta de la casa, pues por una indicación de Mc. [34] parece establecerse una contraposición al lugar donde se procedía contra Jesús, al decirse que "Pedro estaba *abajo*, en el atrio".

Probablemente hay que colocar aquí, antes de las acusaciones de los falsos testigos, el interrogatorio que le hizo Caifás "sobre sus discípulos y sobre su doctrina", que relata solamente san Juan [35]. Al menos parecía el orden más lógico.

Inquisición sobre la doctrina y discípulos de Cristo.

Caifás interrogó directamente a Cristo sobre "sus discípulos" y sobre "su doctrina".

A esta doble pregunta de Caifás, Cristo no responde, o mejor dicho, responde diciendo que pregunten a los que le han oído, pues él no habló en secreto; no tuvo confabulaciones; no hay, pues, emboscadas ni políticas ni religiosas. El expuso siempre su doctrina en "reuniones públicas" *[en synagogé]* [36], y en el atrio de Israel, en el Templo, a donde concurren "todos los judíos"; él habló siempre "públicamente" y "al mundo". Los evangelios lo hacen ver: habla a las multitudes.

Este mismo modo de hablar es el que Isaías pone en boca de Dios [37]. Podría ser esta semejanza literaria un intento deliberado en el que san Juan quería destacar también la divinidad de Cristo.

Con esta respuesta, Cristo respondía sobre su "doctrina", y también, indirectamente, sobre sus "discípulos"; nada tenían que temer de ellos, puesto que nada tenían que temer, ni temporal ni políticamente, de su doctrina. Pero ni sus nom-

34. Mc. 14, 66.
35. Jn. 18, 19-23.
36. Jn. 6, 52.
37. Is. 45, 19; 48, 16.

bres ni su pista de identificación les iba a aclarar. Es lo que haría cualquier hombre de honor si los viera expuestos a alguna persecución, como iba a ser en este caso, en el cual, y ya de antemano, la Sinagoga —el Sanhedrín— había promulgado el *"herem"*, la excomunión de Israel, con las penas a esto anejo, a los que lo confesaran por Mesías [38].

La previa determinación de su muerte al proceso [39] es lo que hace a Cristo no contestar al Pontífice. Primero, porque ellos mismos declaraban sin valor el testimonio de uno contra sí mismo [40]; y, en segundo lugar, porque no les interesaba saber la verdad, sino condenarle a muerte. A este fin irán a deponer "muchos" falsos testigos.

Al oir esta respuesta de Cristo, uno de los "ministros" o satélites judíos, le "abofeteó", diciéndole: "¿Así respondes al Pontífice?". El término usado *[édoken rápisma]* lo mismo puede significar que le dio una "bofetada" con la mano abierta, que haberle golpeado con una vara [41]. Ni se puede olvidar aquí, que los presentes son de los judíos que fueron a prender a Cristo al huerto, armados con "espadas y *palos*" [42]..

Se pensó si este detalle de golpear o abofetear así a Cristo un "ministro", supone no un acto de comparición *oficial*, sino un acto de investigación privada [43].

Sin embargo, la razón no es terminante. Así en los Hechos de los Apóstoles, estando san Pablo compareciendo oficialmente ante el Sanhedrín, el mismo Sumo Sacerdote Ananías, ante una respuesta suya, manda herirle en la boca [44]. Estas libertades no eran ajenas a estos actos, aún siendo contra la misma Ley [45], máxime en aquel acto en el que jugaban, junto al odio, el servilismo lisonjero.

Pero Cristo respondió a este "servidor" del Pontífice manifestándole lo injusto de aquella ofensa servilista, puesto que

---

38. Jn. 9, 23.
39. Jn. 12, 47-53.
40. *Talmud*: Ketuboth M. 2. 9; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n. 1237; cf. Jn. 5, 31; 8, 13.
41. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 1175.
42. Mt. 26, 47 ss.; par.
43. SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium heil. Johannes* (1884) H. L.
44. Hc. 22, 30; 23, 1-4.
45. Hc. 23, 3.

sus palabras —su respuesta— eran justas. "Si hablé mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me hieres?". El que calló ante acusaciones falsas, y sufrió Pasión, sale aquí por los fueros de la justicia ante el atropello servil a un reo. El dilema que Cristo le presentó era irrefutable. Si Cristo estaba allí como acusado tenía derecho a defenderse. Y fue lo que hizo, apelando para ello al procedimiento único objetivo entonces ante toda aquella asamblea predeterminada a condenarle. Su respuesta era su defensa. La intromisión de aquel "siervo" era una injusticia y una coacción a la libertad de defensa de un reo. Estas palabras de Cristo, que calló antes otras acusaciones, son la proclamación del derecho natural y jurídico que todo reo tiene a su defensa.

Los falsos testigos.

Mientras Marcos dice abiertamente que "los Pontífices y el Sanhedrín buscaban un testimonio contra Jesús para matarlo", Mateo dice así: "Los Pontífices y todo el Sanhedrín *buscaban un falso testimonio [pseudomartyrían]* contra Jesús para matarlo". Probablemente se trata de una frase mal redactada en Mt. Lo que ellos buscaban era una testificación que, en su concepto, les permitiese condenar a muerte a Jesús. La redacción de Mc. es más natural y lógica. Ya de muy atrás, en la vida pública de Cristo, las conjuras de los fariseos habían determinado matarlo. Pero desde la resurrección de Lázaro, el núcleo fundamental del Sanhedrín, y concretamente Caifás, habían determinado matarle [46]. Proyecto que se acusa en los evangelistas, después de la entrada mesiánica de Jesucristo en Jerusalén, y que solamente desean evitar apoderarse de El en los días de Pascua, para evitar un tumulto a su favor, hecho sobre todo, por los peregrinos galileos, sus partidarios [47]. Por eso, esta reunión de los sanhedritas, que ya tienen prisionero a Jesucristo, no es otra cosa que buscar el procedimiento *legal* que pueda hacerles obtener de Pilatos la ejecución de la condena de muerte, a la que anticipadamente, ya le han condenado.

Ante estos jueces reunidos, se presentaron "muchos falsos

46. Jn. 11, 47-53.
47. Mt. 26, 3-5; par.

testigos" (Mt.-Mc.). Estos "falsos testigos" son calificados así, probablemente porque sus testimonios no eran concordes, y unos desvirtuaban a otros, dejando en claro la inocencia de Cristo. Esto es lo que parecen indicar los textos de Mt.-Mc. Precisamente Mc. dirá de este grupo de "muchos testigos" que, no eran válidos, porque "sus testimonios no eran acordes". Esto supondría que no se cumplía la exigencia de la Ley sobre la validez de los testimonios, sobre todo para las penas de muerte. Acaso sea esta interpretación mejor que suponer que se los llama "falsos" porque testificaban venalmente. A lo que por otra parte no parece favorecer el que los mismos sanhedritas les hubieran forzado a ello; ni explicaría el que, si así hubiese sido, por qué no llegaron a concordar ni dos testigos. Era este un requisito esencial y que de haber sido preparado de antemano no se explicaría.

Con relación a la exigencia de testigos, se decía en la Ley: "Un testigo sólo no basta para deponer contra uno y condenarle a muerte" [48]. Y aún se explicitaba más en otro pasaje: "Cualquiera que sea el delito, en la palabra de dos o tres testigos se apoyará la acusación" [49]. La legislación rabínica había regulado, con su casuística inverosímil, amplia y minuciosamente sobre las condiciones en que los testimonios eran o no válidos [50].

Manifiestamente todos los testimonios de estos "muchos" testigos resultaban inútiles; no valían; terminaban siendo falsos. San Marcos dice el motivo de esta falsedad: "Sus testimonios no eran acordes" (v. 56). No cumplían las condiciones requeridas: o no había dos para testificar lo mismo, como exigía la Ley, o no había un acuerdo minucioso, como venía a exigir la interpretación rabínica.

Pero, después de haberse visto la inutilidad de todos estos testigos, "finalmente" (Mt.) se "levantaron algunos" (Mc.), que Mt. precisa que eran "dos". Y éstos alegaron la siguiente acusación contra Cristo: haberle "oído decir" una blasfemia contra el Templo. La transmisión que hace de esta acusación Mt.-Mc. tiene una ligera variante debida, sin duda, a que

---

48. Num. 35, 30; Deut. 17, 6.

49. Deut. 19, 15; Dan. 13, 48-64.

50. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955), «Témoins judiciaires», en «Index analytique-lexique», p. 775.

la transmisión, tanto evangélica como catequística, se hizo en cuanto al sentido. Esta acusación es trasmitida así:

"Puedo destruir el Templo de Dios y reedificarlo en tres días" (Mt.).

"Yo destruiré este Templo, hecho por mano de hombre, y en tres días edificaré otro sin mano de hombre" (Mc.).

En realidad no era esto lo que Cristo había dicho. Estos testigos se refieren a la respuesta de Jesús, cuando le intimaron con qué autoridad había expulsado a los mercaderes del Templo, y que refiere san Juan. A la pregunta que le hacen sobre esto, Jesús respondió: "Destruid este Templo, y en tres días lo levantaré" [51]. Jesucristo, como dice el mismo Evangelista, no hablaba del Templo material, sino del templo de su cuerpo [52]. Pero esto no lo comprendieron los judíos, como tampoco lo comprendieron entonces los mismos Apóstoles [53]. De ahí el que hubiesen deformado, posiblemente de modo involuntario, sus palabras, destacando la gravedad de atentar contra el Templo de Dios. Estas palabras así deformadas, por malevolencia o por una mala comprensión de las mismas, debieron de haber corrido entre el pueblo, pues entre las acusaciones que se hacen contra el protomártir san Esteban, se lo acusa ante el Sanhedrín de haber dicho que "ese Jesús de Nazareth destruirá este lugar [el Templo]" [54].

Para los judíos, celosísimos del honor del Templo, esta acusación era muy grave. Al profeta Jeremías sólo por haber anunciado de parte de Dios la destrucción del Templo, quisieron hacerlo morir [55]. Precisamente se esperaba que los días mesiánicos traerían una renovación del Templo en grandeza [56]. De ahí que al citarse estas palabras en el proceso se lo hubiese querido hacer en contra de la pretensión mesiánica de Cristo [57].

Por otra parte, el testimonio revestía un valor especial,

---

51. Jn. 2, 19.
52. Jn. 2, 21.
53. Jn. 2, 22.
54. Hc. 6, 14; cf. CAMERLYNCK-VANDER HAEREN, *Comm. in Act. Apoct.* (1923) p. 166.
55. Jer. 26. 6-11.
56. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, pp. 1003-1005.
57. M. SIMON. *Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrètienne primitive,* en *Aux sources de la tradition chrètienne* (Melang. Coguel) (1950) pp. 247-257.

pues eran "dos" los testigos (Mt.), conforme a la Ley, y aseguraban que ellos mismos le habían oído decir esta blasfemia (Mc.), y no por segundas personas, lo que aparece codificado con un valor especial en la Mishna [58].

Pero, en realidad, Cristo no había dicho esto. No sólo por ser palabras metafóricas que se referían al Templo de su cuerpo, sino porque la misma exacta materialidad de las palabras y de su sentido inmediato eran distintas. No era una forma imperativa; después de mostrar tal celo por el honor de la Casa de Dios, hasta expulsar de ella a los mercaderes que la profanan, no podían ser sus palabras una orden de destrucción del Templo. Más que un caso hipotético concesivo [59], en el que jamás podían soñar los judíos, podría tratarse de un anuncio para el futuro (imperativo = futuro); así se emplea a propósito de un signo de Isaías [60]; también puede explicarse por un modismo hebreo [61].

En tal caso, referido así por ingnorancia o malicia, hubo una divergencia en los testigos que desvirtuaba la misma formalidad legal de la pretendida acusación. "Y tampoco estaba acorde su testimonio" (Mc.) [62].

La acusación así presentada venía a sugerir poderes excepcionales de Cristo. ¿También estaba aquí por encima del Templo, como había ya dicho en otra ocasión memorable? [63]. ¿No evocaba esto allí, aun relatado falsamente, la enseñanza de Cristo haciéndose superior al Templo?

En vista que los testigos no estaban "acordes", y que, por tanto, su atestación no era legal; a pesar de haber depuesto contra él "muchos", y que a todo aquello Jesús nada decía, tuvo lugar una escena, por capítulo doble, monstruosamente jurídica. Es el Sumo Sacerdote el que quiere comprometer a Cristo a una confesión que les justifique legalmente su muerte. Se diría que la forma era incitándole a su defensa para

---

58. Sanhedrin 5; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 1879; J. A. GLEIST, *The two false Witnesses* (Mc. 14, 55-56) en *Catholic Biblical Quarterly* (1947) 321-323.

59. *lysate éan kai lysate*, cf. ABEL, *Gramm. du grec. biblique*, 60a.

60. Is. 37, 30.

61. Sal. 110, 2; Jn. 13, 27.

62. J. A. KLEIST, *The two False Witnesses*, en *Cath. Bibl. Quarterly* (1947) pp. 321-323.

63. Mt. 12, 6.

saber ellos a qué atenerse. Pero la condena premeditada de Cristo, no hace más que iluminar estos procedimientos siniestros de Caifás. El primero está en íntima relacción con los testigos "falsos".

Según los documentos rabínicos, el reo estaba de pie, en medio de la sala [64], rodeado de centinelas vigilantes [65].

El Sumo Sacerdote, lo mismo que los demás jueces sanhedritas, estaba sentado en medio de un semicírculo, formado por los sanhedritas, que se colocaban a partir de él según su edad [66].

Por eso al encontrarse que los testigos fallaban, y que Cristo nada decía a todo este proceso en el que no se buscaba la verdad, sino sólo se ejercía la iniquidad, Caifás, seguramente, ante el silencio expectante, "se levantó" (Mt.-Mc.) en su sitial, "enmedio" *[eis méron]*, sin duda en medio del semicírculo que presidía, pues, si la forma griega parecería sugerir un movimiento del mismo al centro de la sala, donde estaba Cristo, el contexto parece exigir, de su dignidad pontifical, que guarde las formas permaneciendo en su puesto. Por otra parte la forma griega en acusativo en lugar de dativo no es más que un caso ordinario de irregularidades de la Koiné.

Y dirigiéndose a él, le preguntó: "¿No respondes nada? ¿qué testifican estos contra ti?". En Mc. la lectura debe ser en forma de dos interrogaciones "¿No respondes nada? ¿qué testifican contra ti?". Jurídicamente esto era una monstruosidad. Pues si los testigos no valían por falta de garantía, aun desde un punto de vista de formalidad legalista, no se le podía condenar. No había pruebas. Y entonces, ¿por qué interrogar al reo? ¿A qué confirmarse su inocencia? No hace falta. Si no se le puede probar jurídicamente ningún crimen, no hay por qué forzarle a que él confiese. Pues todo acusado tiende, naturalmente, a su defensa. Y ante ninguna Ley —ni moral ni jurídica— está obligado a acusarse. Pero según la misma ley judía, codificada en la Mishna, toda condena de un reo basada sólo en la acusación del mismo reo es inválida [67]. Por eso, si Caifás lo fuerza a hablar, lo que va

64. Hc. 4, 7.
65. Jn. 18, 22; cf. SELDEN, *De synedrio*, p. 663-665.
66. *Tosephta*: Sanhedrín VIII, 1.
67. Sanhedrín 9b.

buscando no es la confesión —confirmada— de su inocencia, pues está determinado a matarle, sino lo que va buscando es algo que pueda comprometerle jurídicamente, y así llevarlo a la muerte.

Pero "Jesús callaba" (Mt.-Mc.). La intención de Jesús con su silencio se adivina. Es lo que, probablemente, ya le había dicho con palabras, a propósito del capcioso interrogatorio que le había hecho sobre "su doctrina y sus discípulos", que san Juan refiere. Pero Jesús le remite a los testigos, puesto que él siempre habló en público: en reuniones públicas y en el Templo. "¿Por qué me preguntas? Pregunta a los oyentes qué les he dicho. Ellos saben lo que he hablado" [68]. Pero si ellos diciendo lo que no había dicho, y diciéndolo con ánimo de que se le condene, no obtienen su propósito, no es el acusado el que ha de acusarse... y menos falsamente. Y si dijese la verdad, como recoge san Lucas en el proceso que le hace el Sanhedrín en la mañana, con motivo de la interrogación que le hace Caifás sobre si él es el Mesías, les responde: "Si lo dijese, no me creeréis, y si pregunto no me responderéis" [69]. Por eso, su mejor respuesta era el silencio. Pero silencio que boicoteó a Caifás y al Sanhedrín en sus propósitos. Por eso al ver que la oportunidad se cerraba, y viéndose que Cristo eludía todo diálogo e interrogatorio de tipo vulgar y procesal, Caifás apeló a todo su teatro pontifical, y sobre todo, va a conjurar a Cristo en nombre de Dios. Y el respeto al Padre, es el que hará a Cristo responder al Pontífice, y declararse abiertamente Hijo de Dios.

3) *Conjuración por el Pontífice y abierta confesión de Cristo.*

a) *Conjuración por el Pontífice.*

Caifás en vista que su estrategia contra Cristo le fallaba, apeló al recurso supremo: le "conjuró" por Dios mismo a que dijese si él era verdaderamente el Mesías, Hijo de Dios.

En toda la conducta de Caifás se ve una progresión de astucia por comprometer y condenar a Cristo. Primero le in-

---

68. Jn. 18, 19-22.
69. Lc. 22, 67-68.

terrogó de su doctrina y discípulos (Jn.). Pero ante la respuesta de Cristo de remitirle a los que le oyeron, introducen testigos, que resultan falsos. Y ante ello quiere que el mismo Cristo se comprometa en lo que los testigos no pudieron comprometerle. Pero ante su silencio, apela a su conciencia interrogándole con la solemnidad de que es el Sumo Sacerdote, y forzándole a su respuesta en nombre de Dios. La "conjuración" obliga a responder según la Ley [70]. Y hasta, acaso, quisiera cubrirse con capa de su oficio, sino que es que ya de antes había determinado su muerte. Pero entre las concepciones populares sobre la presentación del Mesías a Israel, había una, según la cual, sería el Sumo Sacerdote el que le daría a conocer [71].

Esta "conjuración" en nombre de Dios era utilizada incluso en los procesos civiles. Así se lee en la Mishna: En los juicios, las expresiones "Yo os conjuro, os ordeno, obligan (a responder); si se dice: por el Cielo y por la Tierra no están obligados; si dice (el juez): Por A D (abreviatura del nombre divino) y por Y I (abreviatura del nombre divino), por el Todopoderoso, por el Shebaoth, por el Misericordioso y lleno de piedad, por el Paciente, por Aquél que es abundante en gracia, y por todas las otras designaciones (divinas), quedan (a quienes se dirigen) obligados (a responder)" [72].

Los Sinópticos transmiten con ligeras variantes esta interrogación de Caifás. Sólo Mt. es el que recoge explícitamente el que la interrogación de Caifás va precedida de esta conjuración por el nombre de Dios "vivo". Esta fórmula del Dios viviente o en su equivalencia aparece en los escritos rabínicos; era fórmula usada en la época de Cristo [73]. En el Apocalipsis un ángel jura por el que "vive por los siglos de los siglos" [74]; fórmula que también era usada en los juicios: "Vive Dios". Las dos fórmulas de Mt.-Mc. dicen así:

"Te conjuro, por el Dios vivo, que nos digas si tú eres el Cristo *[ho Jristós]*, el Hijo de Dios *[ho hyós tou theou]*" (Mt.).

"De nuevo el Sumo Sacerdote le pregunta y dice: ¿Eres

---

70. Lev. 5, 1.

71. Cf. *Testamento de Leví* 2; cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* IV, p. 798.

72. Shebuoth 13; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, n. 1958.

73. *Bonsirven*, o. c., n. 134.

74. Apoc. 10, 6; cf. *Bonsirven*, o. c., n. 72, 105, 134.

tú el Cristo *[ho Jristós]* el hijo del Bendito *[ho hyóstou eylogetou]?"* (Mc.).

¿Cuál de estas dos expresiones refleja con más exactitud la fórmula original?

La fórmula de Mc. tiene un sabor marcadamente semita, y, por tanto, más primitiva. La expresión del "Hijo del Bendito", es un circunloquio con el que se evita pronunciar el nombre de Dios; pasaje que Mt. griego vierte, sencillamente, por "Hijo de Dios".

Antes de la respuesta de Jesús, es de gran interés calcular, lo más precisamente posible, el significado de las expresiones con que Caifás interroga a Cristo, y saber cuál era su verdadero intento y sentido en las mismas. La "conjuración" que Caifás hace a Cristo es que diga si él es "el Mesías", "el Hijo de Dios" (Mt.), o "el Hijo del Bendito".

La primera interrogación que le hace Caifás es evidente: le pregunta si él es el Mesías. Pero la segunda pregunta plantea diversos problemas: ¿Es sinónima de la primera? ¿Significa la divinidad de Cristo? ¿En qué sentido la pronuncia Caifás?

La primera cuestión a plantearse es ésta: la segunda expresión —"El Hijo de Dios" o "del Bendito"— ¿es, absolutamente, siónima de la primera? ¿O reviste un contenido más profundo? Dada la importancia de este pasaje se va a dar en proposiciones.

1) La frase, en absoluto, podría ser simplemente sinónima de la primera. "Hijo de Dios" o "del Bendito" podía ser simplemente siónimo de Mesías [75]. "El Hijo del Bendito", podría ser una forma de la primera: "el Cristo".

2) Sobre el uso del "Hijo de Dios" en la literatura extrabíblica [76] como apelativo de Mesías hay una doble actitud. Aparece usada en los apócrifos; así en el *Libro de Enoc* [77] y en el IV *Libro de Esdras* [78]. En cambio, "la designación de Hijo de Dios, dada independientemente de un texto escritura-

---

75. Jn. 1, 49; Lc. 4. 41 ss.; Mt. 4, 3 ss.; par.; Hc. 9, 20-22.

76. J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnng der Synoptiker* (1951) p. 25.

77. X, 5, 2.

78. VII, 28-29; XIV, 9; cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I, pp. 361-362.

rio, no se encuentra jamás, en cuanto lo podemos ver —escribe Bonsirven— en la literatura rabínica. Lo que es sorprendente, pues en los tiempos anteriores, como se ve en los Pseudoepigráficos, "mi Hijo", es puesto sin vacilación en boca de Dios como designación del Mesías. Pero no se engañará si se admite que los doctores rabínicos han evitado a propósito la expresión "Hijo de Dios" porque había venido a ser en este tiempo la designación corriente entre los cristianos"... "Además todas las veces que los rabinos disertan sobre la expresión "Hijo de Dios", es para *rechazarla,* y se ve bien contra quién es dirigida esta polémica" [79]. No puede olvidarse que la codificación de las sentencias rabínicas de la Mishna se hace en plena época cristiana. Es probable, pues, que fuese expresión incluso entre los rabinos de la época de Cristo.

3) La expresión "Hijo de Dios" en la literatura apócrifa judía era también uno de los términos con que se expresaba una naturaleza transcendente y sobrehumana y casi sobrenatural del Mesías. Era una corriente que procedía de la visión de Daniel, y que cobra un gran desarrollo en el apócrifo libro de Enoc, y también el IV de Esdras [80]. Para esta corriente, el Mesías procede del Cielo [81]. Pero esta corriente era reducida y considerada herética por el judaísmo ortodoxo sanhedrita [82]. Por eso, en la literatura rabínica "no se encuentra nada semejante" [83]. Si la expresión "Hijo de Dios" en la literatura rabínica falta, pudiendo explicarse probablemente su ausencia en ella por razón de su oposición al cristianismo, no sucedió lo mismo con relación al concepto divino del Mesías, como Hijo de Dios, en el sentido de una persona divina. Esto era para ellos exigencias que imponía el concepto del monoteísmo cerrado del A. T., y de sus interpretaciones. Era lo que decía el judío Trifón, en el diálogo de san Justino, rechazando la

---

79. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I, p. 367; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* II, p. 20.

80. Cap. 13.

81. LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) pp. 218-224; BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I, pp. 370-375; BENOIT, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques,* en *Lumière et Vie* (1953) pp. 65-71.

82. H. PREISKER, *Neut. Zeitgeschichte* (1937) p. 240.

83. *Bonsirven,* o. c., p. 366.

divinidad del Mesías: "¿Cómo podrías tú demostrar que hay otro Dios al lado de aquél que ha hecho el Universo?" [84].

4) No cabiendo en la mentalidad rabínica, a causa del monoteísmo cerrado, distinción de personas en la divinidad; ni compartiéndose un concepto, ni aún confusamente divino del Mesías; estas expresiones "Hijo de Dios" e "Hijo del Bendito", deben de ser, por razón ambiental, sinónimos "del Mesías".

Pero si esta conclusión se impone por razón ambiental, cabe, no obstante, la siguiente pregunta: En boca de Caifás estas expresiones, por la razón que se dirá, ¿no pueden dejar de ser siónimas y revestir la segunda un contenido más hondo? Es ésta la conclusión que parece lógica y se impone, por lo siguiente:

a) Caifás no puede ignorar que Jesucristo se proclamó, en diversas ocasiones, lo suficientemente claro para que comprendiesen que él era Dios: el Hijo de Dios. Así v. gr. se presenta como superior y "señor" de los Angeles [85]; se proclama superior al Templo [86]; dueño y señor del sábado [87]; y, como consecuencia, los "fariseos" tuvieron ya consejo para ver cómo "prenderle" [88], y decir acuerdo de fariseos es decir la repercusión que esto hubo de tener en el Sanhedrín; se proclamó también Juez del mundo, lo que era atributo reservado a Dios en el A. T. [89]; y en el período inmediatamente anterior a su muerte pronunció la tremenda alegoría de los viñadores infieles en la que se insiste en su *naturaleza* de Hijo de Dios [90]; y también había planteado la cuestión sobre el origen sobrehumano del Mesías [91]; y en san Juan dice abiertamente, él que existía antes que Abraham [92]. Y de tal manera se presenta dotado de poderes y naturaleza transcendente, que los Judíos quieren lapidarlo "por blasfemia, porque tú, siendo hombre

---

84. *Diálogo* XLIX, 1; LV, 1; cf. Volz, *De Eschatologie des jüdischen gemeinde in neut. Zeitalter* (1934) p. 203 ss.
85. Mt. 13, 41.
86. Mt. 12, 6.
87. Mt. 12, 8.
88. Mt. 2, 6; Mt. 12, 14; Lc. 6, 11.
89. Jn. 5. 27.
90. Mt. 21, 33-41.
91. Mt. 22, 41-46.
92. Jn. 8, 58.

te haces Dios" [93]; y también se lee: "Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios" [94]. Toda la conducta y enseñanza de Cristo, concretamente su proclamación de que es Hijo de Dios, es lo que le va a llevar a la muerte. Caifás no puede ignorar las reiteradas proclamaciones de Cristo como Mesías, y como verdadero Hijo de Dios.

b) Caifás en su pregunta busca astutamente la condena de Cristo; fracasándole los otros recursos legales, quiere precipitar definitivamente los acontecimientos. No quiere perder la ocasión, ni la oportunidad de deshonrarlo ante la nación, cuando ésta se halla representada en Jerusalén conmotivo de la Pascua. "Para comprender la gravedad de esta pregunta en el proceso es necesario considerar dos cosas: primeramente el Sanhedrín está completamente dicidido a no reconocer la dignidad mesiánica del Galileo, lo cual, por otra parte, no presentaba los caracteres con los que la ciencia de los sabios y la imaginación popular le habían revestido; pero además, si acaso Jesús hubiese respondido negativamente..., entonces hubieran fallado los pretextos legales para condenarle y hubiera sido necesario apelar a algún acto de violencia extrajudicial, lo cual era difícil por causa de los romanos. Puede ser que en caso de una declaración negativa se hubiesen aprovechado de ella para desacreditarle ante el pueblo, y después hacerle desaparecer secretamente, cuando se ofreciese una oportunidad" [95].

c) Pero buscando Caifás con estas preguntas condenar a muerte a Cristo, ha de dar a la segunda —"Hijo de Dios" o "Hijo del Bendito"— un sentido distinto de la primera —"El Mesías"—, puesto que si sólo le interrogase que si él era —o se proclamaba— el Mesías no era ello motivo de condena de muerte. En ninguna parte se decía nada de esto. Y "la idea de que el nombre escogido por Dios como Mesías se reconociese efectivamente y se presentase como Mesías, no podía extrañar a la conciencia de los Judíos... Por tanto, el Sumo Sacerdote no podía ver una blasfemia [96] en la reivindicación

93. Jn. 10, 33.
94. Jn. 5, 18.
95. Reus, *Hist. évang.* p. 664.
96. Mt. 26, 65; Mc. 14. 62.

que Jesús hacía del título de Mesías" [97]. Y esto mismo se confirma con un doble dato: Uno es la embajada que el Sanhedrín envió a Juan, el Bautista, cuando se hallaba en la región del Jordán, para preguntarle si era él el Mesías, en cuyo caso afirmativo le admitirían sus innovaciones [98]. Otro dato hace ver, extrabíblicamente, la conducta que a este propósito siguió el rabinismo más ortodoxo.

Un siglo más tarde, el célebre Rabí Aqiba proclamó Mesías al impostor Bar Kokeba, que abocará con su rebelión de 132 (d. C.) a lo que quedaba de Israel, a la catástrofe definitiva. Y sin embargo, jamás la tradición ortodoxa judía consideró a R. Aqiba "blasfemador" por esta fracasada proclamación de este pseudo mesías.

Ni deja de ser extraño que el Sumo Sacerdote haya pensado que cualquiera que se dice Masías se dice el Hijo de Dios, como si todo el mundo hubiese estado de acuerdo sobre esta característica del Mesías. Mientras que los *Rabinos* no han dado jamás este título al Mesías. [99].

d) Sobre estos datos alegados está, como confirmación final, de la distinción de estas dos expresiones, el relato del proceso matutino de Jesús en Lucas [100]. En él hay dos puntos explícitamente diferenciados, siendo, por lo demás, la narración literaria la misma que la de Mt.-Mc. En ella, el orden explícito, de las preguntas y respuestas es el siguiente:

1) Se pregunta a Cristo por el Sanhedrín si él es el "Mesías".

2) Cristo define lo que él es: el Mesías-*Dios*.

3) Los Sanhedritas, espantados ante ello, le preguntan: "Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?" (v. 70). Expresión, que en este contexto, tiene el sentido de la filiación natural divina de Jesucristo. Pues una de dos: o la respuesta de Cristo, diciendo que "desde ahora el Hijo se sentará a la derecha del Poder de Dios" (v. 69) es la respuesta a la pregunta de si él es el Mesías, por lo que no hace falta la segunda pregunta: "¿Entonces tú eres el hijo de Dios?" (v. 70), ni podría interpretarse la respuesta como confirmación a su solo mesianismo,

---

97. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I, p. 1017.
98. Jn. 1, 19-25.
99. LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc.* (1929) p. 401.
100. Lc. 22, 71.

ya que esa descripción con que se presenta, y que se analizará en la respuesta de Cristo lo hace situarse en una zona *transcendente*, fuera del simple concepto del Mesías *humano* esperado; o si esta respuesta se hace es porque con ella se quiere confirmar que responde, no sólo a la primera, sino que lo afirma, pero añadiendo rasgos transcendentales a su filiación. Por lo que le preguntan no ya si es el Mesías como en el versículo 69, sino si él es el "Hijo de Dios", el que así, ante su reiteración, se había proclamado así en su vida pública.

Y esto mismo es lo que confirma el Evangelio de Mc. y el griego de Mt., al poner en boca de Caifás la pregunta que hace a Cristo: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios?", lo mismo que la de Mc.: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?". Si esta segunda pregunta es sinónima de la primera, entonces es una tautología, que transcrita dice así: Caifás pregunta a Cristo: "¿Eres tú el Cristo, el Cristo?". Pero esta tautología es increíble en boca de Caifás y en aquella asamblea.

Por eso, la astuta pregunta de Caifás lleva la intención de preguntarle dos cosas: a) si él es el "Mesías"; b) si él se confirma también en lo que tantas veces dijo: que es : "el Hijo de Dios". No porque Caifás lo admita, sino porque relata lo que él decía, y que por no ser admisible para ellos, sino blasfemia contra Dios y herejía ante sus creencias, es lo que va a ser causa legal de la condena a muerte [101].

b) *Abierta confesión de Cristo.*

Ante la pregunta que Caifás le hace con la solemnidad pontifical en nombre de Dios, la que según la Ley obligaba a responder y, sabiendo Cristo que había llegado "su hora", confiesa abiertamente que él es el Mesías y el verdadero Hijo de Dios.

Por eso, dirigiéndose a Caifás le dijo a su pregunta: "Tú lo has dicho" (Mt.), frase de estructura semita con valor afirmativo [102]. Sin embargo, a través de los ejemplos que pueden

---

101. G. DEL SS. CROCIFISSO, *Il proceso di Gesú e la critica moderna* (ap. La Redenzione. Conferenze Bibliche (1934) p. 68 ss.; J. JEREMIAS, *Zur Geschichtlickeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat,* en *Zeitschritif für N. T. Wissenschaft* (1951) 145-150.

102. EX. 10, 29; *Ken dibbarta.*

registrarse se ve que no era una fórmula "evasiva" [103] como se ve por todo el contexto, pero tampoco era la afirmación ordinaria. "Reconocemos que la fórmula tiene algo de excepcional y de solemne. Se decía simplemente *si* (*hein*, o *hen*, o *in*) en la conversación familiar" [104]. Esta expresión semita de Mt. la traduce Mc. claramente por el "Yo lo soy" [105].

Y después de responder afirmativamente a la pregunta, hace una enseñanza y una confesión descriptiva de lo que él es. Consta de los siguientes elementos: además de la introducción de: "Yo os digo a vosotros", que:

"Desde ahora".
"Veréis" vosotros o se "sentará", como pone Lucas
"al Hijo del Hombre"
"sentado a la diesta del Poder"
"sobre las nubes del Cielo".

¿Cuál es el sentido de estas expresiones y de esta confesión de Jesucristo? El análisis de las expresiones permitirá mejor valorar el sentido de la respuesta.

"*Desde ahora*" *[ap'arti* = a Lc.: *apó tou nyn]*, es el equivalente de Lucas, es decir, muy pronto, pero a partir de un futuro inminente [106] como en otros pasajes usa Lucas [107].

"*Veréis*" *[ópseste]* vosotros. El verbo significa una percepción manifiesta de lo que les anuncia. No exige necesariamente una visión ocular, corpórea, puede significar tan sólo una percepción intelectual [108].

Los Sanhedritas serán testigos muy pronto del anuncio que les hace sobre la situación de sí mismo [109]. En el pasaje correspondiente de san Lucas se evita esto que pudiera sugerir a una "visión" del Hijo del Hombre viniendo corporalmente a su triunfo, por la forma: "se sentará", lo que indica el honor

---

103. Culmann, *Christologie du N. T.* p. 104.
104. Buzy, *Evang. s. St. Mathh.* (1946) p. 346.
105. Mc. 14, 62a.
106. Mt. 23, 39; 26, 29.
107. Lc. 1, 48.
108. Zorell, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 927.
109. Sobre la interpretación de este pasaje, cf. Segarra, en *Est. Ecl.* (1936) pp. 47-66.

y poderío en que va a entrar en seguida, precisamente a partir de la humillación de su muerte [110].

"*Al Hijo del hombre*", la expresión tomada de Daniel [111], que tan frecuentemente fue usada en su vida, y la que a un tiempo conecta con la profecía y con la que sugiere, veladamente, su misma trascendencia. La evolución de la profecía de Daniel, llega a destacar el concepto sobrehumano del Mesías, como se refleja en los apócrifos libros de Enoc y IV de Esdras, pero esta posición era considerada como herética ante la concepción farisaica-sanhedrita [112]. Aunque el Hijo del hombre en la profecía de Daniel (7, 13) debía tener un valor colectivo, "era interpretado por la antigua sinagoga como dicho, no del "pueblo de los santos", sino como dicho *sólo del Mesías*" [113].

"*Venir*" *[erjómenon]*. Este venir, por razón del verbo, no exige una presencia física del Hijo del hombre. Está en función de lo que signifique esta actuación del Hijo del hombre. Puede significar tan sólo una presencia suya moral, una venida y presencia morales [114].

"*Sentado a la diestra del Poder*" *[tes dynámeos]*. La expresión "sentado", indica aquí majestad: entronización [115].

"Estar a la diestra" de alguien, puede, en absoluto, tener valoración distinta. Puede ir desde el simple honor [116] hasta significar encontrarse situado en el mismo rango que la divinidad [117].

Cristo se anuncia como "entronizado", y su trono está a la "derecha" del "Poder". Poder o Potencia (aram: *Geburtha*), es uno de los circunloquios judíos usados para no pronunciar el nombre mismo de Dios [118].

---

110. Filip. 2, 8.
111. Dan. 7, 13.
112. Benoit, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques*, en *Lum. et Vie* (1953) p. 65 ss.
113. Strack-Billerbeck, *Kommentar*... I, p. 956.
114. Jn. 14, 30; cf. Zorell, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 515.
115. I Rey. 1, 20.
116. I Rey. 2, 19; Sal. 110; 1; Mt. 20, 23.
117. Hc. 7, 56; Ef. 1, 20; Heb. 1. 3; Rom. 8, 34; Heb. 8, 3; 10, 12; I Pet. 3, 22; cf. *Libro Henoc* 62, 3. 11. 13; 14.
118. Bonsirven, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 74, 101, 94, 365.

San Lucas transcribirá, interpretando toda la frase: "Se sentará a la derecha del Poder de Dios" [119].

"*Sobre las nubes del Cielo*" (Mt.), o con una pequeña variante de Mc. que acusa su directa dependencia literaria del libro de Daniel: "Con las nubes del Cielo" (Mc.). La expresión está tomada del libro de Daniel [120]. Las nubes como elemento decorativo son un elemento clásico apocalíptico con las cuales se indica la grandeza sobrehumana y el dominio cósmico de aquél que domina sobre ellos; es elemento ordinario de las teofanías del A. T. [121].

Analizados los diversos elementos componentes de esta respuesta de Cristo, interesa saber el sentido preciso de la frase.

Si Cristo habla sólo de su mesianismo, el valor de la frase es: que muy pronto a él, que está ahora prisionero, ultrajado, condenado a muerte, lo verán, habrán de percibir los testimonios divinos —su resurrección, los fenómenos concomitantes, la fundación y crecimiento de la Iglesia de mesianismo universal, y la destrucción profetizada de Jerusalén— que lo acreditan como el verdadero Mesías anunciado en Israel [122].

Pero, ¿confiesa también con esta expresión, reiterándolo, sólo su mesianismo? ¿O declara, por el contrario, con la misma, que él es el Mesías-Dios?

Lo primero que desorienta para valorarlo de su divinidad es que las dos expresiones fundamentales que usa, dependen de los pasajes del A. T., los cuales, en su sentido literal histórico, no sobrepasan una valoración humana. Estos pasajes están tomados del salmo 110, 1 y Daniel 7, 13 ss.

En el primero el Salmista pone en boca de Dios estas palabras dirigidas al Mesías: "Siéntate a mi derecha..." con lo que proclama su entronización mesiánica en Sión. Pero en su momento histórico, el Salmista, seguramente, no valora la dignidad divina del Mesías. La expresión puede significar una participación en el poder de Dios, no superior a la que, aún más fuertemente se lee en los Salmos, cuando se pone en boca

---

119. Lc. 22, 69.

120. Dan. 7, 13.

121. Ex. 19, 16; 34, 5; Lev. 16, 2; I Rey. 8, 10-11; Sal. 18, 12; 97, 2; 104, 3; Is. 19, 1; Jer. 4, 13; Ez. 1, 4; 10, 3; II Mac. 2, 8.

122. Mt. 24, 30 par.

de Dios esta expresión, dirigida a reconocer la dignidad "divina" de los jueces: "Yo dije: sois dioses" [123]. Ambientalmente este pasaje no rebasó, en la conciencia judía, y especialmente rabínica, el concepto humano del Mesías. El pleno contenido de este pasaje sólo se conoce por el N. T. [124].

La otra expresión: "Hijo del hombre... venir sobre las nubes del Cielo", está tomada del libro de Daniel. Pero en este pasaje este Hijo del hombre que así viene sobre las nubes, es un símbolo de Israel, del pueblo de Dios [125], lo mismo que las diversas "bestias" que aparecen en el pasaje son personificaciones de diversos reyes y con ellos, de sus reinos [126].

¿El autor humano del libro intenta expresar la naturaleza divina del Mesías? En su ambiente histórico es del todo improbable. Si estas expresiones no rebasan la intención de sus autores humanos, ¿no lo rebasarán en la intención de Cristo, hasta expresar con ellas su divinidad?

Lo primero que se destaca es que Cristo utiliza la expresión "Hijo del hombre" personalmente, como sinónimo de sí mismo. Ya la antigua sinagoga había interpretado este pasaje de Daniel, no con un valor colectivo, del "pueblo de los santos", sino "personalmente de sólo el Mesías" [127]. Y sin embargo, aún considerando la sinagoga a este Mesías daniélico "preexiste", superior a los ángeles [128], el sentado a la derecha de Dios y viniendo sobre las nubes del Cielo, no le dio trascendencia divina.

Pero "se ve despuntar en Daniel una concepción del Jefe escatológico del pueblo elegido que es muy diferente de aquella del Mesías tradicional, rey terrestre, salido de la línea davídica y triunfante de sus enemigos por la guerra. Este Jefe ha venido a ser un personaje trascendente, venido del Cielo, y que recibe su dominación por una intervención soberana y directa de Dios... Lo que interesa es constatar en la tradición bíblica esta orientación nueva a la cual parece que se ha unido Jesús. Ni es, por otra parte, atestiguada en este solo pasaje de Daniel.

---

123. Sal. 86, 6; CEUPPEUS, *De prophetiis messianicis in A. T.* (1953) p. 164.
124. Dan. 7, 17, 32.
125. *Ceuppeus*, o. c., pp. 481-490; Benoit, o. c., pp. 66-67.
126. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I, p. 956.
127. *Strack-Billerbeck*, o. c., I, p. 483.
128. Bonsirven, *Le Judaïsme*... (1934) I, p. 371.

Ya de antes los trazos del Rey futuro habían sido sublimados por Isaías [129], que le llamaba "Maravilloso-Consejero, Dios-fuerte, Padre para siempre" [130], o por el salmo 110, que le hace sentarse a la diestra de Dios. Pero su origen humano quedaba afirmado [131], aunque no era llamado "Hijo del hombre". Este título, por el contrario, con el origen celeste que le atribuye Daniel, va a aparecer en la siguiente tradición judía, en particular en las Parábolas de Henoc, donde su trascendencia y preexistencia son afirmadas aún más" [132].

En el contexto, la confesión mesiánica de Cristo, parece proclamar su mesianismo divino. Esta es la conclusión que exige este contexto. Las razones que conducen a ésto son las siguientes:

1) Caifás ante esta confesión, exclama: "Ha blasfemado" (Mateo), "oísteis la blasfemia" (Mc.). ¿Pero en qué estaba la "blasfemia"?

Los rabinos mismos decían que para que hubiese delito de blasfemia, tratándose del nombre de Dios, tenía que ser pronunciado el mismo nombre de Dios [133]. Pero aquí precisamente no se pronuncia el "Nombre" de Dios, sino deliberadamente se evita, como se ve claramente por el pasaje primitivo de Mc., en el que se usa el circunloquio la "Potencia" para no pronunciar el nombre de Dios. Es verdad que este concepto de blasfemia es restringido, pues tuvo también mayor amplitud. También era considerado tal el que pronunciase palabras insolentes contra la Thoráh, o el que "levanta su mano contra Dios". En Mc. se lee de Cristo: dicen los Fariseos: "Este blasfema, ¿quién puede perdonar los pecados sino Dios?" [134]. Y hasta llegaron a extender su concepto. Un hombre roba. ¿Qué bendición podía pronunciar? Ninguna, dicen. Este blasfema [135].

En tiempo de Cristo la estrecha definición de blasfemia,

---

129. Is. 9, 5.
130. Cf. Miq. 5, 1.
131. Is. 7, 14.
132. Benoit, a. c., en *Lum. et Vie* (1953) pp. 66-71.
133. Sanhedrín 7, 5; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 1890, 207.
134. Mc. 2, 7.
135. Baba Kamma, La primera puerta. 94a; cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*..., I, pp. 1008-1019.

restringida a pronunciar el nombre divino, no debía de tener valor, debía tener el sentido más amplio [136]. Pero más que la palabra, es el contexto el que tiene que dar el sentido verdadero de por qué se pronuncia aquí la palabra "blasfemó" [137].

2) Por otra parte, como ya se indicó, el presentarse como Mesías, o ser un falso Mesías, ni era blasfemia ni tenía aneja, legalmente, pena de muerte. "La idea de que el hombre escogido por Dios como Mesías, se reconociese efectivamente y se presentase como Mesías, no podía extrañar a la conciencia de los judíos... Por tanto, el Sumo Sacerdote no podía ver una blasfemia en la reivindicación que Jesús hacía del título de Mesías" [138].

En cambio, todo este concepto de acusarle de "blasfemia" se explica, perfectamente, si Caifás y el Sanhedrín interpretaron esta confesión de Cristo, la que él no rectificó, de proclamarse Mesías-Dios. Y esto se ve teniendo en cuenta lo siguiente:

a) En los Hechos de los Apóstoles se lee que a san Esteban le llevaron ante el Sanhedrín, donde, falsamente, le acusaron de "blasfemar contra Moisés y contra Dios", precisamente por hablar de Jesús de Nazareth y su obra. Y estando ante el Sanhedrín, "miró al Cielo y vio la gloria de Dios y a *Jesús a la diestra de Dios,* y dijo: Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre en pie, *a la diestra de Dios.* Ellos, gritando a grandes voces, tapáronse los oídos...", y le lapidaron [139]. Manifiestamente se lapida a Esteban por "blasfemo". Y esta blasfemia se acusa al decir que Jesús "está en pie, a la diestra de Dios". Es para ellos inconcevible que a quien ellos crucificaron pueda estar situado, no sólo en el Cielo, sino en esa esfera de lo divino: "a la diestra de Dios". ¿No es ello confesar que Cristo comparte, semejantemente, el poder divino? ¿No es ello presentar a Cristo en la misma esfera de la divinidad? ¿No era situar a Cristo en igualdad con Dios, confirmando así lo que había dicho en diversas ocasiones, en vida? Si esta es la orientación a donde lleva

---

136. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth,* p. 463; en contra lo defiende BOUSSET, *Kyrios Christos* (1913), p. 53.

137. E. W. DAILY, *A Study of Blasphemy in the Gospels* (1954).

138. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, p. 1017.

139. Hc. 6, 11-7; 55-59.

esta expresión en el caso de san Esteban, al Sanhedrín de Jerusalén, la interpretación de la frase de Jesucristo debió causar un efecto análogo ante el Sanhedrín, pronunciada pocos años antes que la de san Esteban, y en el que sin duda, formaban gran parte de los mismos que condenaron a Cristo.

b) El Salmo 110, cuyo versículo primero Jesucristo cita ante el Sanhedrán, definiéndose, dice: "Siéntate a mi derecha". Si en la tradición rabínica se había interpretado de la sola proclamación del Mesías, no obstante presentaba un motivo a consideración de un Mesías trascendente. En el mismo Judaísmo, aunque en época posterior, Rabbí Aqiba, interpretando un pasaje de Daniel, decía que en sus palabras se habían reservado dos tronos: "Uno para Dios y otro para David", es decir, para el Mesías. Pero pensando que así se le concedían honores divinos al Mesías, Rabí José, el Galileo, le respondía: "Aqiba ¿hasta cuándo profanarás tú la gloria?" [140]. Ni sería improbable que hubiese pesado en este círculo, la expresión mesiánica del Salmo 110: "Siéntate a mi diestra".

Pero si esto fue un brote de interpretación en el Judaísmo, es precisamente esta expresión la que le sirvió al mismo Cristo para presentarles a los Fariseos una objeción, que les hiciese ver, basado en sus métodos argumentativos, la misma *trascendencia* del Mesías. La argumentación en síntesis es ésta: David el Salmista, inspirado precisamente por el Espíritu Santo, llama al Mesías su señor. Y cita este salmo: "Dijo el Señor (Dios) a mi Señor (el Mesías): Siéntate a mi diestra". Por lo que le arguye: Si el Mesías es hijo de David, y tenía que serlo, según la carne ¿cómo le llama su Señor? La solución en nuestra mentalidad sería sencilla: por su dignidad de Mesías. Pero en los métodos argumentativos rabínicos supone esto una superioridad en él, que no le viene por ser "hijo" de David. "Si, pues, David le llama Señor ¿cómo es hijo suyo?" [141]. Pero todos sabían que el Mesías tenía que proceder, según la carne, de la estirpe davídica. Es, por tanto, otra filiación trascendente —superior a la honorífica filiación davídica— la que le confiere el Señor de David. Y esta filiación trascendente la vincula a la expresión del salmo: "Siéntate a mi diestra". Y esto fue una argumentación a Fariseos; lo que vale

---

140. LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p. 225.
141. Mt. 22, 45 par.

tanto como decir que no pudo ser ajena al ambiente del Sanhedrín. Esta expresión de Cristo ante el Sanhedrín apuntaba o proclamaba su naturaleza divina.

c) Pero estas expresiones de Cristo ante el Sanhedrín hay que valorarlas, por necesidad de su intento, y por la necesidad de la comprehensión que de ellas hicieron Caifás y los sanhedritas, en función de lo que Cristo había dicho de sí mismo, y del ambiente al que fueron dirigidas esas expresiones y enseñanzas.

Jesucristo, como antes se expuso a propósito de la que le hace Caifás, había proclamado diversas veces de diversas maneras, ser el verdadero, Hijo de Dios, en el sentido de verdadera filiación divina. Por eso, sintetizándose en san Juan lo que le dicen los Judíos a Cristo, cuando quieren lapidarlo, le dicen que quieren lapidarlo "por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios" [142]. Y en otro pasaje se lee: "Por esto los Judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios" [143].

Por eso, este ambiente, que por necesidad tenía que ser conocido en el Sanhedrín, es lo que hizo que, con las expresiones con que Cristo definió su mesianismo, les hiciese ver, al punto, que se "hacía igual a Dios". De ahí acusarle de blasfemia.

d) El pasaje de san Lucas, en el que se condena a Cristo en la sesión matutina [144], lleva lógicamente a esta interpretación.

1) Se le pregunta que diga abiertamente si es él el Mesías (v. 67).

2) Cristo responde que "desde ahora el Hijo se sentará a la derecha del Poder de Dios" (v. 69).

3) Y ante esta confesión "respondieron todos: ¿Entonces eres tú el Hijo de Dios?" (v. 70a).

4) Y "él les dijo: Vosotros decís que soy yo" (v. 71b).

5) Por lo cual prorrumpen en la condena de muerte.

Esta doble formulación del interrogatorio de Cristo, según san Lucas, parece corresponder mejor al original histórico, que aparece con una fórmulación demasiado apretada y am-

---

142. Jn. 10. 33.
143. Jn. 5. 18.
144. Lc. 22, 66-71.

bigua en Mt.-Mc. En san Lucas, en la segunda parte, mejor que una ratificación del mesianismo interrogado, y a lo cual respondería de sobra con una simple afirmación, v. gr. "Tú lo has dicho" [145]. Pero al añadir: "Desde ahora el Hijo se sentará a la derecha del Poder de Dios", se ve una nueva interrogación en ellos, ante la sorpresa de haberse definido con poderes y dignidad trascendente y divina. De ahí la segunda pregunta, ante esta sorpresa: "¿Entonces eres tú el Hijo de Dios?".

e) Y, por último, la confesión de su divinidad es el motivo final y decisivo que se alega contra Jesús ante Pilatos. San Juan dice en su Evangelio [146] que, en el proceso de Jesús ante Pilatos, los Judíos (v. 7), que son preferentemente los "Príncipes de los sacerdotes y sus ministros" del versículo anterior, le dicen a Pilatos, exigiendo la condena de Cristo: "Nosotros tenemos una Ley, y según la Ley [147] debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios" [148]. ¿Qué mayor blasfemia que hacerse un hombre Dios? Expresión que tanto en el Evangelio de san Juan, como en este contexto preciso, exige se interprete de la filiación personal divina. Pues va en la primera parte del interrogatorio ante Pilatos, éste le interroga de la acusación primera que traían contra él: que se proclamaba el Rey-Mesías. Recogiendo la acusación, le pregunta Pilatos: "¿Eres tú el Rey de los Judíos?" [149]. Expresión que significa precisamente ser el Mesías-Rey [150]. Y a lo que Cristo contestó afirmativamente [151]. Pero acusación que desestimó Pilatos. La segunda acusación no es, pues, sinónima de la primera.

Por eso de todas las consideraciones hechas, la conclusión que lógicamente se desprende es, que: Cristo se proclama aquí como Mesías-Dios y que los Sanhedritas así lo comprendieron, y por eso lo condenaron a muerte como si fuera un "blasfemo". Para Caifás y el Sanhedrín era inconcebible, que un hombre, que censuraba tantas costumbres e interpretacio-

145. Mt. 26, 64.
146. Jn. 19, 4-7.
147. Lev. 24, 16.
148. Jn. 19, 7.
149. Jn. 18, 33.
150. Lc. 23, 2; Mt. 27, 17, 21.
151. Jn. 18, 37.

nes de la Ley tal como la interpretaban ellos, los "ortodoxos", y que traía una doctrina nueva en tantos puntos, pero sobre todo el proclamarse Hijo de Dios, pudiera ser el Mesías. Por eso, cuando él se ratifica en su mesianismo, pero tal como se había presentado en concreto, por lo que se definía y se situaba en una esfera divina, Caifás y el Sanhedrín prorrumpieron ante ello en la condena de "blasfemia", tomada esta en el sentido estricto: el presentarse Cristo como Mesías con poderes divinos.

4) *La condena por el Sanhedrín.*

Al oir esta proclamación que Cristo hacía de sí mismo, Caifás, teatralmente dolorido, pero realmente satisfecho por encontrar camino "legal" a la de antemano condena de Cristo, "rasga" sus vestiduras, al tiempo que proclama: "ha blasfemado".

Era frecuente en la antigüedad rasgar las vestiduras en señal de duelo o penitencia. Del reflejo de este uso está llena la Escritura [152]. Se rasgaban las vestiduras en señal de duelo por la muerte del padre, madre o el señor; también habían de hacerlo si alguien oía una blasfemia; y hasta los jueces debían hacerlo cuando los testigos referían en el juicio blasfemias proferidas por los acusados [153]. Aunque el Sumo Sacerdote, según las prescripciones de la Ley [154], no podía rasgar las vestiduras por un duelo privado, debería hacerlo, más que ninguno, ante la profanación del nombre de Dios o una blasfemia. A este propósito la casuística rabínica había llegado a prescripciones inverosímiles. No se rasgaba nunca ni la camisa ni el manto, sino sólo la túnica, y todas las túnicas que pudieran traerse [155] como sucedía en personas de calidad. Así debió suceder en Caifás, del que se describe precisando que se rasgó "sus túnicas" *[tous jitónas]* [156] o como lo hace Mt. en forma más genérica: "sus vestidos" *[ta himátia]* [157]. Según

152. II Rey. 61, 30; Joel 2, 12; etc.

153. Sanhedrín VII, 5; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I p. 1020; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 1890.

154. Lev. 10 6; 21, 10, 11.

155. JOSEFO, *Antiq.* XVII, 5, 7.

156. Mc. 14, 63.

esta casuística rabínica se debía comenzar a desgarrarla partiendo de la parte superior del cuello, haciendo un desgarrón de una palma de longitud (sobre 30 centímetros) [158]. Sin embargo, no debe tratarse del gran vestido pontifical. Este lo conservaron los Romanos como rehén en la fortaleza de Antonia, desde el año 6 al 37 (d. C.), y sólo se sacaba para las grandes funciones litúrgicas. Según Josefo se sacaba siete días antes de la fiesta [159]; en cambio, en otro pasaje dice que sólo se sacaba la víspera [160].

Al tiempo que Caifás desgarraba sus vestidos, clamaba que Cristo había blasfemado. Con ello quería justificar que ya no eran necesarios testigos, porque ahora ellos mismos, los jueces, se habían transformado en testigos. Y dirigiéndose a ellos, y reclamándoles que habían "oído su blasfemia", pide su parecer sobre el caso. Según los datos de la literatura rabínica, cuando los testigos terminaban la acusación, el presidente preguntaba a sus asesores, diciendo: "Que cada uno exponga su consejo". Y ellos respondían en los casos de condena capital: "que viva" o "que muera" [161]. Y a su propuesta "respondieron" (Mt.), "todos" (Mc.). La expresión "todos", como en otros casos, puede tener un sentido que admite excepciones. Si solamente estaban presentes los enemigos de Cristo tendría un valor total. En todo caso, la excepción de algunos, como José de Arimatea, que "no había dado su asentimiento a la resolución ni a los actos de aquéllos" [162], lo que probablemente hicieron algunos otros, sea por no haber sido convocados por saberse su simpatía hacia Cristo [163] o por haberse abstenido expontáneamente, es perfectamente compatible con estas cifras redondas tan usuales en la literatura oriental y evangélica.

La respuesta de los Sanhedritas fue que Cristo era "reo de muerte". Y por eso, "todos sentenrieron *[katékrinan* = condenaron] [164] que era reo de muerte" (Mc.).

---

157. Mt. 26, 65.

158. BUXTORFÜ, *Lexicon chaldaicum, Talmud et Rabbinicum* (1693) col. 2146; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, pp. 1007-1019; LESETRE, *Usage de déchirer ses vêtements*, en *Dict. Bib.*, II, col. 1336-1337.

159. *Antiq.* XVIII, 4, 3.

160. *Antiq.* XV, 11, 4.

161. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, p. 1020.

162. Lc. 23, 51.

163. Jn. 7, 50-51.

164. Mc. 10, 33.

Los servidores del Sanhedrín de burlan de Jesús.
[Mt. 26, 67-68; Mc. 14, 65; Lc. 22, 63-65].

Una vez que la astucia de Caifás había, humanamente, triunfado, se consideró a la víctima como sujeto de todo escarnio. Y así, sin más preámbulo, comenzó allí, y acaso para seguirse luego, un cúmulo de injurias, en las que actuaba el torpe servilismo inhumano de los criados.

La forma "entonces" de Mt., de suyo, no podía probar que inmediatamente comenzó este proceso de injurias contra Cristo, puesto que es forma usual en él, para introducir una escena; pero la lógica de los hechos sitúa su comienzo allí mismo o en gran proximidad. San Lucas parece indicar esto al decir "los que le tenían preso se burlaban de él y le golpeaban".

San Mateo narrando la escena a continuación de la condena sin más matices, podría hacer pensar que fueron los mismos sanhedritas los que intervinieron en estas injurias. Pero esa perspectiva, desdibujada y yustapuesta, no sería suficiente para probarlo. San Lucas explícitamente dice que lo injuriaron "los que le tenían preso" (v. 63). En cambio Marcos distingue expresamente dos categorías: "los criados" (v. 65c) y "algunos" (v. 65a). ¿Quiénes son estos "algunos"? ¿Son "algunos" de los criados los que le escupieron, mientras que otros criados le golpeaban? ¿O la contraposición está hecha entre los "criados" y "algunos" sanhedritas? [165]. La contraposición entre "algunos" y "los criados" es bastante acusada. Sin embargo, no es decisiva en esta estilística judía. Más, por otra parte, nada tendría de particular en aquella atmósfera de rencores, ya de atrás contenidos, se hubiesen destapado en alguno de los mismos sanhedritas, sea actuando ellos directamente sea ordenando algunas de estas intervenciones. Así, cuando san Pablo hablaba ante el Sanhedrín, en un momento de su exposición "el Pontífice Ananías mandó a los que estaban junto a él [seguramente sus servidores] que le golpearan en la boca" [166].

Las injurias que contra Cristo se cometieron entonces, son descriptas así por los Sinópticos:

---

165. PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II. p. 351, nota 2.
166. Hc. 23, 2.

a) Se "burlaron de él" (Lc.).

b) Le "abofetearon" (Mt., Mc., Lc.). Mateo-Marcos usan una expresión *[ekoláphisan]* que significa pegar con los puños cerrados.

c) Le "golpearon" *[erápisan]* (Mt.-Mc.). El término aquí usado lo mismo puede significar pegar con la mano abierta, que golpear con un bastón [167].

d) Le "escupieron en el rostro" (Mt.-Mc.). Aparte de la repugnancia física de este acto asqueroso, era considerado en la Ley como una injuria gravísima [168].

e) Le "cubrieron el rostro" y le "abofetearon" *[kolaphízein* = Mc.], y posiblemente también entonces algunos le "golpearon con bastones" *[erápisan* = Mt.; *paio* = Lc., que puede significar ambas cosas].

Y mientras con los ojos cubiertos le "abofeteaban", le preguntaban sarcásticamente, a él, como a "Mesías" (Mt.), que les "profetizase" o adivinase quién era el que le había "abofeteado" o "golpeado".

Para este juego brutal contra Cristo, los criados posiblemente se inspiraron en un juego de niños descrito así por Pollux: Uno se tapa los ojos con las manos, otro le da un golpe y le pregunta con cuál de las manos ha sido golpeado. A este juego se le llama precisamente *kallabízein* [169]. Ante las acusaciones que hicieron los falsos testigos contra Cristo, que destruiría y levantaría el Templo, y, sobre todo, ante el anuncio profético de su venida, sentado a la diestra del Poder de Dios y sobre las nubes del Cielo, probablemente sugirió esto a la soldadesca ensayar en él, por escarnio, el juego adivinatorio de los niños. Y, sobre todo, tratándose de serviles gentes judías, posiblemente intervino en ello, lo que se creía del Mesías, en aquel medio ambiente: que sin hacer uso de ojos ni oídos, podría por solo el olfato conocer lo justo e injusto [170]. Y así, al que se proclamaba Mesías, se le pedía, burlescamente, que lo mostrase con los hechos.

---

167. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 1175.

168. Num. 12, 14; Deut. 25, 9.

169. POLLUX, *Onomasticon* IX, 129; VAN UNNIK, en *Zeitschrift für N. T. Wissenschefl* (1930) p. 311.

170. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, p. 641; II, p. 439.

La triple negación de san Pedro.

[Mt. 26, 69-76; Mc. 14, 66-72; Lc. 22, 54-62; Jn. 18, 15-18, 25-27].

La narración de la triple negación de Pedro es trasmitida por los cuatro evangelistas, con una descripción minuciosa y con divergencias notables, que han creado un problema ya clásico sobre la armonización de las mismas. La catequesis primitiva, como se ve su reflejo en los evangelios, no trató de ocultar la negación de Pedro. Era ello destacar el cumplimiento de la profecía de Jesús, pero también se destacaba el arrepentimiento de Pedro.

San Mateo, como cada uno de los evangelistas, presenta un cuadro histórico en el que se destacan las diversas negaciones de Pedro. Cada uno de ellos no presenta dificultad alguna. Pero el problema surge cuando se comparan los cuatro relatos y se notan divergencias manifiestas entre ellos. Prat lo esquematiza así, y cuyo croquis general se transcribe [171].

1.ª Negación.

1. *El lugar.* — Fuera en el patio (Mt.); abajo, en el patio (Mc.); en medio del patio (Lc.).
2. *Actitud de Pedro.* — Estaba sentado (Mt.); se calentaba (Mc.-Lc.).
3. *La persona.* — Una criada (Mt., Luc.); una criada del Sumo Sacerdote (Mc.); la portera (Jn.).
4. *La cuestión.* — Tú estabas con Jesús el Galileo (Mt.); el Nazareno (Mc.); con él (Lc.); tú estabas con este hombre (Jn.).
5. *La respuesta.* — No sé lo que dices (Mt., Mc.); no le conozco, mujer (Lc.); no soy de sus discípulos (Jn.).

2.ª Negación.

1. *El tiempo.* — Poco después (Lc.); Mc. sólo dice que después de la primera negación que él transcribe, cantó un gallo; Mt. y Jn. no dicen nada.

---

171. F. PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II, pp. 355-356.

2. *La actitud de Pedro.* — Saliendo hacia el pórtico (Mt.); saliendo hacia el vestíbulo (Mc.); se calentaba (Jn.).

3. *La persona.* — "Otra" criada (Mt.); la misma criada (Mc.); "otro" hombre (Lc.).

4. *La cuestión.* — Estabas con Jesús Nazareno (Mt.); eres uno de éstos (Mc.); eres uno de ellos (Lc.); tú eres uno de sus discípulos (Jn.).

5. *La respuesta.* — Niega con juramento (Mt.); niega de nuevo (Mc.); hombre yo no soy de ellos (Lc.); yo no soy [discípulo] (Jn.).

3.ª Negación.

1. *El tiempo.* — Poco después (Mt., Mc.); al rededor de una hora, después de la segunda negación (Lc.).

2. *La actitud.* — Ninguno de los cuatro la describe, pero Pedro debe de hallarse junto al fuego.

3. *La persona.* — Los asistentes (Mt., Mc.); "otro" individuo (Lc.); un criado pariente de Malco (Jn.).

4. *La cuestión.* — Tú eres de los de él, pues tú habla te descubre (Mt.); tú eres galileo (Mc.); en verdad que éste estaba con él, porque eres Galileo (Lc.); ¿no te vi yo en el huerto con él? (Jn.).

5. *La respuesta.* — Afirma con juramento e imprecaciones que no conoce a este hombre (Mc., Mt.); hombre yo no sé lo que dices (Lc.); Pedro niega de nuevo (Jn.).

6. *Conclusión.* — En seguida cantó el gallo (Mt., Jn.); en seguida cantó el gallo por segunda vez (Mc.); en seguida, mientras estaba él aún hablando, cantó el gallo (Lc.).

De lo expuesto se ve que las principales divergencias son las siguientes:

En la primera negación, Mt.-Mc. y Lc. dicen que quien provoca la negación de Pedro es una "criada", y que la provoca cuando Pedro estaba en el patio, en medio de los servidores, calentándose, mientras que, en Jn., es la "portera" la

que le provoca la negación, y parece que el lugar no es el patio, sino al entrar Pedro en casa del Pontífice.

En la segunda negación, es provocaba en Mt. por "otra" criada, mientras que en Mc. es la *misma* criada; en Lc., es "otro" individuo, y en Jn. son varias personas las que "le dijeron" y provocaron su segunda negación. Además en Mt. es cuando Pedro "salía al pórtico", mientras que, en Jn., Pedro hace la segunda negación "mientras se estaba calentando".

La tercera negación se hace con relación a la anterior "poco después" (Mt., Mc.) mientras que en Lc., pasó "como una hora". En los tres Sinópticos lo increpan varios: "le dijeron"; en Jn. sólo le increpa un hombre que era pariente de Malco. La acusación que le hacen en los Sinópticos es ser Galileo, en Jn. es sólo que este individuo que le increpa dice haberlo visto con Jesús en el huerto.

Por eso, de computarse todas estas increpaciones y negaciones de Pedro, salen no tres, sino hasta *ocho* negaciones de Pedro: 2 distintas en la primera parte; 4 en la segunda y 2 en la tercera. ¿Cómo solucionar esta clara divergencia? [172].

Manifiestamente los evangelistas quieren, con esta negación, destacar el cumplimiento de la profecía de Cristo sobre la *triple negación* de Pedro, recogida expresamente por los cuatro evangelistas [173]. De ahí el cuidado de destacar cómo Pedro *niega tres veces*, lo mismo que destacar, como control de tiempo, el canto del gallo. Cristo anunció a Pedro que "antes que el gallo cante la segunda vez (Mc.) *me negarás tres veces*" (Mt. Luc. Jn.). Y esto es lo que los evangelistas quieren destacar bien. Pero lo que no dijo Cristo es que Pedro no le negase más veces. El contraste oriental está bien acusado entre el canto del gallo, sobre todo por segunda vez, como dice explícitamente Mc., y lo que parece va implícito en el hecho de decirse sólo el canto del gallo, ya que éste es el que suele oírse hacia las tres de la madrugada, mientras que el primero suele oírse hacia la media noche, y el hecho que para entonces ya Pedro le habrá negado tres veces.

---

172. C. Masson, *Le rèniement de Pierre. Quelques aspects de la formation d'une tradition*, en *Rev. Hist. Phil. Relig.* (1957) pp. 24-35.

173. Mt. 26. 34; Mc. 14, 30; Lc. 22, 34; Jn. 13, 38.

174. Página 154.

Por eso, la solución no está precisamente en armonizar estas divergencias, algunas irreductibles, cuanto en ver cómo los evangelistas tomaron diversas negaciones de Pedro, hechas en situaciones distintas, para encuadrarlas en el esquema del cumplimiento tripartito de la profecía.

Es esta la solución que ya proponía Bengel, en 1742 en su "Gnomon Novi Testamenti" [174], y que ya antes había preludiado el mismo san Agustín [175], y santo Tomás, cuando dice comentando estas negaciones de san Pedro referidas en el Evangelio de san Juan: "Muchas cosas acerca de estas palabras fueron dichas por los circunstantes, de las cuales un evangelista relata unas y otro, otras, puesto que no era la intención principal de ellos esto, sino conmemorar las palabras de Pedro, y mostrar la verdad de lo que el Señor dijo a Pedro" [176]. Teniendo en cuenta esta solución, se pueden ordenar, aproximadamente, los hechos de los diversos relatos de la negación de Pedro, de la siguiente manera:

1) Hecho Cristo prisionero en Gethsemaní, los discípulos incluso Pedro, le abandonaron. Pronto Pedro se recuperó algún tanto y lo "seguía de lejos" (Lc.). Pedro, siguiendo a Cristo, llegó hasta la misma casa de Caifás, pero, en un primer momento, no se atrevió a entrar, sino que "se quedó fuera a la puerta" *[thyra]*. Esta "puerta" a diferencia de otra que se cita *[pylón]*, no era la puerta de la calle, sino la puerta que estaba en el vestíbulo ante patio *[proaylion]*, que es a donde se dirige Pedro después de la primera negción [177], pero sin haber salido de la casa [178]. Esta "puerta" *[thyra]* es la que estaba guardada por la "portera" *[te thyroró]*. En la antigüedad, tanto en Judea como en otras partes, este oficio no era raramente encomendado a las mujeres [179]. Uno de los discípulos, al prender a Cristo en Gethsemaní seguían a Jesús, "de lejos", Pedro y "otro discípulo" [180], que se supone ser san Juan, que era conocido del Pontífice, y, por tanto, de los criados del Pontífice, y había "entrado allí con Jesús" [181]. Esto

175. ML 34, 1170-1171.
176. S. Thom., *In evang. Ioann. comm.*, cap. XVIII, lect. 4.
177. Mc. v. 68b.
178. Mc. v. 69, 70a.
179. Josefo, *Antiq.* VII, 2; 1; Hc. 12, 13.
180. Lc. 22, 54b.
181. Jn. 18, 15.

le permitió rogar a la portera que le permitiese la entrada a Pedro. Y Pedro pasó "para ver en qué terminaba todo aquello" (Mt.). Pero al pasar el umbral, por algún detalle que no se sabe, la portera le dijo a Pedro: "¿No eres tú también de los discípulos de este hombre?" El respondió: "No soy" [182].

2) Pedro pasó al "patio" *[aulé]* descubierto. Estaba en la planta baja [183]. Y Mt. dice que Pedro, sentado al fuego entre estas gentes, estaba "afuera", es decir, en el patio descubierto *[éxo en the aulé]*. Allí los criados y ministros "habían hecho fuego, pues hacía frío, y estaban calentándose" [184]. Con ellos también se estaba "calentando" Pedro.

Acercándose una "criada" *[paidíske]* y "mirándole fijamente" (Mc., Lc.), le dijo: "También tú estabas con Jesús el Nazareno". Pero Pedro negó delante de todos" (Mt.) diciendo que no sabía ni comprendía a qué se refería [185].

San Juan pone esta misma acusación en boca de "varios": "Le dijeron: ¿No eres tú también de sus discípulos? Y él lo negó diciendo: "No soy" [186].

Y hecho esto, Pedro "salió fuera al atrio" *[eis tó proaylion]* (Marcos). Pero cuando Pedro "salía a la puerta" *[pylón]* (Mt.), y la expresión de Mt. debe de corresponder a la de Mc., debió de dirigirse a la puerta del vestíbulo (atrio) en el que estaba la "portera" de entrada, ya que esta expresión *[pylón]* puede significar lo mismo la puerta que el edificio en el que está la puerta [187].

Y entonces "cantó el gallo" (Mc.). Debió de ser sobre la media noche, a juzgar cuando suele oírse allí el primer canto del gallo.

3) Pero cuando Pedro se dirigía al vestíbulo o atrio, le vió "otra" *[álle]* criada del Sumo Sacerdote [188], diciendo a los presentes que Pedro "estaba con Jesús el Nazareno"; y Pedro "lo negaba con juramento" (Mt.).

Otra "criada" distinta de ésta, y que ha de identificarse

---

182. Jn. 18, 17.
183. Mc. 14, 66.
184. Jn. 18, 18.
185. W. J. P. Boyd, *Peter's Denials*, en *Expository Times* (1956) p. 341.
186. Jn. 18. 18.
187. Zorell, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 1166-1167.
188. Mt. v. 66.

con la primera del relato de Mc., comenzó "otra vez" a decir a los presentes que "éste es de ellos". Y Pedro "negaba de nuevo" (Mc.).

"Poco tiempo después", de la negación de la "criada", que relatan los tres Sinópticos, un hombre *[héteros]*, lo vio y lo acusó diciendo, "Tú eres de ellos". Y Pedro lo negó, diciendo: "Hombre, no lo soy" (Lc.) [189].

4) En la tercera negación de Pedro coinciden los tres Sinópticos en el motivo. No se localiza la escena. Pero fue "poco después" de la segunda negación que relatan Mt.-Mc. Pedro se encuentra entre gentes. Debe de estar en el patio descubierto, calentándose. Los "presentes" le dijeron "nuevamente" a Pedro: "verdaderamente eres de ellos, pues tu habla te descubre" (Mt.), "porque eres galileo" (Mc.).

En efecto, los galileos tenían una pronunciación defectuosa. La expresión de Mt. *[lalía]* lo mismo puede significar la pronunciación, como el dialecto [190]. Son conocidos numerosos ejemplos. Es clásico el siguiente: Un galileo preguntaba dónde podría encontrar un *amar*, y un judío le respondió: "Estúpido galileo, ¿qué buscas tú un *asno [hamor]*, o *vino [hemér]*, o *lana [amar]* o un *cordero [immar]*?" [191].

Pedro, ante esta increpación, "comenzó a maldecir y a jurar" que no conocía "a ese hombre".

San Lucas recoge la acusación que le hace a Pedro un "hombre", de ser discípulo de Cristo, "porque es galileo". San Lucas sitúa esta escena "como una hora" después de la segunda negación que registra. Pero esta "como una hora" puede corresponder muy bien a la tercera negación de Mt.-Mc., que tse realizó "poco después" de la segunda negación que ellos recogían. Pues los tres Sinópticos ponen que, al terminar la tercera negación, que ellos recogen, "enseguida" (Mt.-Mc.) y "mientras él [Pedro] hablaba" (Lc.), cantó el gallo.

San Juan pone también, muy poco antes del canto del gallo, otra negación de Pedro, provocada por haberle conocido un pariente del soldado Malco, a quien Pedro cortó, en el huerto, una oreja, y que, por haber estado él también en el prendi-

---

189. J. B. Tyson, *The Lukan Version of the Trial of Jesus* (Lc. 22, 54-23, 25), en *Nov. Test.* (1959) pp. 249-258.

190. Sobre las características del dialecto galileo, cf. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramaisch* (2 edic.).

miento de Cristo, reconoció a Pedro. Pero Padre "negó otra vez". Y "en seguida cantó el gallo".

5) Mt.-Mc. vinculan el arrepentimiento de Pedro a sus negaciones, cuando oye el canto del gallo. Entonces se recuerda de la profecía de Cristo. Y saliendo de aquel palacio de iniquidad, llora sus negaciones.

San Lucas es el único que trae una escena "maravillosamente bella" [192]. Después de narrar la última negación de Pedro, dentro de su propio esquema evangélico, dice: "Y mientras él hablaba, cantó el gallo. Y volviéndose el Señor miró a Pedro. Pedro entonces se acordó de la palabra del Señor, como le había dicho: 'Antes que cante hoy el gallo, me negarás tres veves'. Salió fuera y lloró amargamente".

"Puede ser que ni Mt. ni Mc. no hayan hablado de esto porque Jesús había sido conducido para comparecer en una sala, y que por eso les hubiese sido preciso explicar cómo él desde allí, podía ver a Pedro, o que, en el intervalo de las negaciones, él había descendido. Pero Lucas no habiendo narrado esta comparación, sus lectores podían imaginar que el Salvador estaba allí próximo, bajo la guarda de los soldados, pero que él no miró a Pedro más que cuando el gallo hubo cantado. Es esta mirada la que conmueve al Apóstol" [193].

Como Mt. y Mc. no relatan esta "mirada" de Cristo a Pedro vinculan, literariamente, el arrepentimiento de Pedro al profetizado canto del gallo. Lo cual no excluye la "mirada" de Cristo. Mt. y Mc. unen, en realidad, el dolor de Pedro, no al canto del gallo, sino a que, con motivo de éste, Pedro "se acordó" de la profecía que Cristo le había hecho de sus negaciones.

La tercera negación de Pedro, que san Lucas relata, debió coincidir con el momento en que un pelotón de soldados bajaban a Cristo del piso superior, abajo, al patio, donde se calentaban y donde Pedro negó. Aún estaba Pedro "hablando", negando, cuando se ayó el canto del gallo, "por segunda vez" (Marcos). Posiblemente fuese sobre las tres de la madrugada. Precisamente Mc. cita el "canto del gallo" *[alectorophonía]* como el término de la vigilia de la noche, correspon-

---

191. STRACK-BELLERBECK, *Kommentar*... I, pp. 156-159.
192. LAGRANGE. *Evang. s. St. Luc.* (1927) p. 570.
193. *Lagrange,* o. c., p. 570, v. 61.

diente a las tres de la madrugada [194]. Lagrange observa a este propósito: "En Jerusalén a fines de marzo o a principios de abril, se oye el canto del gallo muy pronto, pero sobre todo hacia las tres y las cinco de la madrugada" [195]. Si esto puede situar, cronológicamente, por aproximación el momento en que bajan a Cristo ultrajado, del proceso ante el Sanhedrín, hacer ver también lo que debió ser la duración de aquél. Y cuando Cristo pasaba por el patio, conducido por un pelotón a un departamento o calabozo en donde debía estar en prisión hasta la condnea de la mañana. Y cuando, Pedro aún negaba, se oyó por segunda vez el canto del gallo, que le recordó la profecía, al tiempo que los ojos de Cristo se posaron sobre él. Y "volviéndose" hacia él, "miró a Pedro" con una mirada penetrante *[enéflepsen]* de misericordia. Y el Pedro que negaba, cobró aliento para liberarse de aquel lugar, y "saliendo fuera" del palacio, "lloró amargamente" (Mt., Lc.). O como aún dice casi con más vigor Mc., al formularlo en una forma impersonal de imperfecto: "Y... lloraba" *[éklaien]* [196].

La caída de Pedro aparece con un "crescendo". El deseo de "ver el fin" (Mt.) de aquello, lo que era más que curiosidad, amor, lo llevó a la casa del Pontífice. Y allí el temor y el aturdimiento, y los acosos que le hicieron, hasta hacerle temer, seguramente, en una delación, hicieron que Pedro primero "negase" a Cristo, de no conocerle o de no ser su discípulo, y luego, vino la negación con juramento, y, por último, maldecía y juraba que no lo conocía. Seguramente usando la fórmula clásica de que viniesen sobre él toda clase de males si no decía verdad: "Que Dios me haga así y así me añada" [197].

El pecado de Pedro no fue una falta de fe en Cristo. Interiormente Pedro creía en Cristo. La oración de Cristo por Pedro era la garantía de su fe: "Yo he rogado por ti para que no desfallezcas en tu fe" [198]. Fue una negación aparente, pero siendo internamente fiel. Por aturdimiento, temor y cobardía,

---

194. Mc. 13, 35.

195. LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc.* (1929) p. 385.

196. H. HOLZMEISTER, *Petrus Dominum ter negat*, en *Verb. Dom.* (1936), pp. 107-112; C. MASSON, *Le résciement de Pierre. Quelques aspects de la formation d'une tradition*, en *Rev. Hist. Phil. Relig.* (1957) 24-35.

197. I Sam. 20, 13; II Sam. 3, 9; etc.

198. Lc. 22, 32.

Pedro, "no sólo negó a Cristo, sino que también negó que él era cristiano", como dice santo Tomás [199]. Pero aquel mismo día, Pedro "lloró amargamente" *[éklaysen pikrós]* (Mt,. Lc.) sus negaciones.

Pero la formulación en que lo hace Mc. *[epibalón éklaien]* es de sentido muy discutido: Se han propuesto las siguientes traducciones:

a) Habiéndose cubierto la cabeza (por la vergüenza y el dolor); b) habiendo reflexionado; c) habiendo tomado la palabra (para arrepentirse mejor); d) salirse fuera para llorar la culpa [200]. En el fondo, todos ellos reflejan el tremendo dolor de Pedro por sus caídas.

La situación del palacio de Caifás es sumamente discutida, y no puede darse nada como seguro. La cita el "Peregrino de Burdeos", en 333. Se supone que fuese el lugar donde hoy está la capilla del Salvador de los Armenios, al norte del actual Cenáculo, o la Iglesia de in Gallicantu, en la ladera del monte Sión [201].

b) El proceso "matutino" ante el Sanhedrin. [Lc. 22, 66-71; Mt. 27, 1; Mc. 15, 1].

Mt.-Mc. después que han descrito minuciosamente el proceso "nocturno" del Sanhedrín contra Jesucristo, ahora, antes de relatar su entrega a Pilatos, narran que celebran otro consejo por la "mañana". En cambio, san Lucas, omitiendo el consejo de la noche, aunque lo supone, pues dice, después que aprisionaron a Jesucristo en Gethsemaní, que "le llevaron e introdujeron en casa del Sumo Sacerdote" [202], sólo presenta el proceso del Sanhedrín contra Jesucristo por la "mañana", pero descrito fundamentalmente, con los mismos elementos que el proceso "nocturno" que describen Mt.-Mc. Luego se

---

199. S. Thom., *In evang. Mathh. Comm.*, cap. XXVI.

200. Lagrange, *Evang. s. St. Marc.* (1929) p. 409; cf. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 481-482.

201. Power, *St. Peter in Gallicantu*, en *Biblica* (1931) pp. 441-446; y en *Dict. Bib. Suppl.* II, 691-756; en contra de esta situación, Abel, *Jerusalén* II. pp. 482-515; Vincet- en *Rev. Bib.* (1930) pp. 226-256.

202. Lc. 22. 54.

verá el problema de esta semejanza de los procesos "nocturno" y "matutino".

Jesucristo, después del proceso de la "noche" quedó primero en algún calabozo o dependencia del Sumo Sacerdote, esperando la mañana. Llegada ésta, "muy de mañana", como dice Mc., "todos los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo" (Mt.), pero que Mc. aún relatará más los componentes del mismo para hacer ver bien la responsabilidad de aquella sentencia: "Celebraron consejo los príncipes con los ancianos, los escribas y todo el Sanhedrín" [203]. San Lucas va a especificar igualmente las tres clases integrantes de esta reunión.

Por tanto, "todo el Sanhedrín", aunque como antes se indicó, cabiendo en esta cifra redonda excepciones, después de haber tenido un consejo en la "noche", buscando en él cómo hacer morir a Cristo, ahora, por la "mañana", vuelven a tener otra reunión, "para darle muerte" (Mt.), lo que, implícitamente, está incluído en el pasaje correspondiente de Mc. Pero si ya en la noche le habían proclamado "reo de muerte", ¿por qué ahora, se reúnen nuevamente, "para darle muerte", como dice Mt.? San Lucas, después de relatar que el Sanhedrín "se reunió en consejo", añade luego que a Cristo "lo llevaron a su consejo". Algún autor [204] contraponiendo el que se había reunido "el consejo de ancianos del pueblo" con el que le "llevaron al consejo de ellos", concluirá que éste "consejo" *[synédrion autón]* no era a su presencia, sino al local propio y oficial para los juicios. Sin embargo, esta conclusión es excesiva. Filológicamente la frase puede significar tanto la reunión de los miembros del Sanhedrín como "cuerpo" —y es su sentido ordinario—, cuanto al local de su reunión [205]. La segunda frase no pasa de ser un sinónimo de llevarle a la presencia de ellos, reunidos corporativamente, pero sin que se acuse el lugar oficial para los juicios. La forma "Sanhedrín *de ellos*" puede exigir, precisamente, el sentido no local.

Pero si por la "noche" hubo una sesión del Sanhedrín ¿por qué ahora hay otra sesión en la "mañana" para "hacer morir

---

203. Comparar con Mc. 14, 53.

204. HOLZMAN, *Die Sinoptiker* (1901) h. l.

205. Hc. 4, 15; cf. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 1268-1269.

a Jesús"? Para explicar esto, se han propuesto diversas teorías:

1) Según la Mishna, "en los casos que no son de pena de muerte, el proceso ha de hacerse de día, pero la sentencia puede darse incluso entrada la noche. Pero en los casos de pena de muerte, el proceso se hace durante el día, y la sentencia ha de pronunciarse también *durante el día*"... pero *"al día siguiente"* [206].

Además, en un proceso regular, la sentencia "oficial" había de darse estando reunido el Sanhedrín en su tribunal oficial. Esta sala oficial del consejo del Sanhedrín, según la Mishna, estaba situada dentro del átrio de Israel, del Templo, en la parte sur [207]. Se la llama la "Lishkath ha-gazith" [208], y se la suele traducir por la "sala de la piedra cuadrada", o tallada. Pero Schürer ha demostrado que esta traducción es inexacta, ya que sería para Jerusalén una designación probablemente imprecisa. Por esto, traduce "gazith" por su correspondiente griega "Xystos" y significaría "sala de Xystos", frase elíptica que significaría la "Sala que está en frente Xystos", la célebre plaza de Jerusalén [209]. Según las indicaciones de Josefo, este edificio debe ser independiente, y se debía encontrar aproximadamente por la parte en que el muro más viejo de Jerusalén se dirigía desde el Xystos, en la ciudad alta, en dirección a la columnata occidental del Templo. O sea en una de las dos cuestas, o en el fondo del Tiropeón [210].

Según la Gemara babilonesa, el Sanhedrín 40 años antes de la destrucción del Templo, habría llevado su sede a un lugar que llama "hanuth", y que se desconoce [211]. Pero probablemente la noticia es inexacta [212]. Los Hechos de los Apóstoles parecen indicar que en los días de Cristo y época próxima, la sede del Sanhedrín no estaba en el Templo, ya que en sus sesiones tomaban parte personas no judías, a quienes les estaba

---

206. Sanhedrín IV, 1; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 1876.

207. Middoth V, 3.

208. Middoth V, 3; Pea II, 6; Ediyoth VII, 4.

209. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*... II, pp. 263-265; FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, ver. it. (1932) II, pp. 25-26.

210. JOSEFO, *Bell. jud.* V, 4, 2; VI, 6, 3; cf. II 16 3; O. HOLTZMANN, *Leben Jesu* (1901) p. 371; Blinzler o. c., p. 148.

211. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 622.

212. *Felten*, o. c., p. 27, nota 62.

prohibida la entrada en el atrio de Israel, tales como el tribuno militar de Jerusalén [213].

Estos detalles, de darse la sentencia oficial de "día" y de darse en su sede "oficial", explicarían el por qué de esta sesión "matutina" del Sanhedrín, que recogen los tres Sinópticos. Ya que según el Mishna, en los procesos criminales, para darse la sentencia, los jueces habían de venir "al día siguiente a buena hora al juzgado" [214]. Es verdad que de seguirse el procedimiento jurídico de la Mishna, dado que se trataba de un proceso criminal, el proceso debía hacerse un día y darse la sentencia en el día siguiente también por el día [215]. Pero computándose el día judío de puesta a puesta del sol, el proceso de la noche y el de la mañana caían dentro del mismo día. Pero tampoco es seguro que todos estos requisitos jurídicos estuviesen en vigor en la época de Cristo, ya que parecen que son una elaboración ideal posterior. En todo caso, dada la gravedad del proceso, fácilmente se justificaría omitir algunos requisitos en orden a lograr la tan ansiada condena de Cristo, en bien de su patria [216].

2) Sólo habría un proceso y éste sería el que relata Lc. en la sesión "matutina": al amanecer. Para ellos el relato Mt.-Mc. es un desplazamiento por anticipación, por estar vinculado a las negaciones de Pedro, que fueron en la noche [217].

Pero esto es gratuíto, porque todos los evangelistas ponen el primer proceso de Cristo en la noche; no sólo Mt.-Mc., sino también Lc. (22, 54-65) y Jn. (18, 12-27). Esta insistencia de fijar los cuatro evangelistas las negaciones nocturnas de Pedro como parte del proceso de Cristo es demasiado fuerte para pensarse en un simple "desplazamiento" por anticipación, sin base procesal real verdadera y distinta de la matutina.

3) Esta doble sesión no sería una indicación cronológica, sino una simple *repetición literaria.* La sesión fue por la "mañana" y este interrogatorio de Mc.-Mt. es el mismo de Juan (18, 13, 19-24). Así Lc. es el que sitúa bien la escena. Marcos-

---

213. Hc. 22, 22; 30; 23, 10.
214. Sanhedrín V, 1.
215. Sanhedrín IV, 1.
216. Jn. 11, 50.
217. K. KASTNER, *Jesus vor dem Hohen Rat* (1930) p. 110; B. KLOVEKARN, *Jesus vor der jüdischen Behörde,* en *Bibl. Zeitsch.* (1911) pp. 266-276.

Mateo no hacen otra cosa que hacer, con una repetición literaria, una simple alusión a los lectores para que continúen el hilo de la narración [218].

Pero contra esto está, la narración de los cuatro evangelistas que sitúan al menos, parte del proceso en la noche. Ni se explica, que por sólo haberse narrado después del proceso "nocturno", de Mt.-Mc., las negaciones de Pedro, Mt.-Mc. tengan que recomenzar con una "repetición literaria" a decir que, cuando "amaneció", el Sanhedrín celebró consejo para condenar a Cristo a muerte (Mt.) y llevarlo al procurador romano (Mc.). Esta posición, como simple repetición literaria alusiva es, en este pasaje, literariamente increíble.

4) Para otros autores, no hay más que una sesión real, sin intervalo. Comienza en la "noche" y es la misma que da su veredicto al "amanecer". Así lo que narran Mt.-Mc. de la segunda sesión, no sería otra cosa que el fin de la misma, en la que se tomaron los acuerdos oficiales u oficiosos de la condena de Cristo, y se lo lleva para su ejecución a Pilatos [219].

"El Evangelista no cuenta el proceso todo seguido porque considera conveniente intercalar la historia simultánea de las negaciones de san Pedro [220]. Al reanudar la historia principal interrumpida debía, naturalmente, presentar de nuevo a los que intervenían en el asunto, a los diversos grupos de personas que componían el Sanhedrín, principalmente porque deseaba resaltar lo más posible la responsabilidad del Sanhedrín, deseo que le hace añadir el pleonasmo: "y todo el Sanhedrín". Esta podía ser la interpretación más sencilla y esclarecedora de este discutidísimo pasaje" [221].

Esta teoría resuelve algo. Pero queda sin explicar por qué

---

218. VAN HILLE, *De ultima Jesu vitae nocte*, etc., en *Mnemosyne* III, (1942) pp. 241-250; BENOIT, *Jésus devant le Sanhedrín*, en *Angelicum* (1943) pp. 156-160; CANTINAT, *Jésus devant le Sanhedrín*, en *Nouv. Rev. Theol.* (1953) p. 303 n.; K. BUCHHEIM, *Das messianische Reich* (1948) p. 288 ss.; TAYLOR, *The life and Minystry of Jesus* (1954) p. 198.

219. J. SICKENBERGER, *Leben Jesu* (1932) p. 250; J. SCHMID, *Das Evang. nach Markus* (1954) p. 288 ss.; cf. A. BRULL, *Die Ergreifug und Überlieferung Jesu an Pilatus*, en *Theol. Quartalschr.* (1901) p. 398 ss.; J. BELSER, *Geschichte des Leidens...* (1913) pp. 323-327; W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christ* (1957) pp. 330 y 335.

220. Mc. 14, 66-72.

221. *Blinzler*, o. c.. pp. 187-188.

Mt.-Mc. vuelven a precisar una reunión "matutina", describiendo, insistentemente, los componentes que intervienen en la misma. Es verdad que narrándose ampliamente la sesión "nocturna" no había por qué repetirla en todos sus detalles. Lo mismo que cabe, por sus procedimientos literarios, que se describa una sola vez la doble sesión, con los caracteres de ambas. Se va a lo fundamental del asunto. Pero lo que no se explica es que, en un espacio mínimo narrativo se afirmen dos sesiones del Sanhedrín, una "nocturna" y otra "matutina" si esto no fuese una realidad.

5) Parece explicarse mejor este tema, teniendo en cuenta que la primera sesión fue casi una reunión sanhedrita, pero parcial y preparatoria, y que la sesión de la "mañana" al amanecer, requería ser convocada para plantear ante todo el Sanhedrín el proceso de Jesús. Ni había inconveniente en admitir una sesión única, si se entiende por tal una continuidad en vigilia de los primeros miembros —reunión sanhedrítica previa— hasta que, convocados todos los miembros del mismo, se reuniesen con los anteriores, y en el "amanecer", todos juntos, o revisaron brevemente el proceso nocturno y las declaraciones de Cristo, o los esquemas y exploraciones tenidas en la noche fueron el protocolo de proceso que se iba a plantear oficialmente en el jurídico amanecer.

Por otra parte, podía prescindirse de ciertas formas jurídicas, por lo que se dirá más adelante, al hablar de los poderes del Sanhedrín, y de "Ius gladii", tales como el tener la sesión en la sede oficial. Lo cual parece sugerirlo el pasaje de san Juan, al decir que "llevaron a Jesús de [casa] de Caifás al Pretorio" [222].

Las dificultades y problemas principales a este propósito, son los siguientes:

¿Cómo, supuesta la sesión de la "noche", convocar a "todos" los sanhedritas en casa del Pontífice, cuando la hora de la prisión de Cristo en el huerto debió de ser ya en una hora muy tardía, y algún tanto por sorpresa, para suponer ya que los sanhedritas, le aguardaban, para el proceso, en casa de Caifás?

Pero, sobre todo, lo que más extraña es la casi identidad literaria en el relato de ambas sesiones.

---

222. Jn. 18, 28.

La solución que se presenta más viable parece ser ésta:

1) Las dos sesiones son históricas y distintas. No solamente las ponen explícitamente Mt.-Mc., sino que Lc., explicitando la "matutina", supone la "nocturna" de los otros dos Sinópticos [223].

2) Ambas redacciones reflejan literariamente un mismo contenido.

3) Hay en ellas, en su formulación literaria, un desplazamiento.

4) El relato de Lc. está situado en una perspectiva jurídica más verosímil: interrogatorio con la condena. Lucas, como historiador, la situó probablemente en su verdadera proyección histórica, tanto en el momento como en el desarrollo del diálogo.

5) El "proceso" *nocturno* que relatan Mt.-Mc. no habría sido en realidad, el proceso "oficial", sino una reunión previa de urgencia y "oficiosa" de un grupo más o menos numeroso de sanhedritas, especialmente interesados o comprometidos contra Cristo, y reunidos en casa de Caifás, para explorar los motivos que, jurídicamente, se alegarían en el proceso "oficial" en la mañana siguiente, cuando estuviesen todos convocados.

6) Mt.-Mc., acaso por ignorar su fuente el detalle de aquel "proceso" preparatorio, relatan, por un procedimiento literario evangélico conocido, el esquema de la condena de Jesús, tenido en la sesión de la "mañana", en la sesión "nocturna". Por eso, una vez, adelantadamente relatadas, les basta aludir, para el proceso histórico, a la sesión "oficialmente" condenatoria de Cristo, en la sesión de la "mañana", como justificación del traspaso de su condena al tribunal del Procurador romano Pilatos, único que podía autorizar la ejecución de la condena de muerte.

7) El adelantamiento del proceso "matutino "de Cristo, llevaba aneja la descripción del mismo con las líneas de Lc., que eran las históricas. Pero su adelantar el proceso era debido a que se sontetiza, en esta sesión, la condena oficial, de la cual la "nocturna" no era más que la preparación de la "matutina" y, en realidad, tan condenatoria como esta última.

---

223. Lc. 22, 54. 61.

De ahí, que por esta identidad de condenas se formula, literariamente, la "nocturna" con las líneas de la "matutina".

El Sanhedrín y el poder del "Ius gladii".

Varios auotres han negado la necesidad que el Sanhedrín tuviese que recurrir a la autoridad romana para la sentencia de muerte [224].

Sin embargo, de los dos argumentos alegados, uno nada prueba [225], y otro prueba en contra [226].

La existencia de esta necesidad de recurrir a la autoridad romana, y que explícitamente reconocen los Judíos en el evangelio de san Juan, al decir a Pilatos: "A nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie" [227], es un hecho, históricamente, probado, como se ve por lo siguiente:

1) Por la expresión de san Juan, lo mismo que el hecho de pedir a Pilatos la condena de muerte, como lo refieren los cuatro evangelistas y los Hechos de los Apóstoles [228].

2) Josefo escribe: "Cuando la región de Arquelao fue hecha provincia (romana) es enviado cierto procurador, Coponio... [el primer procurador romano de Judea], que recibió de César la potestad de vida y muerte" [229]. Y Coponio fue procurador de Judea del 6 al 9 después de Cristo. Si Coponio recibió tal "potestad de vida y muerte" de César para su ejercicio, es señal de que no estaba antes vinculada al Procurador para las causas criminales de los judíos. Y si a él se la da, es que se la retira a los otros. Ya que una colisión de derechos en esta materia entre los poderes hostiles sería inconcevible.

3) A esto mismo conduce una de las objeciones que quieren traerse contra esto. Anás, el joven, era Sumo Sacerdote. Y al quedar vacante el puesto de Procurador por muerte de

---

224. I. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain...* (1914) II, pp. 132-142; LIETZMANN, *Der Prozess Jesu,* en *Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wissensesch. Phil.-hist. Klasse* XIV (1931) pp. 313-322; para bibliografía, cf. VOSTE, *De passione et morte Jesu Christi* (1937) pp. 131-134.

225. Hc. 7, 57 ss.

226. JOSEFO, *Antiq.* XX, 9. 1.

227. Jn. 18, 31.

228. Hc. 2, 23; 4, 27.

229. JOSEFO, *Bell. jud.* II, 8, 1.

Festo (62 d. C.) convocó al Sanhedrín y le forzó a decretar la muerte de Santiago, el Menor. Pero se enviaron, clandestinamente, gentes al encuentro del nuevo procurador Albino, al que le manifestaron lo que Anás había hecho. Por lo que envió "cartas a Anás, llenas de furor", destituyéndole nada más llegar, el mismo año 62; por lo que sólo pontificó tres meses. Otras embajadas de protestas, las enviaron al Rey Agripa, para que "advirtiese por escrito (a Anás) que no hiciese en adelante nada semejante" [230]. Pero si el Sanhedrín tenía en el año 62 la potestad de decretar y ejecutar la pena de muerte, ¿por qué se le va a prohibir el *pronunciar,* legalmente, tal sentencia? Hay en ello un matiz difícil de determinar. Por lo demás se observará con Lagrange [231], que no se trata casi más que de un matiz sin gran portada práctica: "En el fondo, la necesidad de la ratificación excluía el derecho de dar una sentencia definitiva, porque el gobernador no era una máquina de firmar, dando un simple visto-bueno a la vista de la sentencia legal". Es evidente que él no ejerció este derecho sin ser puesto al corriente por él mismo de la cuestión de la culpabilidad" (Mommsem). De suerte, que, en realidad, el derecho o el pretendido derecho de dar una condena quedaba de antemano ineficaz".

"Es por lo que es permitido ver en la reunión del Sanhedrín una reunión deliberativa, que no tenía que observar todas las formalidades, legales, y ni en su sentencia final una verdadera decisión, pues no tenía por sí misma valor de condena formal. En este caso pierden toda su portada todas las "irregularidades jurídicas" que se tiene por costumbre levantar en esta cuestión, tanto para abrumar la conciencia de los judíos, cuando para concluir el carácter fantástico y no histórico de los relatos evangélicos" [232].

Ante la jurisprudencia judía, ¿fue "legal" el proceso de Jesús?

Son varios los autores, que por motivos diversos, quieren hacer ver que la condena de Cristo, más que ilegal, ante un proceso regular de la jurisprudencia judía, se ha de enfocar

230. JOSEFO, *Antiq.* XX, 9, 1.
231. *Evang. s. St. Jean* (1929) h. l.
232. BENOIT, *Jésus devant le Sanhedrin,* en *Angelicum* (1943) p. 163.

y valorar, o no como un juicio verdadero y cuya responsabilidad no cae por lo tanto sobre el pueblo ni sus jerarquías responsables, sino sólo sobre una *facción* del Sanhedrín, o incluso la responsabilidad de la condena se la atribuyen, a la autoridad romana, a Pilatos. Se las puede clasificar en 5 posiciones: Los judíos tuvieron la responsabilidad de la muerte de Cristo exclusivamente; preponderantemente; en igual medida que los romanos; no esencialmente, o no tuvieron ninguna parte en la condena. Son tantos los matices de las posiciones, y tan abundante la bibliografía sobre cada una de estas posiciones, que es preferible remitir a un estudio monográfico de las mismas [233]. He aquí algunos modelos de estas posiciones.

Montefiore, en su comentario a los *Sinópticos,* tanto en su primera edición (1909) como en su segunda (1927), dice así: "La balanza de posibilidades inclinaría fuertemente en el sentido que los Evangelios están en lo cierto al registrar que Jesús fue condenado a muerte por los Romanos, a instancia y por instigación de las autoridades judías, y sobre todo, del sacerdocio reinante. Es muy dudoso que se celebrase una sesión plena del Sanhedrín, como lo es igualmente la intervención que en él tuvieron los Escribas y Fariseos; pero que el Sacerdocio Saduceo concibiera la iniciativa del arresto y del proceso, y que el resultado de él fuera obtener de Pilatos la condena, no puede dudarse razonablemente [234].

Juster, en su obra *Les Juifs dans l'Empire romain,* niega toda responsabilidad a la nación. Para esto se esfuerza en desautorizar el valor histórico de los Evangelios. Estableciendo que, si el proceso contra Cristo competía al Sanhedrín, debió terminar por la pena de muerte aplicada por el Sanhedrín, y que, según su código, debió ser la lapidación. Como la condena de Cristo la hizo la autoridad romana, y le aplicó la crucifixión, quiere concluir que el motivo de la muerte de Cristo la tiene la autoridad romana y no el pueblo y la autoridad judía [235].

El autor judío Salomon Zeitlin, en su obra *Wo crucified Jesus,* para eximir la responsabilidad judía, distingue un doble Sanhedrín: uno religioso y otro político. Este último no estaba

---

233. Blinzler, *Der Process Jesu,* ver. esp. (1959) pp. 9-29.
234. O. c. (1927) II, p. 352.
235. O. c. (1914) II, p. 134.

obligado a observar las prescripciones legales. Y fue éste y no el religioso el que intervino en la causa de Jesús. "Dando por supuesto que el Sanhedrín que se reunió en casa de Caifás no era un sanhedrín religioso, sino un sanhedrín político, hacemos desaparecer automáticamente todas las aparentes discrepancias y faltas de legalidad relaccionadas con el proceso de Jesús" [236]. Sólo que está sin probar que hubiese existido este sanhedrín político, y luego que él, y no el otro, hubiesen intervenido en la muerte de Cristo. Lo cual va contra los Evangelios. La idea era ya bastante anterior a Zeitlin [237]. Pero va abiertamente contra Mc. que dice que el Sanhedrín dictó sentencia de muerte. Sólo dos autores, Lauterbach [238], y, con reservas, Abrahams [239], admiten esto. Pero la mayoría de especialistas se han pronunciado en contra de la existencia de este doble tribunal [240].

Otros quieren negar la responsabilidad "legal" porque no hubo en realidad proceso jurídico, sino "una investigación judicial previa", ya que el proceso legal era de competencia exclusiva de la autoridad romana. La responsabilidad de esta condena, compete a Pilatos, que "es el responsable de todo". Así el profesor judío J. Klausner [241].

Esta tendencia a eliminar al pueblo judío de la responsabilidad de la muerte de Cristo, es de un enorme interés, no sólo apologético, sino religioso. Hasta se dio al gran público la noticia de que un juez judío había instruído la reunión del proceso de Jesús, declarándose legalmente su inocencia. Según una versión, este proceso había tenido lugar en Jerusalén el 25 de julio de 1931. En el juicio habían intervenido cinco de los más famosos jueces del mundo judío, bajo la presidencia del doctor Veldeissel. Y después de oírse el informe fiscal,

---

236. O. c. (1947) pp. 68-83, 165.

237. A. Büchler, *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderhalle des jerusalemischen Temples* (1902).

238. *Jewisch Encyclopedia* XI. p. 42.

239. *Studies in Pharisaism and the Gospels* (1924) II, p. 136.

240. Hölscher, *Die Michnatractate «Sanhedrin»* un *«Makkot»* (1910) p. 22 ss.; Danby, *Journ. Theol. Stud.* (1919-1920) p. 74; Kraus, *Sanhedrin-Makkot* (1933) p. 21 ss.; W. N. Newtoñ, *Cath. Bibl. Quaterly* (1943) pp. 232-234; (1944) pp. 230-235.

241. *Jésus de Nazareth* (1933) pp. 484-495; H. Danby, *The of the rabbinical criminal code on the jewisch trial narratives in the Gospels*, en *The Journal of Theological Studies* (1919) pp. 51-76.

que duró cuatro horas, y el del defensor, que duró cinco, se declaró, por cuatro votos contra uno, que la inocencia legal de Cristo estaba demostrada, que su condena había sido uno de los mayores errores cometidos por los hombres, y que la raza judía se honraría reparándolo [242]. Pero otra versión ponía este proceso en la fecha simbólica del 25 de abril de 1933, centenario de la Redención [243], y en el que se dice que la conclusión ocupaba mil páginas escritas a máquina. Pero el asunto no es excesivamente claro. Bonsirven ha escrito a propósito del libro de Pollok: El autor, "no da las fuentes de su relato; y comunica que en una nueva edición de su libro omitirá toda referencia al proceso de Jesús" [244].

Como síntesis y exponente de todo este movimiento revisionista es del mayor interés la noticia anunciada por la prensa mundial en la primavera de 1949. Se decía en ella, que un jurista holandés, bajo el seudónimo H. 187, había presentado al Ministerio de Justicia Israelí, una propuesta, formalmente hecha, pidiéndose la revisión del proceso de Cristo. El ministro de Justicia, Moshe Smoira, respondió que prometía un "cuidadoso examen del asunto". La noticia fue dada desde Tell-Aviv por United Press y reproducida en diversos periódicos [245]. Es petición que los judíos han hecho en más ocasiones. "Revisar el proceso de Jesús; judíos cada vez más numerosos estiman que es un deber para Israel" [246].

La condenación de Cristo y el procedimiento judicial de la Mishna.

La Mishna es un escrito redactado a fines del siglo II (d. C.), por obra del célebre Rabí Judá, Ha-Nasi, o Ha-Kadosh, y que

---

242. E. SCHWARZENBAUER, *Revision des Prozes Jesu?*, en *Kath. Digest.* (1949) pp. 407-409, y se remite al periódico suizo *Der Bund*, de 2 de febrero de 1949.

243. *Jerúsalem, Revue mensuelle illustrèe* (1933) p. 464; también lo refiere Bonsirven, que toma la noticia del libro de A. J. POLLOK, *The Amazing Jew* (1936) p. 109.

244. BONSIRVEN, *Les Juifst et Jèsus* (1937) p. 190.

245. *Baseler Arbeiter-Zeitung*, de 10-2-1949; *Schwäb. Landeszeitung*, de 31-1-1949 y del 18-3-1949, y es otros periódicos, cf. el trabajo de E. TRINYI, *Der Prozess Jesu*, en *Wiener Wochenausgabe*, de 24-3-1951.

246. BONSIRVEN, *Les Juifst et Jèsus* (1937) p. 189.

contiene los dichos de los rabinos llamados Tannaím (*repetidores*) sobre la Ley. Como complemento de ella, hay otra colección de dichos, llamados *Tosephta* (*aditamento*), salido poco después de la Mishna, y dividida por el mismo orden y tratados que la primera. Desde el siglo II (d. C.) hasta el VII, se comenzó a comentar por los rabinos la Mishna, y esto dio origen a la *Gemara* (*complemento*). Contiene, aparte de comentarios más amplios sobre la Mishna, las sentencias de los rabinos Amoreos, que vinieron después de la Mishna, y la tradición que llaman "extraña" (*barayta*), por no estar recogida en la Mishna. De la unión de la Mishna y la Gemara salió el Talmud, que tiene dos recensiones: Palestinense o Jerosolimitana, escrito sobre mediados del siglo IV, en aramaico, y el Babilónico, escrito entre los siglos V-VI, también en arameo.

Según los datos que nos proporciona la Mishna a este propósito, para que un juicio, en el que se trataba de dar pena de muerte, fuese "legalmente" válido, se requería:

1) "En los procesos que sean de pena de muerte, si se trata de sentencia absolutoria, puede ejecutarse el mismo día que el proceso, pero si es condenatoria, su ejecución debe diferirse hasta el día siguiente" [247].

2) "En los casos en que no son de pena de muerte, el proceso tiene lugar por el día, pero la sentencia puede darse por la noche. En cambio, en los casos de pena de muerte, el proceso se hace durante el día, pero la sentencia ha de darse también por el día" [248].

3) "No puede instituirse un proceso en víspera de sábado o fiesta" [249].

4) Los testigos que deponen en contra deben ser amonestados gravemente a la veracidad de lo que dicen. La Mishna pone una minuciosa encuesta para prevenir abusos [250].

5) En los procesos capitales, no sólo ha de haber testigos de descargo, sino que ha de principiarse el juicio por ellos [251].

6) Nadie puede ser creído ni condenado cuando testifica de sí mismo [252]. Aunque este principio jurídico se encuentra

---

247. Sanhedrin IV, 1; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, n. 1876.
248. Sanhedrin IV, 1; cf. *Bonsirven*, o. c., n. 1876.
249. Sanhedrin IV, 1; cf. *Bonsirven*, o. c., n. 1876.
250. Sanhedrin V; cf. *Bonsirven*, o. c., nn. 1879, 1874.
251. Sanhedrin IV, 1; *Bonsirven*, o. c., n. 1876.
252. Sanhedrin VI, 2; Ketuboth II, 9.

expresado por primera vez en Maimónides (s. XII-XIII), corresponde totalmente al espíritu de la Mishna [253].

7) En los casos capitales se debía comenzar la votación por los más jóvenes para que no influyese la decisión de los más ancianos en los jóvenes [254].

Si se juzga ahora el proceso de Cristo ante estos capítulos de la jurisprudencia judía, no cabe decir otra cosa que ha habido una violación completa de la misma. Pues:

El proceso comenzó por la *noche,* en lugar de hacerse por el día, puesto que era un proceso, no civil, sino criminal.

La sentencia se dio *el mismo día,* ya que conforme al cómputo judío el día va de puesta a puesta de sol.

Se hizo en "víspera" de "sábado", y de la fiesta máxima de la Pascua.

Los testigos que aparecen son "falsos", pero, en cambio, no aparecen los testigos de *descargo.* El primer voto coactivo lo da Caifás. A no ser que la tradición no haya conservado otros datos, por interesarle ir directamente a las líneas fundamentales de la condena. Por otra parte, ¿habría testigos de descargo, donde todo estaba amañado para la condena? Además, ¿se atrevería nadie a tomar partido por él ante aquel tribunal, que amenazaba a sus partidarios con la excomunión de la sinagoga: religiosa, política y económica? [255]. Si los evangelistas hubiesen sabido algo de la asistencia de estos testigos de descargo, sería para ellos honor el citarlos, y acaso con sus nombres [256], y para mayor contraste con la sentencia dada.

La condena de Cristo se da en virtud, no de testigos que eran "falsos", sino en virtud de su misma testificación. Blinzler ha hecho a este propósito un comentario, más sutil, que exacto: "Tampoco se podría decir que los Sanhedritas violaron en este caso la Ley, pues la respuesta de Jesús a la pregunta de Caifás, no fue la confesión de un delito cometido, sino que, según la opinión de los jueces, fue ella misma un delito, a saber, el de blasfemia" [257]. La respuesta de Cristo no era otra

---

253. I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (1924) II, p. 132 ss.
254. Sanhedrin IV, 2a.
255. Jn. 9, 22.
256. Mc. 15, 21.
257. BLINZLER, *Der Prozess Jesu,* ver. esp. (1959) p. 176.

cosa que ratificar su mesianismo, tal y como lo enseñó él. La declaración, pues, de Cristo ante el tribunal no podía ser, jurídicamente, aún en el peor de los casos, un delito, sino la afirmación de lo que él dijo que era.

Tan evidente es esto, que basta la simple confrontación del proceso de Jesús con estos datos de la Mishna, para verse la oposición a esta jurisprudencia. Así lo proclaman muchos autores [258]. El mismo J. Klausner, autor judío, abiertamente lo dice: "Es verdad que si nosotros comparamos el procedimiento judicial que se describe en la *Mishna* y *Tosephta,* del tratado del *Sanhedrín,* con lo que leemos especialmente en Mc. y Mt. sobre el proceso de Jesús, nos vemos forzados a concluir que el Sanhedrín violó todas las prescripciones del procedimiento oficial" [259].

Sin embargo, no se puede hacer hincapié en este procedimiento, pues en opinión de los especialistas en rabinismo y en el Talmud, esta legislación que así aparece codificada, probablemente, en parte al menos, es de época muy posterior al proceso de Jesús, y hasta aparece como una legislación *ideal,* que no tuvo nunca realidad histórica [260]. Sobre lo cual escribía Prat: "Sabemos que todas las reglas de la equidad y de la justicia, fueron violadas vergonzosamente en el proceso de Jesús, pero se debería de abstenerse de probarlo por la autoridad del Talmud" [261]. El investigador de la Mishna, Herbert Danby, fue el que presentó primeramente en forma precisa y con detenida argumentación "la tesis de que el código penal de la Mishna es, en lo esencial, producto de especulaciones académicas y que no permite por ello ninguna conclusión sobre las circunstancias jurídicas reales en tiempo del segundo Templo" [262].

---

258. Vosté, *De passione et morte J.-Ch.* (1937) pp. 134-135.

259. Klausner, *Jèsus de Nazareth,* ver. franc. (1933) p. 491 ss.; cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar...* I, p. 1024.

260. Edershein, *The life and Times of Jesus,* II, pp. 553-554; H. Danby, *The Bearing of the rabbinical criminal code on the Jewish trial narratives in Gospels,* en *Journal of Theol. Studies* (1920) pp. 51-76; Klausner, *Jèsus de Nazareth,* ver. franc. (1933) p. 485 ss.; etc.

261. Prat, *Jésus-Christ* (1947) III, p. 346.

262. Danby, *The Bearing of the Rabbinical code on the Jewisch Trial Narratives of the Gospels,* en *Journ. of Theol. Studies* (1919-1920) pp. 61-76; cf. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* ver. esp. (1959) p. 184.

Pero si el proceso de Jesús no puede valorarse con seguridad jurídica ante los datos del Talmud, aunque algunos de ellos fundamentalmente debieron de existir ya entonces, cabe valorarlos ante la Ley natural, ante esta jurisprudencia natural.

Admitiendo como históricas las dos sesiones, "nocturna" y "matutina", del Sanhedrín, si la sesión de la noche anticipada en su descripción por Mt.-Mc. y en la que se pueda admitir que haya sido una reunión parcial del Sanhedrín y que hubiese sido una previa investigación de los argumentos jurídicos a esgrimirse contra Cristo en el proceso de la mañana, éste, seguramente, revistió, no ya el carácter de una simple investigación, sino que debió ser una reunión casi plenaria del Sanhedrín. Pues en las narraciones evangélicas sinópticas de esta reunión la expresión "todos" los sanhedritas, si puede tener un valor restringido, como es usual en otras ocasiones, la insistencia de los evangelistas en decir que el Consejo estaba formado por las tres categorías de miembros que componían el Sanhedrín sí, hace ver que, al menos, funcionaba como corporación: como Sanhedrín. Y si, por lo excepcional del proceso, pudieran estimar que fuese legal prescindir de ciertos trámites, no puede justificar esto el procedimiento fundamental seguido, como se verá a continuación. Y él es el que "juzgó" que Cristo había blasfemado, por hacerse Dios; y el que "pronunció" la sentencia de muerte: sea como *sentencia* que necesitaba para la ejecución la aprobación de Pilatos, sea como un *veredicto* que ellos llevaban como causa criminal al Procurador de Roma, para hacer morir a Cristo [263]. Pero en cualquier caso, esta actitud del Sanhedrín aparece culpable ante la Ley y jurisprudencia natural, pues cualquier jurisprudencia supone los principios fundamentales de la justicia natural, que aquí son, evidentemente, conculcados, como se ve por lo siguiente:

1) El proceso que se hace contra Cristo no es más que una fórmula de apariencias jurídicas, porque la muerte de Cristo estaba ya decretada de muy atrás. Fue a causa de la resurrección de Lázaro, "cuando Caifás... les dijo (a los sanhedritas): "¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por el pueblo y no que perezca todo el pueblo?"... Desde

263. Blinzler, o. c., apéndice VIII: *Sobre el problema de la competencia del Sanhedrín*, pp. 203-212.

aquel día tomaron (los sanhedritas) la resolución de matarle" [264]. Por eso, todo el "proceso" fue un simulacro legal para matarle. Por eso, los evangelistas dicen abiertamente de este consejo contra Cristo: "Los Pontífices y todo el Sanhedrín *buscaban un falso testimonio* contra Jesús para matarle" (Mt.-Mc.).

2) En vista del silencio de Cristo, Caifás, como Sumo Sacerdote, viendo que todo el alegato contra él fracasaba, quiso obligarle a que él mismo manifestase el motivo por el que querían condenarle: no por Mesías, sino por ser Hijo de Dios. Y Jesucristo "conjurado" por el representante de Dios, respondió lo que era: Hijo de Dios. Era una confesión y enseñanza que había sido toda su doctrina. Pero lo había probado con milagros. "Ya que no me creéis a mí, creed a las obras" que hago, decía [265]. Pero, cerraron, culpablemente, los ojos a la luz. No era una "conjuración" lo que Caifás le hizo para reconocerle como Mesías-Dios, sino precisamente para condenarle como "blasfemo".

. Esta es la culpa gravísima e insoslayable de Caifás y de aquellos sanhedritas —Sanhedrín— que condenaron a Cristo. Y de la gravedad de esta culpa es Jesucristo mismo el que la proclamó ante Pilatos: "Por eso, los que me han entregado a ti tienen mayor pecado" [266] que tú mismo, que lo condenaba a muerte.

3) Esta sentencia del Sanhedrín va a ser llevada ahora a Pilatos para hacerla eficaz. Y no se vacilará hasta que se cumpla su condena, ni en apelar a los medios que vayan doblegando al Procurador a la sentencia de muerte: diversas acusaciones graduadas —realeza de Cristo, divinidad de Cristo, delacciones a Tiberio— lo mismo que "sobornar" a la turba para que pida la crucifixión y muerte de Cristo.

"Y, así, atado, le llevaron al procurador Pilatos", dicen los cuatro evangelistas.

Podrán disentirse matices de legalidad jurídica judía en el proceso de Cristo. Podrá discutirse la extensión del pueblo que compartió luego la crucifixión de Cristo. Podrá discutirse si se trata de una verdadera sentencia, de un veredicto, o de un informe oficial al Procurador romano, sobre el juicio de

---

264. Jn. 11, 14. 49. 53.
265. Jn. 10, 38.
266. Jn. 19, 11.

Cristo. Pero siempre queda en pie, como los evangelistas dicen, que el bloque del Sanhedrín aprisionó a Cristo, juzgó a Cristo, "condenó" *[katékrinan]* (Mc.) a Cristo, lo proclamó "reo de muerte" (Mt.), y lo condujeron a Pilatos, y no cejaron con éste hasta que llevó a Cristo a la cruz.

San Pedro dijo un día en el Templo estas palabras de gran misericordia sobre Israel: "Hermanos, ya sé que por ignorancia habéis hecho ésto, como también vuestros príncipes" [267]. ¡Que esta ignorancia desaparezca ya, a través de todo este movimiento "revisionista" de la inocencia de Cristo! Y que dé la gran paz a Israel.

c) Fin desastroso de Judas.

[Mt. 27, 3-10].

Este pasaje es exclusivo de Mt. Antes de pasar a exponer el proceso ante Pilatos, aprovecha la oportunidad de decir que llevaron a Jesús a Pilatos, para insertar aquí, por oportunidad literaria, el final trágico de Judas. Una referencia breve a su final, se lee también en los Hechos de los Apóstoles [268].

De Judas nada había dicho Mt. desde su traición en Gethsemaní. Después del prendimiento, posiblemente fue con aquella tropa que conducía a Jesús, acaso, sobre todo, si aquella misma noche esperaba recibir el precio convenido de su traición. Pero cuando ya tenía el importe de su traición en sus manos, y a Cristo entregado, y, con ello, calmada aquella tensión de bajos fondos de su alma que le habían impulsado a su traición, fue "entonces", fórmula vaga de transición usual en Mt. con la que introduce una escena, cuando Judas vio o supo, acaso por quedarse en el palacio de Caifás, que Cristo "fue condenado" *[katekríthe]*; es decir, cuando ve la decisiva determinación y la promulgación de la condena a muerte de Cristo por el Sanhedrín va a surgir en él el tremendo remordimiento de su crimen. Aunque el momento preciso de esto no se fija, y hasta pudiera responder a un momento posterior,

---

267. Hc. 3, 17.
268. Hc. 1, 18.

v. gr., después de la crucifixión de Cristo, sin embargo, tanto por el lugar literario de esta narración, cuanto por la simple expresión "fue condenado" *[katekríthe]*, todo sugiere que se trata de la misma decisión jurídica de hacer morir a Cristo. Y probablemente de la condenación por el Sanhedrín (Mt.).

Cuando Judas vio este final, "se arrepintió *[metameletheis* = mudado el ánimo] de lo que había hecho. Es un fenómeno psicológico frecuentemente notado, el que los grandes criminales no comprenden todo el horror de sus delitos sino después de consumarlos. Así decía Tácito: "acabado el crimen, comprendió la magnitud del mismo" [269]. Entonces cae de sus ojos la venda de la pasión, del odio o de otros móviles que antes, en parte, los cegaban. Así ahora Judas siente plenamente el horror de su traición, aunque la preparó y puso por obra deliberadamente ."El verdadero arrepentimiento hubiese producido en él frutos muy distintos de la desesperación y el suicidio [270]. Por el simple uso del verbo que aquí se pone *[metamélomai]* no podría probarse que no hubiera habido en Judas, en un primer momento, un verdadero arrepentimiento, puesto que este verbo también puede expresarlo [271].

Como un primer fruto de este "arrepentimiento" fue devolver "las treinta monedas", treinta siclos en moneda del Templo [272] a los "príncipes de los sacerdotes y ancianos". Si este acto fue antes de la condena de Pilatos, no debió de ser a la noche, y entonces podría venir a coincidir con la sesión matutina de la condena de Cristo por el Sanhedrín.

Acaso se dirigió a algún grupo de estos Sanhedritas, seguramente gritando al modo oriental, al expresar su culpa: "He pecado entregando sangre inocente". Acaso, con ello, quería deshacer la muerte de Cristo, y el crimen a que se lo había sentenciado. Pero no encontró en aquellos Sanhedritas más que el desprecio y el sarcasmo. Le dijeron, brutalmente, que eso a ellos no les importaba. Eso era sólo "cosa suya". "Tú verás", fórmula usual [273]. Esta escena es de una sobriedad

---

269. «Perfecto demum scelere, magnitudo eius intellecta est». TAC., *Annal.*, XIV, 10.

270. FILLION, *Vie de N. S. J.-Ch.*, ver. esp. (1942) IV, p. 228.

271. Mt. 21, 29; ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 827-828.

282. Ex. 21, 32; Zac. 11, 21; I Esd. 8, 55; II Esd. 8, 25.

273. «Tú verás» [*sy ópse*], fórmula usual; cf. Mt. 5. 4; Hc. 18, 15; cf. Epist. II, 5. 29.

y de una precisión crueles. Todas las víctimas de Satán aparecen cual él las hace: a Judas, del que ya ni tiene necesidad, le rechaza despreciativamente, cruelmente. Y Judas, empujado a la desesperación, se marcha y se ahorca.

Este trágico relato aparece aún en una luz más viva si se le compara con la legislación ideal que los rabinos presentan, cual era la del Sanhedrín: ¿Dónde están aquellas amonestaciones tan graves al testigo para no cargar su conciencia?; ¿dónde aquellos llamamientos, hasta en el mismo camino de la ejecución, para encontrar testigos de descargo? Que si codificadamente son de época posterior, en el espíritu y en el ambiente están en la jurisprudencia de la ley natural, que brota y obliga siempre y a todos.

Aquí nadie se preocupa de los consejos del Traidor. "Yo he entregado la sangre del Justo". "Es cosa tuya". "Tú verás". Y, "¿quién pensará en beneficiar al acusado con esta rectificación del discípulo? No tienen más que un cuidado: forzar a Pilatos y arrancarle una condenación" [274].

Entonces Judas, ante sus remordimientos, y ante aquella actitud de los sacerdotes que no querían saber nada de la inocencia de Cristo, porque lo único que les interesaba era su muerte, al no poder deshacer el contrato de aquella venta, quemándole en el alma el importe de su traición, arrojó aquel "dinero en el Templo" *[eis tón naón]*. Por interpretar esta palabra *[naós]* en un sentido excesivamente estricto, algunos autores antiguos pensaron que Judas, acaso en un arrebato, entró corriendo en el patio de los sacerdotes, en el Sancta, y hasta en el Sancta Sanctorum. Esto no es verosímil, ni el texto lo exige, ni realmente posible por impedirlo la guardia y los sacerdotes. Si la palabra usada *[naós]*, tomada estrictamente significa las partes más sagradas del Templo, sin embargo, también tiene un sentido más amplio con el que se designa cualquier parte interior del mismo en contraposición al Templo exterior *[hierón]* accesible también a los Gentiles [275]. De aquí que Judas puede tirar las monedas en cualquier parte del Templo, o allí mismo donde se encontrase con el rechazo de estos Sanhedritas, o acaso en el atrio de Israel, ya que podían especialmente de-

274. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de N. S. J.-Ch.*, ver. esp. (1942) II, p. 281.

275. Mt. 26, 61; Jn. 2, 20.

nominarse por el término usado *[naós]* "las construcciones que rodean al Santuario, con la sala *[Gazih]*, donde el Sanhedrín según la Mishna, tenía sus reuniones oficiales", si es que en los días de Cristo, aún no se había trasladado a un edificio fuera del Templo, como antes se vio, deducido de los pasajes de Josefo, "y en donde Judas pudo encontrar algunos Sanhedritas, como en un lugar de cita, incluso cuando allí no hubiese reuniones oficiales" [276].

Y Judas asqueado, aturdido por los remordimientos, mientras quedaban arrojados en el pavimento aquellos treinta siclos, y sin ser atendido en su confesión y en su rectificación, se marchó de allí, como enloquecido, y en lugar de pedir perdón al único que podía dárselo, a Jesucristo, su víctima, "se ahorcó". ¿Fue al salir del Templo cuando Judas se ahorcó? El contexto no lo dice. Sea entonces como enloquecido, sea luego, al ver la muerte de Cristo, y al oir sus remordimientos en un crescendo terrible, mientras él no oía las llamadas de la gracia, Judas "se ahorcó". Los Hechos de los Apóstoles recogen una versión de más colorido, con detalle más minucioso: Judas "colgado, reventó por medio, y todas sus entrañas, se derramaron" [277], sea que rompiendo la cuerda de la que pendía, se cayó, y, al caer, por el golpe, se le saltaron parte de las entrañas (la expresión "todas", como es usual, no exige una interpretación estricta), sea que, suspendido, se hinchó, facilitando esto la rotura y la expulsión de las entrañas [278]. Todo ello se presenta, deliberadamente, como una nota trágica postrera en el que fue, por excelencia, "El Traidor".

La actitud postrera de los Sanhedritas aparece fuertemente repulsiva. No desperdiciaron aquellos treinta "siclos" tirados sobre el pavimento: los recogieron. Mt. nombra a éstos como "príncipes de los sacerdotes". Un don que no podía ser incluído en el erario del Templo debía ser restituído a su dueño; si éste no aparecía, o lo abandonaba, debía ser invertido en utilidad pública [279]. Por eso, más tarde, en una "reunión", después de

---

276. Middot V, 4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 2308; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I, p.299; L. H. STRACK, *Komm. in Sanhedrin* XI, 2; cf. LAGRANGE, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p. 514.

277. Hc. 1, 18.

278. Cf. RENIE, *Actes des Apôtres* (1949) p. 46; KNOT, en *Journ. of Theol. Studies*, 1923-1924, pp. 289-290.

279. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I. p. 1028.

deliberar, "tomaron un acuerdo". No se podía poner y reponer en el "tesoro" *[eis tón korbanán]* del Templo, por ser precio de sangre". La forma griega puesta por "tesoro" es la transcripción griega de la palabra aramea *[qorbana']*, que significa "don", "ofrenda"; es metonimia por el lugar que guardaba estas ofrendas hechas al Templo [280]. Pero, según la Ley, no se podían aceptar en el Tesoro del Templo ciertos precios de cosas inmundas o viles [281]. Y estos Sanhedritas, apelando al espíritu de esta letra, consideraron que estas monedas que eran "precio de sangre", no eran puras. Es la hipocresía leguleya rabínica: tienen escrúpulo de traspasar la Ley con un precio de sangre, y no tienen escrúpulo de utilizar ese dinero y ese precio para derramar esa misma sangre inocente.

Y resolvieron, con este precio, "comprar el campo del Alfarero", para sepultura de peregrinos.

Este campo del Alfarero debía ser un campo notorio en la antigua topografía de Jerusalén, sino idéntico al "Campo del Batanero" [282].

La finalidad de comprar este campo era para sepultura de "los extranjeros" *[tois xénois]*. ¿Quiénes son estos extranjeros? Se pensaría que para gentiles que muriesen en Jerusalén. Ya que éstos eran considerados como impuros, y el judío quería estar separado de ellos incluso en la muerte. Pero no se ve motivo por qué el Sanhedrín había de ocuparse por una sepultura para los no judíos, cuando ésto era de competencia de la autoridad romana. Por eso, este cementerio estaba destinado para judíos que murieran en su paso por Jerusalén: sea para los de la Diáspora en las peregrinaciones o para toda muerte eventual allí de los que no fuesen jerosolimitanos. Una inscripción de Theodotos sobre un albergue para extranjeros, ofrece analogías muy interesantes [283].

Según Mt. el llamarse así el campo fue debido a que se compró con el precio de la venta de la muerte de Cristo. En Hechos de los Apóstoles se dice que ese campo se llamó "en su lengua Haceldama [en arameo *haqel* = campo, y *dema'* =

---

280. Josefo, *Bell. jud.* II, 9, 4.

281. Deut. 23, 18.

282. Is. 7, 3; 36, 2; cf. Benoit, *L'Evang. s. St. Matth.*, en *La Saint Bible*, de Jerusalén (1950) p. 156, nota c.

283. *Rev. Bib.* (1921) pp. 247-277.

sangre], es decir, "campo de sangre". Pero parecería en una lectura superficial, que era por haber derramado en él sus entrañas Judas.

Pero no es más que efecto de la redacción literaria. Pues al comienzo del pasaje se dice claramente que Judas "adquirió un campo con el precio de su iniquidad" (v. 18). Luego, se narra, como en un paréntesis, su muerte, y se dice que "fue pública a todos los habitantes de Jerusalén, tanto que el campo se llamó en su lengua Hacéldama, que quiere decir Campo de Sangre". Pero lo que "se llama hasta hoy Campo de Sangre" (Mt.), es lo que Lc. dice que cobró tanta publicidad: no la muerte de Judas, sino el cementerio de peregrinos, que tomó este nombre, sobre todo entre las comunidades cristianas [284].

Según una tradición, no segura, que comienza con san Jerónimo, en su *Onomasticon*, el Hacéldama está situado en la orilla derecha del Wuadi-er-Rababy, algo encima de la confluencia con el Cedrón [285].

En esta compra del campo por los Sanhedritas, ve Mt. una analogía con un pasaje bíblico. Lo anuncia como tantas veces se anuncian estas analogías o acomodaciones, al estilo de un procedimiento ambiental rabínico, que veía sentidos misteriosos, supuestos o providenciales, en la Escritura. "Entonces se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías...".

Pero la cita de Mt. no es una transcripción exacta de Jeremías. Es una combinación libre de dos textos proféticos, uno de Jeremías y otro de Zacarías.

El de Jeremías [286] dice en su comienzo: "Y recibió Jeremías palabra de Yahweh diciéndole: Mira... *cómprame el campo* (de un familiar suyo) que tengo en Anatoth... Y *compré el campo* a Hananel... pagándole 17 siclos de plata...".

El de Zacarías [287], al que alude Mt., dice así:

---

284. CAMERLYNCK-VANDER HEEREN, *Comm. in Act. Apost.* (1923) pp. 110-111; DORADO, *Praelect. bibli. N. T.* (1947) p. 954; RENIE, *Actes des Apôtres*, 1949 pp. 46-47.

285. VINCENT-ABEL, *Jerusalém*, II, pp. 864-866; LEGENDRE, art. «Haceldama», en *Dict. Bib.* III, pp. 386-388; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) pp. 295-302; H. HENDERSON, *Akeldama*, en Hastig's: *Dict. of the Bible* I, 59.

286. Jer. 32, 6-15.

287. Zac. 11, 12-13.

"Yo, les dije: Si queréis, dadme mi salario, y sino, dejadlo. Y me *pagaron mi salario, 30 monedas de plata*" (v. 12).

Y Yahweh me dijo: Tira al *alfarero el rumboso precio en que te han apreciado.* Y tomando las treinta monedas de plata, se las tiré al alfarero en su alfarería" (v. 13).

Los autores discuten en este texto de Zacarías si la expresión hebrea que traducen los LXX y la Vulgata por "alfarero" ha de traducir esta palabra por *[utsar]*, "tesoro", o a *[yotser]* "alfarero". Pero es punto que interesa menos, puesto que Mt. lo traduce en griego por el "campo del Alfarero".

Manifiestamente esta combinación de estos dos textos proféticos está hecha libremente, para destacar estas ideas: a) *La compra de un campo* (Jer.); b) a un *alfarero* (Zac.); c) se destaca, sarcásticamente, el *"precio rumboso en que te han apreciado"* (Zac.), que era el mismo precio que había de pagarse de indemnización a un dueño por un "esclavo" que fuese dañado [288]; d) este precio es, explícitamente, destacado en *30 siclos de plata* (Zac.); e) posiblemente se ve también esta intención de Mt. el destacar que después de ser apreciado en 30 siclos de plata, dice el pasaje del Profeta, que "se *las tiré...*" (Zac.).

Pero todo este pasaje de Mt., que tiene "cumplimiento" analógico en estos pasajes proféticos, está latiendo y basado todo ello en una idea fundamentalísima, y que da un valor de unidad excepcional a ambas comparaciones, y es que, en el pasaje de Zacarías, este "Pastor" al que aprecian, sarcásticamente, en 30 siclos de plata, es Yahweh, es Dios mismo. Por eso, al ver Mt. la analogía de situaciones, si, en parte, lo son por circunstancias de detalle, en el fondo lo es porque se cumplen ambas en Cristo, el Dios-Mesías. Máxime después que Cristo es condenado y muere por haberse proclamado Hijo de Dios.

Los autores consideran aquí una pequeña dificultad. En el texto de Mt. se citan bajo un mismo epígrafe y atribución profética —"lo dicho por el profeta Jeremías"— los dichos o alusiones de los profetas, Jeremías y Zacarías. ¿Cómo explicar ésto?

Algunos autores basándose en que falta la palabra Jeremías, en algunos códices (códice 33, 57: versiones syr.- sin.-

---

288. Ex. 22, 32.

en Diatesaron arab. de Taciano, y en los códices a y b de la Vetus Latina), piensan que Mt. sólo escribió la palabra "profeta", y que el nombre de Jeremías fue añadido por algún copista. En algunos códices, muy pocos, se lee sólo el nombre de Zacarías. Pero es increíble cómo toda la gran masa de códices traen el nombre de Jeremías. Ya san Agustín, en su obra *De Consensu Evangelistarum*, decía que estas omisiones eran debidas, a algunos copistas para evitar la dificultad [289].

Probablemente la solución es una de estas tres:

a) Strack-Billerbeck propone la siguiente solución. Jeremías tenía el lugar principal entre los profetas. Así venían sus profecías al principio de los libros proféticos: Jeremías, Ezequiel, Isaías, y los doce profetas menores. Y así citar a Jeremías era como citar, mediante el nombre más representativo, el grupo canónico de los profetas [290].

b) La solución más generalmente seguida es ésta: Siendo esta citación de Mt. una combinación de dos profecías, de Jeremías y Zacarías, el Evangelista atribuía todo al más conocido de los profetas, máxime cuando los "profetas menores" (Zacarías) venían citados en la literatura extrabíblica bajo el nombre de los doce" [291], y acaso porque el tema directo que se quería destacar era el hecho de la compra del campo, que es precisamente el texto de Jeremías.

c) Posiblemente pueda también estar redactado conforme al procedimiento usado por los rabinos. Cuando juntaban varios textos de diversos libros sagrados, v. gr. aquí de varios profetas, los citaban sólo bajo el nombre del profeta más conocido, que aquí era Jeremías.

En todo caso, es, de hecho, un procedimiento literario ya conocido. Así san Marcos, dice a otro propósito: Así "está escrito en el profeta Isaías" [292], y cita, bajo el nombre de Isaías una profecía que, la primera parte de ella (v. 2b) es de Malaquías [293], y la segunda (v. 3), es de Isaías [294]. Y en el contexto

---

289. ML 34, 1175.
290. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I, pp. 1029-1030.
291. HAUG, *Judas Iskarioth in den neutest. Berichten* (1930) pp. 170-174.
292. Mc. 1, 2. 3.
293. Mal. 3, 1.
294. Is. 40, 3 ss.

de Mc. se ve que la idea dominante que quiere destacar, es la cita que toma de Isaías. En Lc. se dice que "era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas, y en *los Salmos*" de Cristo [295]. Y la palabra "Salmos" está por todo el grupo de los libros sapienciales del Antiguo Testamento [296].

295. Lc. 24, 44.
296. Voste, *De passione et morte J.-Ch.* (1937) pp. 70-71.

CAPITULO IX

EL PROCESO DE CRISTO ANTE PILATOS

[Mt. 27, 2. 11-26; Mc. 15, 1-15; Lc. 23, 1-25, Jn. 18, 28-40]

Este proceso es descrito por los cuatro Evangelistas. Pero mientras Mt.-Mc. siguen un breve y semejante paralelismo descriptivo, Lc. no sólo trae matices de importancia (23, 2), sino que es el único que trae la escena en la que Pilatos envía a Cristo a Herodes Antipas. Juan da una serie de detalles que matizan las narraciones sinópticas, pero además trae parte de la conversación de Pilatos con Jesús, omitida por los Sinópticos, y en la que se destaca el sentido espiritual de su Reino, lo mismo que la naturaleza divina de Cristo. Sólo Juan es el que trae la tercera escena del juicio de Pilatos sobre Cristo después de flagelarlo, lo mismo que la del "Ecce homo".

a) Entrega de Cristo por el Sanhedrin al Procurador romano.

Los cuatro evangelistas dicen cómo muy de mañana llevaron a Cristo a Pilatos, para entregarle a la justicia del procurador de Roma.

En tiempo de los procuradores romanos, ni Jerusalén ni Judea eran consideradas como una "civitas libera", sino que era jurídicamente tenida por una "comunidad sometida" [1]. Esto significaba que la autoridad romana podía intervenir en cual-

1. V. Tscherikover, en *Eretz Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies*, I (1951) pp. 94-101; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* (1898), II, pp. 78 ss. y 208.

quier momento en los asuntos legales y administrativos del territorio, lo mismo que en la administración de justicia.

Pero Roma solía dejar ordinariamente a las comunidades sometidas una cierta independencia en estos asuntos de su competencia [2]. Tal lo prueban los edictos de Augusto descubiertos en la Cirenaica. Se concedía a la comunidad sometida el ejercicio de estos privilegios, aunque no eran totalmente auctóctonos respecto al Gobernador romano [3].

Pero, especialmente, gozaban de este tipo de concesiones los judíos en el Imperio Romano. Así las comunidades judías de Alejandría y Asia Menor poseían jurisdición propia [4]. A los judíos de Sardes un edicto de César les concedió el año 50-40 a. C. la jurisdicción civil, incluso sobre aquellos miembros de su comunidad que poseyesen la ciudadanía romana [5]. A los judíos de Asia Menor les concedió el cónsul Léntulo la exención del servicio militar [6]. Palestina obtuvo este mismo privilegio del César [7], lo mismo que la dispensa del culto al emperador [8]. A esto se añadía el que el Procurador romano en Palestina, por concesión a los judíos, había de residir en Cesarea del Mar, y no en Jerusalén [9]. Una prueba más de esta autonomía del Judaísmo de Judea es cómo el Sanhedrín concedió a Saulo plenos poderes para oprimir a los discípulos de Cristo, poderes que incluso llegaban a Siria [10]. Y él mismo, a pesar de tener la ciudadanía romana, fue azotado por tribunales judíos cinco veces [11].

Por eso, si el Sanhedrín jerosolimitano ejercía tales derechos fuera incluso de Palestina, se comprende muy bien el que los pudiese ejercer en su propio territorio sobre peregrinos. Tal es

---

2. Schürer, o. c., II, p. 79.
3. Holzmeister, en *Biblica*, 1938, p. 49; Büchsel, en *Zeitsch. für neutest. Wissenschaft* (1931) p. 208.
4. Kittel, *Das Kleinasiatiche Judentum in hellenestisch-römischer Zeit*, en *Theol. Lit. Zeit.* (1944) pp. 9-20; Segre, *The Status of the Jews in Ptolemaic and Roman Egipt*, en *Jewisch Social Studies* (1944) pp. 375-400.
5. Josefo, *Antiq.* XIV, 10, 17.
6. Josefo, *Antiq.* XIV, 10, 13 ss.; 16, 19; 10, 11 ss.
7. *Antiq.* XIV, 10, 6.
8. Josefo, *Antiq.* XIX, 5, 2 ss.
9. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p. 214, nota 9.
10. Hc. 8, 3; 9, 2; 22, 4, 19; 26, 11.
11. II Cor. 11. 24.

Fotografía superior:

Palacio de Herodes. Está reconstruído sobre el emplazamiento del antiguo. Las excavaciones de 1946 han hecho ver estos fundamentos herodianos.

Fotografía inferior:

Sección del convento de Damas de Sión. Corresponde en parte al emplazamiento de la antigua Fortaleza Antonia. Se puede apreciar el embaldosado tipo «lithóstrotos» con losas de un metro de dimensión.

En una de las secciones de estos palacios, sin que aún se haya determinado con seguridad en cual de ellas, tuvo lugar el proceso romano de Cristo ante Pilatos.

Clisés P. Arenillas, O. P. Jerusalén 1961.

el caso de Cristo, residente en Galilea, y aprisionado, ocasionalmente, por orden del Sanhedrín con motivo de la fiesta de la Pascua.

Pero, si el Sanhedrín podía "juzgar" y "sentenciar", incluso a muerte, en cambio lo que no podía era ejecutar tal sentencia. El "ius gladii" estaba reservado al Procurador de Roma. Era un signo de la suprema autoridad de Roma sobre los judíos, y una buena medida prudencial de los conquistadores, contra los excesos de los judíos, en sus persecuciones, y de las cuales los Hechos de los Apóstoles citan varios casos [12].

Esto hace ver por una parte la potestad legal que tenía el Sanhedrín de Jerusalén, incluso contra un "peregrino" de Galilea, como era Cristo, pero también hace ver la necesidad de someter su juicio, al juicio del Procurador, para un caso de pena capital.

Ante el caso de un juicio de muerte sentenciado ya por el Sanhedrín, ¿cuál había de ser la intervención del procurador romano? ¿Dar sólo el *placet* a la ejecución? ¿O revisar y citar a un juicio propio al reo así juzgado?

Naturalmente la autoridad romana, plena en su poder, no estaba obligada a dar curso, sin más, a cualquier proceso, máxime tratándose, como aquí, de un proceso capital.

De hecho, se conocen varios casos en los cuales la autoridad romana demostró tener en muy poca consideración la ley judía. Cuando san Pablo es acusado por los judíos de Corinto al procónsul Galión, hermano del filósofo Séneca, se rechazó la acusación diciendo: "Tratándose de cuestiones de doctrina, de nombres y de vuestra ley, allá vosotros veáis; yo no quiero ser juez en tales cosas" [13].

Pero la religión judía era respetada por la autoridad romana, y tenía que protegerla, y el derecho romano castigaba los actos perpetrados contra el culto judío. Así el Procurador de Judea, Cumano, mandó ejecutar a un soldado romano por haber roto, para burlarse, el rollo de la Thoráh, o Ley judía [14].

De aquí la necesidad de que los dirigentes judíos llevasen

---

12. Hc. 5, 26; 9, 29; 21, 30 ss.; 22, 22-24; 23, 12; 25, 2 ss.; cf. Blinzler, o. c., pp. 211-212.
13. Hc. 18, 15; cf. Hc. 23, 29; 25, 18-20.
14. Josefo, *Antiq.* XX, 5, 4; *Bell. jud.* II, 12, 2.

al procurador romano su proceso, y el que éste instruyese, en su tribunal, su propio juicio.

"Mientras el Sanhedrín era un jurado, el Gobernador romano actuaba como juez único. Los asesores (*assesores*) y acompañantes (*comites*) que de ordinario le ayudaban no tenían ninguna competencia judicial, sino que servían de consultores jurídicos. El juicio, que era público por principio, en parte se iniciaba con la acusación hecha por una persona privada, el ofendido o algún otro interesado, y en parte con el interrogatorio del magistrado. La presentación de pruebas no estaba ligada a un momento determinado, sino que se podían presentar libremente como pruebas las declaraciones del reo y testigos. La cita comenzaba con el llamamiento de las partes. Primero el acusador presentaba las quejas, y después el acusado su defensa.

En el "proceso magistral", donde eran suprimidas las partes, el acusado era interrogado por el magistrado. Acabada la presentación de pruebas, esto se daba a conocer por medio del pregonero. Tras una consulta con sus consejeros, el juez dictaba, desde el tribunal, la sentencia, que se realizaba inmediatamente después" [15].

En las provincias orientales del Imperio el juicio se tenía, ordinariamente, en lengua griega. Se piensa si habrá sido el proceso de Jesús en esta lengua. Pero también consta en estos procesos el uso de intérpretes [16]. Josefo hace saber que los procuradores realizaban sus actuaciones con el pueblo por medio de sus intérpretes [17]. Se suele alegar que a muchos judíos galileos les era conocido y usual el griego. Pero, no se puede olvidar que la lengua ordinaria era el arameo. Cristo probablemente les hablaría en arameo. En este caso un intérprete hacía la traducción al Procurador y tribunal, por lo que las palabras de Pilatos serían traducidas al pueblo, que figura en el proceso.

Los procuradores romanos de Judea residían, por deferencia concedida a los judíos, no en Jerusalén, sino en Cesarea

---

15. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, ver. espa. (1959) p. 220; cf. SCHÜRER, *Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1901) I p. 469 ss.; MAYR, *Der Prozess Jesu*, en *Archiv für Kriminal-Antropologie und Kriminalistik* (1905) pp. 269-305.

16. *In Verrem* II, 3, 37; etc.

17. *Bell. jud.* V, 9, 2; VI, 2, 1; etc.

del Mar. Cuando subían a Jerusalén, especialmente, se solían hospedar en el antiguo palacio real de Herodes el Grande, en la parte noroeste de la ciudad, formidablemente fortificado, y acondicionado fastuosamente. Concretamente Josefo dice del procurador Gesio Floro que residía allí, y que celebró juicios en la plaza pública, que estaba delante del palacio [18].

Un hecho de la vida de Pilatos, mandando colocar unos escudos de oro en el palacio real [19] hace suponer que también Pilatos tenía esta costumbre. Filón, al hablar contra Pilatos, llama al palacio de Herodes, "casa del Gobernador" [20].

En sus salidas a Jerusalén aprovechaba la ocasión para ejercer los juicios importantes que se le presentasen.

La subida de Pilatos a la fiesta de la Pascua llevaba el deseo de vigilar más cercanamente las posibles reyertas y agitaciones que pudieran surgir contra el dominio de Roma, en aquellos días en que las gentes, que venían de todas las partes de Israel, se podían excitar más fácilmente al calor de su fe religiosa.

Los romanos comenzaban sus juicios inmediatamente después de salir el sol. Séneca dice que se abrían "prima luce" [21]. Y Macrobio escribe: "Los magistrados después de la media noche consultan, y después del orto del sol, actúan" [22]. Este madrugar los tribunales romanos, hace ver la urgencia, para los Sanhedritas, del juicio nocturno contra Cristo.

b) El Pretorio de Pilatos.

Los evangelistas dicen que los Sanhedritas llevaron a Cristo "atado" a la residencia del procurador Pilatos, y lo califican de "Pretorio". Sobre todo Juan dice así: "Llevaron a Jesús de Caifás al Pretorio" [23].

Originariamente el "pretorio" era la tienda de campaña del

---

18. Josefo, *Bell. jud.* II, 14, 8; II, 15, 5.
19. Filon, *Leg. ad Caium* 38, 299.
20. Filon *Leg. ad Caium* 39, 306.
21. «Haec tot milia ad forum prima luce properantia quam turpes lites, quando turpiores advocatos habent», Seneca, *De Ira* II 73.
22. «Magistratus post mediam noctem auspicantur, et post exortum solem agunt». Macrobio, *Sat.* I, 3; cf. J. Carcopino, *La vie quotidieme à Rome* (1939) p. 218 ss.
23. Jn. 18, 28.

general en jefe, donde se depositaban los estandartes de las legiones, y donde se administraba justicia. Más tarde cuando el Emperador tomó el mando de todos los ejércitos, se dio el nombre de "pretorio" a la morada imperial, o, en las provincias, a las de sus representantes —procónsules, propretores, *procuradores*, presidentes— que tenían la potestad de vida o muerte. La habitación o morada, ordinaria o transitoria, del Emperador o de sus representantes, que tuviesen la potestad del derecho de vida o muerte *[ius gladii]*, era su "pretorio". En ella había un estrado, o "bema", sobre el que se ponía la "silla curul" (*sella curulis*), sobre la que se había de sentar el que administraba justicia, para dictar la sentencia [24].

¿Dónde estaba situado el "pretorio" de Pilatos, en Jerusalén, cuando hacen el proceso y condena de Cristo? Es un problema arqueológico aún discutido. Los autores se dividen en situarlo en un triple emplazamiento.

Los evangelistas sólo dan, incidentalmente, algunos datos sobre el pretorio en el que se encontraba Pilatos.

a) Estaba *dentro* de los muros de la ciudad, ya que a Cristo, para llevarlo a crucificar, después de dejar el "pretorio", "salió" [25] extramuros de la ciudad.

b) El lugar en que estaba lo designa san Juan con dos nombres; en griego lo llamaban "lithóstrotos", es decir, lugar pavimentado con grandes losas de piedra.

Pero, en hebreo, que era el arameo, lo conocían con el nombre de "gabbatha" [26]. Sobre el significado de esta palabra discuten los autores: significa "elevación", "prominencia", "collado" [27].

c) Delante del propio edificio había una plaza, donde estaba, o se puso para este acto la tribuna para los juicios [28].

Las opiniones sobre la topografía del pretorio en el que

---

24. DAREMBERG ET SAGLIO, *Dict. des Antiq. Grecques et Romaines*, art. «Pretorium», t. IV, 1, pp. 640-642.

25. Mc. 15, 20.

26. Jn. 19, 13.

27. BENOIT, *Prétoire, Lithostrotos et Gabbatha*, en *Rev. Bib.* (1952) pp. 548; para otros significaría «*fuente*» o «*bandeja*» [*platter*]; cf. TORREY, *Studies in the Aramaic of the First Century A. D.*, en *Zeitch für alt. Wissenschaft* (1953) p. 332 ss.

28. Jn. 18, 28; Mc. 15, 16.

Pilatos juzgó y condenó a Cristo son tres, aunque sólo dos son las que prevalecen.

1) La localización más antigua data del siglo IV al VII. Colocó el Pretorio en el Tíropeón, donde había un templo, que luego fue la iglesia de "santa Sofía", destruída por los Persas, el 614. Corresponde actualmente al espacio entre el actual arco de Wilson y el Muro de las lamentaciones [29].

2) La Torre Antonia. Es ésta una fortaleza de veinticinco metros de altura, que era verdaderamente suntuosa [30], construída por Herodes el Grande, situada en el ángulo noroeste del recinto del Templo, y llamada así en honor de su gran protector Marco Antonio. Las excavaciones hechas en ella demostraron que tenía un patio interior de unos dos mil quinientos metros cuadrados, pavimentado todo él con grandes losas de un metro de longitud cada una, y se ha demostrado que son del siglo I. Se pensó que fuese el célebre "lithóstrotos" al que alude san Juan.

Además se halla en la parte elevada de la ciudad, construída sobre una roca.

A esto añaden los defensores de esta hipótesis la conveniencia de que Pilatos, aunque en otras ocasiones los procuradores en sus idas a Jerusalén se hospedaban en el Palacio de Herodes, se alojase allí, durante las fiestas pascuales, para rápidamente cortar todo levantamiento, ya que en ella estaba acuartelada la guarnición romana en Jerusalén. Y parece que en ella tuvo que refugiarse el procurador de Judea, Ventidio Cumano (48-52), a causa de un gesto insultante de un soldado romano en el Templo, lo que provocó un levantamiento entre los judíos que allí estaban reunidos [31].

Sin embargo esta opinión sólo tiene en su favor una tradición de unos siete u ocho siglos. Es el lugar del que, actualmente, parte el Viacrucis que se celebra todos los viernes.

Son bastantes los autores que defienden esta topografía [32].

---

29. LEGENDRE, en *Dict. Bib.*, art. «Prétoire», V, pp. 621-640; MOMMERT, *Das Prätorium des Pilatus* (1903).

30. JOSEFO, *Bell jud.* V, 5, 8.

31. JOSEFO, *Antiq.* XX. 5, 3; *Bell. jud.* II, 12 1.

32. Entre ellos se citan solamente algunos: VINCENT, *L'Antonia et le Prétoire*, en *Rev. Bib.* (1933) pp. 83-113; *Le lithóstrotos évangelique*, en *Rev. Bib.* (1952) pp. 513-530; *L'Antonia, palais primitive d'Heróde,*

3) En el palacio de Herodes, situado en la colina occidental. Las razones que se alegan en su favor son las siguientes:

"La costumbre de los procuradores romanos de convertir en residencia propia el palacio del anterior Rey [33]; el hecho de que este palacio estaba en lugar elevado [34]; el dato de Josefo de que (el procurador) Gesio Floro habitó en el palacio de Herodes y celebró juicios delante de él [35]; y, sobre todo, lo que cuenta Filón, de que Pilatos puso escudos dorados en el palacio de Herodes de Jerusalén [36], de lo que hay que deducir que Pilatos habitó allí. De la observación de Filón, que llama al palacio de Herodes "casa del Gobernador" [37], se deduce que esto es realmente cierto, y no sólo para Pilatos, sino para los procuradores de Judea en general. En favor de esta localización, no puede alegarse una tradición antigua" [38].

c) La figura del procurador Poncio Pilatos.

La figura de Pilatos es conocida por varios datos extrabíblicos. Pilatos, que fue el quinto procurador romano de Judea, fue nombrado procurador de Judea el año 26, y estuvo en este puesto 10 años, hasta el 36, en que el procónsul de Siria, Vitelio, ante las protestas por su conducta, lo mandó a Roma a justificarse ante el Emperador [39]. El hecho de que Pilatos permaneciese diez años en su puesto no indica, de suyo, el buen gobierno ni la integridad en la administración. Pues el mismo Tiberio solía contar, a propósito de sus nuevos

---

en *Rev. Bib.* (1954) pp. 87-107; W. F. Albright, *Recents Discoveries in Palestina and the Gospel of the St. John* (*The Background of the N. T. and its Eschatology*, in honour of C. H. Dodd (1956) pp. 153-171); M. Aline de Sion, *La forteresse Antonia á Jérusalem et la question du prétoire* (1956).

33. Hc. 23, 35.

34. Josefo, *Bell. jud.* II, 15, 2; III, 17, 6.

35. Josefo, *Bell. jud.* II 14, 8; cf. II, 15, 1 ss.

36. *Legatio ad Caium* 38, 299.

37. *Legatio ad Caium*, 39, 306.

38. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, ver. esp. (1959) pp. 225-226; Klostermann, *Das Mk-Evang.* (1936) p. 158; Abel, *Jerusalem Nouvelle* (1922) II, pp. 562-286; Parrot, *Der Tempel von Jerusalem und das Hl. Grab* (1956) p. 112 ss.; Benoit, *Prétoire, Lithóstroton et Gabbatha*, en *Rev. Bib.* (1952) pp. 351-550.

39. Josefo, *Antiq.* XVIII. 4, 1-2.

gobernadores, el siguiente apólogo: Un caminante estaba herido y tendido en el camino; sus llagas se veían cubiertas de moscas. Un pasajero al ver aquéllo se acercó y le quiso espantar las moscas. A lo que el herido le dijo: "No lo hagas: éstas se encuentran ya repletas y son menos ávidas; si las echas, vendrán otras más ardientes" [40].

Si sólo hubiese como datos sobre Pilatos, los relatos de los Evangelios en el proceso de Cristo, Pilatos aparecería como un hombre egoísta y temeroso, que vendía su conciencia por mantener su puesto, lo mismo que cruel por contemporizar, pues, reconociendo la inocencia de Cristo, para calmar el tumulto y las pasiones judías desbordadas, le hace flagelar y les presenta el "Ecce homo". Pero los datos extrabíblicos dan un retrato de él con el peor "dossier". Las dos fuentes principales son Josefo y Filón. Es interesante destacar estos datos para poder valorar mejor su conducta en el proceso de Cristo.

Pilatos aparece además, con un desprecio y odio a los judíos a toda prueba.

Una noche hace introducir sigilosamente en Jerusalén, por sus soldados, los estandartes militares, que tenían la imagen del César. Considerado como un sacrilegio, estalló un gran tumulto en Jerusalén. Para conjurar esto, una gran muchedumbre de judíos bajó a Cesarea, donde residía el Procurador, y suplicaron a Pilatos que mandase retirar aquellas insignias, que eran ofensivas para las "leyes de sus antepasados". Según Orígenes [41] san Jerónimo [42] y Eusebio [43] y apoyándose en Filón, dicen que estos "estandartes" *[signa]*, fueron colocados en el mismo vestíbulo del Templo. Pero esto parece ser una afirmación errónea. Probablemente se debe a que fueron introducidos en la Torre Antonia, que estaba al norte y unida al mismo Templo [44]. No accediendo a ello Pilatos, rodearon su casa, permaneciendo ante ella cinco días y cinco noches. Pilatos, ante ello, los hizo convocar en el hipódromo y se sentó en su tribunal, como para darles respuesta. Y allí convocó al "pueblo" judío. Pero, cuando estaban en él, los hizo rodear

---

40. JOSEFO, *Antiq.* XVIII, 6, 5.
41. MG 26, 177.
42. ML 26, 177.
43. MG 22, 630 ss.
44. G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future* (1954) p. 92.

por su tropa a la que tenía allí previamente convocada, con las espadas desenvainadas, diciéndoles que les haría degollar allí mismo si no admitían las imágenes del César. Pero ellos, protestaron morir antes que aceptarlo, y ofrecieron, espectacularmente, sus cuellos. Sólo entonces, Pilatos, aterrado ante aquella decisión, hizo retirar de Jerusalén aquellos estandartes [45].

En otra ocasión, hizo colocar en el palacio de Herodes, unos escudos de oro, sin la imagen, pero con la inscripción de Tiberio, pero "menos por honrar a Tiberio que por disgustar al pueblo". Como dice Filón, estalló una gran protesta, por considerar esto una profanación en Jerusalén. Pilatos rechazó la súplica que le hacían de retirarlas. Una comisión de nobles judíos, y entre los que se hallaban cuatro hijos de Herodes el Grande, lo visitaron para suplicarle los retirase. Pero Pilatos los rechazó con "una repulsa llena de rencor". Ante ello, esta comisión de nobles envió una protesta a Tiberio, "el cual aunque fuera poco inclinado a la cólera, se irritó tan ostensiblemente" contra Pilatos, que al día siguiente le escribió, desautorizando su conducta, y ordenándole retirar los escudos de oro y colocarlos en el templo de Augusto en Cesaréa, bajo amenaza de hacerle caer en su desgracia [46].

También para sufragar la construcción de un acueducto de cuarenta estadios que llevase agua a Jerusalén, utilizó el tesoro sagrado del Templo. Este sacrilegio provocó una insurrección en el Templo, que terminó ordenando Pilatos a los soldados que atacasen a la turba a "garrotazos" *[xylois]*, a "una señal dada a ellos por él mismo desde sitial *[bématos]*, lo que produjo muchas muertes [47].

San Lucas cuenta además otra matanza ordenada por Pilatos contra unos galileos mientras estaban ofreciendo sacrificios en el Templo de Jerusalén [48]. Se pensó en la posibilidad de que este hecho haya ocurrido en la víspera de una fiesta de la Pascua, y que estos galileos hubiesen presenciado el milagro de

---

45. JOSEFO, *Antiq.* XVIII, 3, 1; *Bell. jud.* II, 9, 2-3; cf. C. H. KRAELING, *The Episode of Roman Standards at Jerusalem*, en *Harw. Theol. Rev.* (1942) pp. 263-289.

46. FILON, *Legatio ad Caium*, 38, 299-305.

47. *Antiq.* XVIII, 3, 2; *Bell. jud.* II, 9. 4.

48. Lc. 13, 1, 2.

la multiplicación de los panes, lo que les había llevado a un entusiasmo mesiánico, acaso mal interpretado [49].

El último acto de crueldad de Pilatos, lo relata Josefo. El año 36 un pseudo profeta anunció a los Samaritanos que, en el monte Garizín, les mostraría unos vasos sagrados que allí había ocultado Moisés. Temiendo una revuelta, Pilatos hizo prevenir aquel lugar por sus tropas, y ordenó atacar a los que vinieran a la cita. Muchos perecieron allí mismo, y mandó además matar a los príncipes de los Samaritanos. Pero los Samaritanos elevaron sus quejas al procónsul de Siria, Vitelio, que el año 36 destituyó a Pilatos, y le ordenó ir a Roma a justificarse ante el Emperador Tiberio. Pero éste, al llegar Pilatos, ya había muerto [50]. Tiberio murió el 16 de marzo del 37. Filón, en su "*Legatio ad Caium*", citando una carta del rey Agripa II a Calígula, en el año 40, llama a Pilatos "carácter duro y terco". Y habla de las "fechorías de su administración: sus vejaciones, rapiñas, injusticias, y ultrajes; los ciudadanos a los que había hecho perecer sin juicio, y su insoportable crueldad" [51].

Como una prueba más de su desprecio a los Judíos, parece ser que Pilatos fue el primer procurador romano de Judea que hizo acuñar monedas de cobre con un bastón doblado o con una vasija, ambos símbolos de la dignidad de los augures romanos, y, por tanto, símbolos de los sacrificios politeístas. Aunque esta acuñación de moneda provocativa cesó a la muerte de Seyano, el año 31, el más hostil enemigo de los Judíos, y omnipotente ministro de Tiberio [52].

Podría extrañar el que, siendo Pilatos, según Filón y Josefo, una figura de una moralidad tan baja, Tiberio lo hubiese mandado de procurador a Judea, y dejado en su puesto 10 años.

Suele pensarse que el nombramiento de Pilatos fuese debido precisamente a Seyano, el omnipotente ministro de Tiberio, y el más encarnizado enemigo de los Judíos. Por eso, algunos autores, han querido poner en duda la historicidad de los pa-

---

49. BLINZLER, *Eine Bemerkung zum Geschichtstrahmen des Johannesevangeliums*, en *Biblica* (1955) pp. 20-35.

50. JOSEFO, *Antiq.* XVIII, 4, 1-2.

51. *Legatio ad Caium* 38, 299 ss.

52. E. BAMMEL, *Syriam Coinage und Pilate*, en *Journal of Jewisch Studies* (1951) pp. 108-110; E. STAUFER, *Christus und die Cäsaren* (1948) p. 127; *La Nouvelle Clio* (1949-1959) pp. 495-514.

sajes evangélicos, en los que Pilatos defiende a un judío: a Cristo. Más bien, piensan, el que hubiese complacido a los judíos en su petición de muerte contra Cristo [53].

Nadie como el judío Klausner ha querido presentar esta antinomia: "Todos los datos de Filón y Josefo describen a Pilatos como un tirano sanguinario y lleno de crueldad, para quien la ejecución de un judío de Galilea no podía tener más importancia que el matar una mosca, y que precisamente encontraba su gozo en molestar a los Judíos de todas las formas que pudiese. ¿Es que se convirtió Pilatos, repentinamente, en el caso de Jesús, en un hombre blando y pacífico, que quiere evitar como sea un derramamiento de sangre, intentado salvar a un justo, que va a perecer precisamente por su inocencia? Todo esto es muy inverosímil... En realidad, los datos sobre la resistencia de Pilatos a no crucificar a Cristo no son históricos" [54].

Esta observación de Klausner es muy poco científica. No presenta datos históricos que hagan ver la no historicidad de estos datos evangélicos.

Es admitido, generalmente, que tanto Filón como Josefo, dan sólo una visión parcial de Pilatos. Si hubiera sido siempre éste un monstruo, no es creíble que, ni Tiberio ni los Judíos, le hubiesen tenido diez años de Procurador de Judea.

Filón y Josefo hablan con verdadera hostilidad contra Pilatos, acentuando las tintas de estos hechos históricos y los narran, en función de su misma pasión judía [55]. Pero es seguro que, al lado de estos hechos narrados, Pilatos no perdió el fondo humano, y que podía —y tenía— que salir a flote en ocasiones.

Pero sobre todo, la conducta de Pilatos en este intento de liberación de Cristo, está plenamente de acuerdo con la misma pintura que hacen de él Filón y Josefo.

En primer lugar, había que admitir que, al fin, era juez, y podía tener el sentido humanitario de la justicia.

Pero la verdadera razón por la que Pilatos intenta salvar a Cristo, aparte de reconocer su inocencia, es, como se ve en los relatos evangélicos, el desprecio y el odio al judío. Ya al

---

53. Dobschütz, *Pilatus*, en *Realencycl. für prot. Theol. und K* (1904) p. 399.

54. J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, ver. al. (1934) p. 478.

55. Dobschütz, o. c., pp. 398-400.

primer contacto con ellos se ve esta tremenda antipatía mutua, y este pugilato entre ellos. Nada más llevarle a Cristo, salió Pilatos y les preguntó: "¿Qué acusación tenéis contra este hombre?". A lo que le respondieron con insolencia los judíos: "Si no fuera malhechor, no te lo traeríamos". A lo que vuelve la respuesta irónica de Pilatos: "Tomadle vosotros y juzgarle según vuestra Ley" [56].

Ya los evangelistas destacan que Pilatos sabía, y eso al primer contacto, aparte de otros informes que previamente tuviera, que "se lo habían entregado por envidia" (Mt.). Y mostrará su sarcasmo contra ellos preguntándoles si quieren "que suelte al Rey de los Judíos". Y volviendo a insistirles: "¿Qué queréis, pues, que haga de este que llamáis Rey de los Judíos?" (Mc.). E incluso, cuando va a dar la sentencia de muerte, les dirá sarcásticamente: "Ahí tenéis a vuestro Rey" (Jn.). Y volviendo a herirles irónicamente, ante sus gritos pidiendo la muerte: "¿A vuestro Rey voy a crucificar?" (Jn.). Y con este título, dictado por Pilatos, irá a la cruz.

Pero lo que tenía que producirle un supremo desprecio hacia ellos, es el que, odiando la dominación romana, le llevasen a Cristo por *celo* de Roma, presentándole como un agitador y un competidor allí del Emperador mismo.

Tras ello había de haber alguna intriga.

Y el "crescendo" de este artero *celo* por Roma, llegó al summum, cuando le hacen ver que, si no le castiga, no cumple con su oficio de Procurador de Roma sobre ellos: "si sueltas a ése, no eres amigo del César" [57]. Y ante la pugna de Pilatos por no acceder a la petición suya contra Cristo, después de su amenaza velada de delación a Roma, le lanzaron el reto supremo y más sarcástico: "No tenemos más rey que al César" [58].

Los datos, pues, de la historia profana y el relato que los evangelios hacen de Pilatos, están en pleno acuerdo.

En torno a la muerte de Pilatos se formaron numerosas leyendas. En lo que suele insistirse en la antigüedad es que no

---

56. Jn. 18, 29-31.
57. Jn. 18, 12.
58. Jn. 18, 15.

murió de muerte natural, sino en el destierro o por suicidio o por muerte violenta, o a manos del verdugo [59].

d) Comienzo del proceso romano contra Cristo. Primera acusacion: la realeza del mismo.

Muy de mañana, los Sanhedritas, dirigentes y soldados (Lucas), llevaron a Jesús "atado" (Mt.-Mc.) al "pretorio" (Jn.) para acusarlo ante Pilatos (Jn.). Los tribunales romanos abrían muy temprano: "Prima luce", dice Séneca [60]; podría suponerse que entre seis y siete de la mañana. Este, probablemente, había sido prevenido de la llegada de este asunto y solicitada audiencia. Pero ellos no quieren entrar en el Pretorio para no contaminarse y poder así comer, a la puesta del sol, la Pascua (Jn.). Por eso, hacen entrega de él a Pilatos por medio de sus ministros. La Ley nada decía de la impureza legal que se contrajese por entrar en casa de un pagano; pero en la Mishna se recoge la tradición de esto, que establecerá que por entrar en casa de un pagano se contraía impureza legal por siete días, lo mismo que si se hubiese tocado un cadáver [61]. Como ellos no se querían contaminar entrando en el Pretorio, casa de un gentil, fue el mismo Pilatos el que "salió" afuera [62]. Se explica bien esta complacencia de Pilatos de "salir" a escuchar la querella de los Judíos, a pesar del desprecio profundo que sentía por ellos y por sus exigencias, ya que no complacerlos en víspera de la Pascua, se exponía a una insurrección de fanatismo religioso, que podía traerle no sólo perturbaciones allí, sino complicaciones y delaciones ante Tiberio. Constan históricamente otros casos de funcionarios romanos que tenían en cuenta las particularidades religiosas de los

---

59. Eusebio de C., *Hist. Ecl.* II, 7; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in...* (1901). I, p. 402, nota 151; A. Ehrhardt, *Was Pilatus a Christian?*, en *Church Quart. Review.* (1944) pp. 157-167; *Pontius Pilatus in der frühchristlichen Mythologie*, en *Ev. Theol.* (1949-1950) pp. 433-447; S. Liberty, *The Importance of Pontius Pilatus in Creed and Gospel*, en *Jour. of Theol. Studies* (1945) pp. 38-56.

60. *De ira* II, 7; cf. Hor., *Epist.* II, 1. 103.

61. Ohaloth VIII, 7; Hc. 10. 28; 11. 3; cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar...*, II. p. 838.

62. Jn. 18, 28, 29; D. Mollat, *Jésus devant Pilate*, en *Bible et Vie Chrétienne* (1961) 23-31.

Judíos, por lo que procuraban complacerles [63]. Probablemente hizo preparar ya su silla "curul" y su "bema", de magistrado, pues mientras propone la elección entre Cristo y Barrabás, según Mt., "está *sentado* en el tribunal" (27, 19).

San Juan es el que presenta esta introducción al proceso de un modo más detenido, y que es necesario valorar incluso en su apretado laconismo.

Pilatos "saliendo" ante la plaza donde estaban los Sanhedritas, les dice:

"¿Qué acusación traéis contra este hombre?

Ellos respondieron diciendo: Si no fuera malhechor, no te lo traeríamos.

Díjoles Pilatos: tomadle vosotros y juzgadle según vuestra Ley.

Le dijeron entonces...: Es que a nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie" [64].

Pilatos seguramente debía estar prevenido de la condena del Sanhedrín, y de las pretensiones que traían al conducir a Jesús a su tribunal, como se ve por el modo de obrar Pilatos a continuación, al preguntarle sin más, cosa que no había dicho Jn. de este proceso, si él es el Rey de los Judíos. "Naturalmente, no se había entregado al acusado sin una notificación escrita u oral, y que había de decir: Este hombre se presenta como Rey de los Judíos" [65]. Pilatos obra, pues, ante la llegada de los Sanhedritas, conforme a la jurisprudencia romana.

La respuesta de los Judíos es áspera y desabrida. Por eso, no es una "captatio benevolentiae" [66], ni tampoco debe de ser por haber pretendido que Pilatos les diese, sin más, el "exequatur", sin que él revisase y reanudase el proceso, contando acaso con el peligro de sediciones en aquellos días pascuales, de negar su pretensión [67].

Debiendo saber Pilatos, previamente, el motivo de traer a

---

63. JOSEFO, *Antiq.* XVIII, 5, 3; *Antiq.* XVI, 2, 3.
64. Jn. 18, 29-31.
65. J. WEISS, *Das älteste Ev.* (1903) p. 317.
66. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* (1942) p. 712.
67. SAN LEON, *Sermo II in Passionem*; Aberle, en *Theol. Quartalschr.* (1871), pp. 43-45; HOLZMEISTER, en *Zeitschr. für Kath. Theol.* (1915) p. 346, nota 2.

Cristo a su tribunal, les responde con una frase, sin duda, cargada de ironía: Si ellos saben que es malhechor, que ellos le juzguen y condenen, puesto que para penas no capitales podía actuar el Sanhedrín. De modo semejante vino a responder ante una acusación contra san Pablo, el procónsul de Asia, Galión, hermano del filósofo Séneca: "Si se tratase de una injusticia o de algún crimen grave, oh Judíos, razón sería que os escuchase; pero tratándose de cuestiones de doctrina... de vuestra Ley, allá vosotros lo veáis, yo no quiero ser juez en tales cosas. Y los echó del tribunal". Y luego los Judíos "golpearon (al jefe de la sinagoga de Corinto) delante del tribunal sin que Galión se cuidase de ello" [68].

Pero la pretensión que ellos traían era la acusación de que Cristo se proclamaba Rey de los Judíos. Precisamente en la forma casi esquemática con que presentaron este juicio romano los Sinópticos, es Pilatos el que, sin más, comienza preguntando a Cristo si es el Rey de los Judíos (Mt.-Mc.), lo que según san Lucas fue la acusación que hacía el Sanhedrín ante Pilatos. La respuesta, pues, de éste, ante la agria respuesta de los Judíos, lleva un sentido de fuerte ironía. Sabiendo que lo quieren condenar a muerte les desprecia, remitiéndoles a su fuero. Ni había inconveniente en admitir que tras la agria respuesta judía se le hubiese manifestado la pretensión real-mesiánica de Cristo, pero que Pilatos, bien informado por su policía de que todo aquello no tenía peligro político ninguno, no hubiese dado especial importancia a la acusación explícita que de esto le hacían los Sanhedritas (Lc.). Lo cual era a un tiempo un fuerte sarcasmo: porque era reconocerles el fuero de su justicia, pero despreciándoles en su pretensión de la pena capital, considerándolos así como incompetentes o apasionados en su juicio.

Y esto es lo que les hace estallar contra él, con lo que ya veladamente hablan de delaciones a Roma. Si vienen a su tribunal, le dicen, es porque a ellos no les "está permitido dar muerte a nadie". Alegan jurídicamente ante el tribunal del Procurador que apelan a él, porque él sólo tiene allí el poder jurídico de la pena capital. Y presentada así la acusación, es entonces, cuando Pilatos, jurídicamente, abre el juicio. Pero

---

68. Hc. 18, 12-17.

lo va a ejercer él, no va a dar un simple "exequatur" a su pretensión.

San Juan ve en ello, como tantas veces lo va destacando en su evangelio, el cumplimiento de vaticinios. Así se cumplía al pasar al poder romano, el vaticinio que Cristo hizo, que sería crucificado, ya que la crucifixión era pena exclusiva de Roma.

1) *Primera acusación: la realeza de Cristo.*

La primera acusación que los Sanhedritas alegan contra Cristo es que se proclama "Rey de los Judíos". Acusación que hacían insistentemente (Mt.-Mc.), aparte de acusarle de otras "muchas cosas" (Mc.).

San Lucas explicita más las varias acusaciones de las que le acusaban los Sanhedritas, todas convergentes a llevar el asunto al terreno político de sublevación contra Roma. Las reduce a éstas:

a) Le hemos "encontrado pervirtiendo al pueblo", en orden a la insumisión a Roma.

b) "Prohibe pagar el tributo al César".

c) "Y dice ser el Mesías-Rey".

Estas ocusaciones eran falsas. La primera, no es que amotinase al pueblo contra Roma, sino que el pueblo se reunía en torno a él para escuchar su enseñanza mesiánico-espiritual. Así, cuando después de la primera multiplicación de los panes, las turbas quisieron, imbuídas por el ambiente nacionalista, proclamarlo Rey, las dispersó, y huyó de ellas [69].

La segunda acusación era una abierta calumnia. Precisamente Cristo no se hizo solidario de las tendencias nacionalistas que presionaban al pueblo a no pagar el tributo a Roma [70]. Precisamente ante la insidia que le prepararon, les respondió: "Dad al César lo que es del César" [71]. Ni a Cristo le interesaban los asuntos políticos en cuanto tales, ya que su mesianismo era espiritual, y su Reino no era de este mundo.

La tercera era verdadera en el sentido en que Cristo proclamaba su mesianismo, y falsa en el sentido de un Mesías

---

69. Jn. 6, 15.
70. E. Stauffer, *Christus und die Cäsarem* (1945) pp. 121-149.
71. Mc. 12, 13-17; Mt. 22, 15-22; Lc. 20, 20-26.

ambiental, de tipo cerradamente nacionalista, lo que suponía la expulsión romana de Palestina, y la sumisión de los pueblos a Israel.

Hecha la acusación por los Sanhedritas, la actitud de Pilatos era la que exigía la jurisprudencia: interrogar al reo sobre las acusaciones que le hacían, y que se concentraban en una sola: "¿Eres tú el Rey de los Judíos?".

Según los tres Sinópticos, Cristo respondió afirmativamente, con la expresión: "Tú lo has dicho". Esta frase, poco frecuente en el uso ordinario, incluía, no obstante, una cierta solemnidad [72].

A lo cual Pilatos, se volvió "a los príncipes de los sacerdotes y a la muchedumbre" (Lc.) para decirles: "Ningún delito hallo en este hombre" (Lc.).

Esta forma tan sintética de expresarse Pilatos, después de afirmar Cristo que era el Rey de los Judíos, supone una convicción en el Procurador, lograda después de un interrogatorio. Y éste es, precisamente, el que trasmite san Juan. Lo relata así:

> **"Entró Pilatos de nuevo en el Pretorio, y llamando a Jesús, le dijo: ¿Eres tú el Rey de los Judíos? Respondió Jesús: ¿Por tu cuenta dices eso o te lo han dicho otros de mí? Pilatos contestó: ¿Soy yo judío por ventura? Tu nación y los pontífices te han entregado a mí, ¿qué has hecho? Jesús respondió: Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino, mis ministros hubieran luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí. Le dijo entonces Pilatos: ¿Luego tú eres Rey? Respondió Jesús: Tú dices que soy Rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad, oye mi voz. Pilatos le dijo: ¿Y qué es la verdad? Y dicho ésto, de nuevo salió a los Judíos y les dijo: Yo no hallo en éste ningún crimen"** [73].

Fue después de estas ocusaciones que dicen los Sinópticos,

---

72. JOÜON, *L'Evangile... compte tenu du substrat sémitique* (1930) p. 162; DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, pp. 254; BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p. 346.

73. Jn. 18, 33-38.

cuando maravillado Pilatos, de que aquel reo era distinto de todos, "entró de nuevo en el Pretorio", y mandando venir a Cristo, le hace un interrogatorio privado, lo que no excluye la presencia de otras personas —*assesores, tabellarii, etc.*— sobre su realeza.

La pregunta fue sobre si era en verdad él "el Rey de los Judíos". Pero Cristo tenía que precisarle bien el sentido de aquella expresión, que podía ser gravemente equívoca.

Si lo decía Pilatos por su cuenta, él no era "rey" en ese sentido: no era un rey político; no era un competidor del César; él no venía a aprovecharse de Palestina para dársela a los Judíos, quitándosela al César.

Si se lo habían dicho los dirigentes judíos, en parte era verdad; él era el Mesías, pero no el Mesías político que ellos esperaban, ni menos el Rey político que ellos allí le representaban.

La pregunta de Cristo incomodó a Pilatos, que corta por lo sano, preguntándole que responda "qué ha hecho".

Pilatos puede estar tranquilo. Porque el reino de Cristo no es de este mundo. La prueba la tiene él: no tiene soldados, está prisionero, sin que nadie le defienda ni luche por él.

"Luego ¿tú eres Rey?". Hasta aquí la respuesta de Cristo había sido negativa. Y no podía ser ajeno a la información de Pilatos la entrada "mesiánica" de Cristo el día de Ramos, sus disputas y enseñanzas con los fariseos en los últimos días jerosolimitanos, y su confesión en la noche anterior ante el Sanhedrín. De ahí la pregunta que le hace con ironía y medio piedad y desprecio. A este momento corresponde la frase de los Sinópticos. Cristo lo afirma, "Tú lo dices".

Cristo expresa cómo su reinado es espiritual, por someter los hombres a la verdad. Esta es la finalidad de su venida a este mundo. Los autores subrayan, salvando el contenido histórico, cómo el sentido de estas palabras está fuertemente sumido en términos yoánnicos [74].

Al llegar a este punto, y oir hablar de la "verdad", Pilatos pregunta qué cosa es la "verdad"... Acaso piensa en los filósofos ambulantes que en Roma andaban exponiendo sus sistemas y sus sabidurías. El gesto de Pilatos refleja una perfecta situación histórica. ¿La verdad? ¿Quién la iba a discernir entre

---

74. Jn. 3, 11, 32; 8, 14 ss.; 1, 7. 8; Apoc. 1, 5.

tantos sistemas? Se acusa bien en él el escepticismo especulativo de un romano, y de un político, a quien sólo le interesaba lo práctico. Y acaso encogiéndose de hombros, pensó que Cristo fuese uno de esos iluminados orientales, y no dio más importancia a aquel asunto. Y terminó así el interrogatorio. "Salió" de la parte interior del Pretorio a la exterior del mismo, a la plaza, para decir a los dirigentes judíos, que no encontraba ningún crimen en este hombre para condenarlo a muerte. Fue para él un soñador, un filósofo o un oriental iluminado. En todo caso, no había lugar a más proceso.

No deja de ser dato de interés apologético que un procurador con tan pocos escrúpulos como Pilatos, y estándose en una época de revueltas y peligros de agitadores y pseudo mesías, que ahogó en sangre unos tres años después de ésto la sospecha de peligros mesiánicos que congregaron turbas en el monte Garizín, en Samaria, reconoce que en todo este proceso de Cristo no hay la menor cuestión política, sino solamente tiene un sentido religioso. Los movimientos de masas en torno a él, lo mismo que su entrada triunfal en Jerusalén el día de Ramos, no habían despertado la menor sospecha política. Se quedaba en un aspecto religioso judío, y esto para Pilatos, no era cuestión de su incumbencia, ni que le preocupase.

La crítica histórica se ha preguntado cómo siendo esta conversación entre Cristo y Pilatos a solas, figura relatada en el evangelio.

Pero ya se ve que, si los evangelistas relatan la conversación entre los dos, *no excluyen* la presencia oficial de otros testigos —*assesores, tabellarii*—. Por eso, "la exégesis conservadora acostumbra a hacer valer que, en consideración a la publicidad del proceso romano, las conversaciones en el interior del Pretorio no pudieron ser puras conversaciones privadas entre Jesús y Pilatos solos, sino que debieron tener lugar en presencia de otros. Así pudieron estar presentes los asesores oficiales y acompañantes del Procurador, y además todo *aquel* que se procuró entrada en el interior del Pretorio. Encontrar tales testigos oculares de estas conversaciones no le debió de ser muy difícil a la Comunidad cristiana, que más tarde buscó aclaraciones sobre las últimas palabras de su Maestro" [75].

---

75. Blinzler, o. c., pp. 236-237.

Los tres evangelistas Sinópticos refieren que los Sanhedritas insistían reiteradamente ante Pilatos acusando a Cristo de "varias cosas". Entre éstas, que san Lucas pone después de la declaración de Pilatos, que no encontraba en Cristo delito, sonó una, que le abrió una puerta de salida a Pilatos en aquel asunto enojoso de defender a un inocente ante el fanatismo religioso judío excitado. Aunque, en realidad, reconocida la inocencia de Cristo, la obligación del juez era libertarlo. Pero buscó, ante aquella conjura sanhedrita y ante aquel tumulto fanatizado, un subterfugio, que creyó le resultaría.

Se propuso, como medio que justificaría este envío de Cristo a Herodes, que si dejaba, sin más, a Cristo en libertad, rechazando la acusación de los Sanhedritas, éstos deberían ser acusados a su vez del delito de calumnia [76]. Pero, aparte que esto no era motivo para condenar la inocencia, no parece que los representantes judíos de la autoridad, dado su propio fuero judicial, estuviesen expuestos a este peligro [77].

Escribe san Lucas: "Pero ellos insistían, diciendo: Subleva al pueblo, enseñando por toda la Judea, desde Galilea hasta aquí". Al oir esto, Pilatos preguntó si era "galileo", refiriéndose naturalmente al "domicilium", no al "origo", y al saber que "era de la jurisdicción de Herodes, le envió a éste, que se encontraba aquellos días en Jerusalén" [78].

2) *Pilatos remite a Cristo a Herodes Antipas* [Lc. 23, 6-12].

Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande y de su mujer, la samaritana Maltaces. Era tetrarca de Galilea desde el año 4 (d. C.). Por eso, cuando Pilatos le remite a Cristo, debía de ser un hombre ya muy entrado en años, sino próximo a la vejez. Era hombre pacífico, embellecedor y creador de ciudades, tal fue Tiberias, y diplomático. Se le considera el más inteligente de los hijos de Herodes. Pero era manifiesta su sensualidad. Era público su adulterio con Herodías, mujer de su hermano Filipo, y por lo cual llegó al crimen de mandar matar al Bautista, reflejándose después en él, ante la presencia milagrosa de Cristo en Galilea, un temor a una reencarnación del Bautista, como dicen los Sinópticos.

---

76. MOMMSEN, *Röm. Strafrecht*, 1899, p. 497 ss.
77. STEINWENTER, *Jus* 3 (1952) p. 485.
78. Lc. 23, 5-7.

Por Josefo se sabe también que subió a Jerusalén con motivo de una fiesta de la Pascua [79]. Pero no eran motivos religiosos los que le llevaban allí.

En este caso, pudiera pensarse, que considerase su presencia imprescindible, por la muerte que Pilatos había hecho, acaso en la Pascua anterior, de unos galileos [80]. En Jerusalén se hospedaba en el antiguo palacio de los Asmoneos [81].

¿Podía Pilatos remitir a Cristo a la jurisdición de Antipas, en Jerusalén?

A los gobernadores romanos les estaba prohibido administrar justicia a sus súbditos fuera de su jurisdicción [82]. Había que suponer lo mismo para el caso de Herodes. Pero también se podrían suponer excepciones como ésta, en la que concurría casi una competencia personal, en un caso de "forum delicti commissi" [83].

En todo caso, Pilatos podía delegar su jurisdicción en uno de los príncipes vasallos de Roma. Y Pilatos estaba convencido que Antipas sería favorable a la inocencia de Cristo, absolviéndolo, o, de sentenciarlo, que lo haría definitivamente cuando se hubiese llevado a Cristo a su territorio.

Además, en este asunto se ve un buen gesto de diplomacia de Pilatos para con Antipas, que estaban, entonces, "enemistados".

¿Qué podía esperar Pilatos al remitir a Cristo a Herodes? ¿Buscaba sólo la opinión de Antipas en aquel caso, o que se hiciese cargo definitivamente de él?

Acaso esto último. Pues Pilatos argumenta a favor de la inocencia de Cristo por el hecho de que Antipas "lo devolvió". Si sólo esperase una opinión sobre el caso, no tenía que sorprenderse de que hubiese sido devuelto. Además, lo que buscaba Pilatos era desentenderse definitivamente de aquel asunto, y no someterse en él a las exigencias de los Judíos.

En todo caso esperaba Pilatos una declaración de la inocencia de Cristo. A ésto llevan varias razones:

Cristo había estado y actuado en Galilea. La policía del

---

79. JOSEFO, *Antiq.* XVIII, 5, 3.
80. Lc. 13, 1 ss.
81. HOLZMEISTER, *Historia aetatis N. T.* (1938) pp. 69-76.
82. Dig. I, 18, 3.
83. MOMMSEN, *Römiches Strafecht* (1899) p. 114 ss.

Tetrarca tenía que estar al corriente de todo. Si realmente hubiese habido un crimen delictivo contra Roma, el Tetrarca lo hubiese encarcelado y ejecutado allí, como hizo, aunque inícuamente, con el Bautista.

Es verdad que lo quiso alejar de su territorio, en vista de los movimientos de masas en torno a él, y que una comisión de fariseos, le dijo en nombre del Tetrarca, que se alejase de Galilea, porque Antipas deseaba su "muerte" [84]. Pero es evidente que sólo era una palabra para intimidarle y lograr así se alejase de su territorio, de lo contrario le hubiese dado muerte. Pues nadie avisa a un reo, si quiere en verdad perderle, para que huya.

Además, si Pilatos creyese que Antipas lo iba a sentenciar a muerte, era demostrar él poco celo por la autoridad de Roma. Ya que no castigaba lo que era punible.

Y, por último, alega a los Judíos, que Herodes se "lo devuelve", por lo que ve en ello prueba de la inocencia de Cristo.

La llegada de Cristo a presencia de Herodes fue recibida por éste gratamente —"se alegró mucho"— por un doble motivo: uno por la deferencia que significa hacia él de Pilatos, y otra porque desde hacía tiempo, había oído hablar mucho de él como taumaturgo y deseaba que hiciese ante él alguno de sus prodigios.

Lo consideró como un bufón o como persona entregada a artes ocultas, que divertían por entonces las cortes, y quiso divertirse y colmar su curioridad. Y hasta tal punto ésta se acusaba, que Antipas "le hizo muchas preguntas".

"Pero él no contestó nada". Era una vez más el silencio de la dignidad. Cristo no venía a divertir con sus milagros, sino a salvar.

Antipas, que debió de dar por supuesto la aquiescencia de Cristo a sus deseos, ya que estaba como reo en sus manos, y que de él podía depender su muerte, debió de quedar herido ante este silencio. Era el reto de la dignidad a la frivolidad.

No deja de ser de interés ver el poco interés que Antipas prestó en un principio a la acusación, con que se lo remitieron, para ocuparse tan sólo de una interpretación frívola sobre los milagros de Cristo.

---

84. Lc. 13, 31.

Debió de ser entonces cuando autorizó a los Sanhedritas a acusarle. Y éstos lo hacían "insistentemente".

Pero Antipas no tomó en serio aquellas pretensiones reales de Cristo, y él, "con su escolta", lo despreció.

"Cuando el Evangelista dice que Herodes y sus soldados, se burló de Jesús y le insultó, hay que pensar que el Tetrarca, con una palabra insultante e irónica, dio la señal para que todos se burlasen de Jesús. Pudo ser muy fácil que comparase su situación propia con la que Jesús pretendía, y gritase, por ejemplo, con fingido asombro: "¿Tú eres Rey? Pues entonces, ¡has conseguido más que yo! (Hay que tener en cuenta que Antipas se afanó a lo largo de su vida, aunque siempre sin resultado, por conseguir el título de rey). El coro de los cortesanos estaba, naturalmente, preparado a hacer el eco conveniente al chiste salido de tan alta boca. En todo caso, la escena acaba con una caricatura de la pretensión real de Jesús. Herodes mandó poner a Jesús un vestido brillante, y le envió de nuevo a Pilatos, ataviado como un rey de irrisión. Con esta devolución del acusado quiso dar a entender que declinaba el hacerse cargo del asunto, y con el vestido irrisorio aclaraba que tenía a aquel hombre más por digno de risa que por peligroso" [85].

De esta vestidura que Herodes mandó poner a Cristo, el texto sólo dice que era una "vestidura brillante" *[esthéta lamprám]*. No se sabe por el término, si era una vestidura roja, al estilo de la clámide que le pondrán los soldados en la coronación de espinas [86], o una vestidura blanca, en el que se veía la inocencia [87]. Otros piensan que era una parodia del vestido real judío, que era blanco [88]. Se suele tener en cuenta un pasaje paralelo que se encuentra en las actas apócrifas de santo Tomás. De ello se deduce, que ponerse vestidos *reales* viene a ser, ponerse vestidos brillantes [89].

El sentido pues, de esta vestición irrisoria de Cristo, es representarlo, dramáticamente, como rey de burla.

Y añade el Evangelista que desde aquel día Herodes y

---

85. Blinzler, o. c., pp. 250-251.
86. KASTNER, *Jesus vor Pilatus* (1912) p. 75.
87. JOÜON, en *Rech. Sc. Relig.* (1936) pp. 80-85.
88. I Sam. 29, 9; II Sam. 14. 17; Hc. 12, 21; JOSEFO, *Bell. jud.* II, 1, 1; *Antiq.* VIII, 7, 3; XIX, 8, 2; cf. DELBRUECK, en *Zeit. für. neut. Wiss.* (1942) pp. 124-145.
89. Hennecke, en *Neut. Apokryphen* (1924) p. 260.

Pilatos, antes enemigos, se hicieron amigos. Se pensó que esta enemistad fuese proveniente, o por haber colocado Pilatos unos escudos de oro con las incripcionas romanas en el antiguo palacio de Herodes, o por la matanza que mandó hacer Pilatos de grupos de galileos, en pleno Templo, mientras ofrecían sacrificios.

Lo que sí se sabe es que Antipas era "*persona* gratísima" a Tiberio [90], y que le servía de espía. Así el año 36, Tiberio fue informado por Antipas, de las intrigas políticas del Gobernador de Siria, Vitelio, con los Partos [91]. Le convenía, pues, a Pilatos, tener siempre favorable al tetrarca Herodes Antipas.

El año 1956 se publicó parte del libro apócrifo del "Evangelio de Gamaliel", y en el cual aparece Antipas como el principal culpable de la muerte de Cristo. Pero ya poco antes se había publicado una obra amplia para probar lo mismo [92]. Pero la argumentación de Harlow da un sentido completamente distinto a palabras y escenas del pasaje. Si Antipas hubiese querido condenar a muerte a Cristo, no hubiese esperado a encontrarlo, casualmente, en Jerusalén; lo hubiese condenado estando ambos en Galilea.

Antipas, en el proceso de Cristo, fue un frívolo, y un impotente cruel, que se eximió de aquel asunto enojoso.

3) *Cristo pospuesto a Barrabás.*

Devuelto Cristo a Pilatos por Herodes, Pilatos, según el relato de san Lucas, "convocó a los príncipes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo", que se había ido congregando allí, seguramente convocados y adiestrados por los ministros del Sanhedrín, para decirles: que ni él ni Herodes habían encontrado en él nada digno de la pena de muerte.

Mt.-Mc., ponen en su relación abreviada, antes de la elección de Cristo o Barrabás, las "muchas ocusaciones" que hacían contra Cristo los príncipes de los sacerdotes y los ancianos, pero que él "a nada respondía". Acaso corresponda a la escena relatada antes de enviarle a Herodes. Pero este si-

---

90. Josefo, *Antiq.* XVIII, 2, 3.
91. Josefo, *Antiq.* XVIII, 4, 5; cf. XVIII, 5, 1.
92. V. E. Harlow, *The Destroyer of Jesus. The Story of Herod Antipas, Tetrach of Galilea* (1954).

lencio "maravilló" grandemente a Pilatos. Era el silencio de la inocencia y de la dignidad, que está por encima del griterío de la falsedad. Además, "en la mayoría de los casos no era precisamente el silencio el pecado de los acusados" [93].

Pero ante aquella turba embravecida por fanatismo, Pilatos pretende calmarla, anunciando que, le "corregirá", pero que lo soltará luego (Lc.). Esta "corrección" que anuncia era el horrible tormento de la flagelación [94]. Pilatos sigue en su obra de mal juez, y de cruel. Pues pretende defender la inocencia de Cristo, aplicándole este tormento.

Los cuatro evangelistas ponen a continuación otro expediente de Pilatos para librar a Cristo. No sería fácil saber si el anuncio de la flagelación fue exclusivamente anterior a la propuesta de soltar a Barrabás, o si ambas proposiciones se entremezclaron. Probablemente esta proposición acusó temor y debilidad en el Procurador, y no satisfacía en nada la muerte buscada. Acaso hubo aquí nuevos gritos y protestas, que le hicieron a Pilatos buscar otra solución para librarse de aquel proceso temeroso.

Había la costumbre de librar a un encarcelado "por la fiesta", que era la Pascua, como además, abiertamente lo dice el cuarto evangelio [95].

Naturalmente esta afirmación del Evangelio encontró el ataque de rigor en el campo acatólico. No se conoce extrabíblicamente, dicen, la existencia de esta "costumbre". Luego, dicen, es una invención artificiosa del Evangelista.

Pero la consecuencia que se saca es anticientífica, aunque los documentos extrabíblicos no lo citasen. Pues los documentos extrabíblicos judíos no tienen por qué registrar todas las cosas bíblicas. Sin embargo, no deja de haber datos extrabíblicos que hacen pensar en esta "costumbre" *judía*.

Ya por la redacción del texto, parece que existía de antes esta "costumbre", posiblemente en memoria de la liberación de Egipto, y que Roma la respetó, pues se lee: *"Hay entre vosotros la costumbre* de que suelte a uno en la Pascua" (Jn).

Para hacer ver esa posibilidad ambiental se han citado costumbres semejantes con motivo de las fiestas de los *Lectister-*

---

93. HOLZMANN, *Das N. T* (1926) p. 71.
94. Jn. 19, 1.
95. Jn. 18, 39.

nium, con motivo de cuyas solemnidades, "también se liberaban, *en estos días*, a los encarcelados [96], lo mismo que con motivo de las fiestas *Peloria*, de las que dice Atheneo, que también en ellas *"se soltaba a los encarcelados"* [97]. Posteriormente, un papiro greco-egipcio, aproximadamente del año 88-89 después de Cristo, ha traído nueva luz sobre este asunto. Es un proceso verbal de una audiencia dada por el prefecto de Egipto, C. Septimio Vegeto. Por el contexto se desprende que una parte litigante pide justicia contra un tal Phibión, y el Prefecto declara que es digno de la "flagelación", pero que lo perdona "en gracia del pueblo" *[jarízomai de se tois ójlois]* [98]. De cuyo texto se desprende que, por gracia al pueblo, se perdona a un reo. Si esto hace un prefecto romano de Egipto, unos cincuenta años después de la muerte de Cristo, no es nada inverosímil. el que hubiera hecho esto mismo Pilatos máxime cuando le urge la política. Aparte, que en el caso de Cristo, esta "costumbre" parece que estaba vigente en los Judíos, y que sólo fue respetada por Roma.

También se alega un pasaje del tratado Pesahim, de la Mishna [99], en el que se tiene en cuenta el caso de un prisionero, además en cárcel romana, que con promesa de libertad, acaso no pudiese degollar el Cordero pascual ya que podría, imprevistamente, no salir a tiempo, o ser retenido en la cárcel.

De aquí se argumenta que en Judea, la liberación de un reo de la cárcel, en la Pascua, estaba prevista. Lo que confirmaría el pasaje evangélico [100].

Este texto es interesante pero no probativo. Pues no se habla de una "costumbre" pascual, sino de una categoría más de las personas encarceladas, fortuitamente aún en los días de la Pascua, y por las que, solamente, por ellas no se podía sacrificar el Cordero pascual.

---

96. «*Vinctis quoque dempta in eos dies vincula*», cf. TITO LIVIO, *Ann.* V, 13, 8.

97. Atheneo XIV. 45; 640; DARAMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiq. grec et romaines* (1904) III, 1 p. 1006; y IV, 1, par.

98. G. VITELLI, *Papiri Fiorentini* (1906) p. 113 ss; DEISMANN, *Licht von Osten* (1923) pp. 229-230.

99. Pesahim VIII, 6a.

100. C. B. CHAVEL, en *Journal of Bibl. Litterature* (1941) pp. 273-278; Blinzler, o. c., pp. 278-282.

La propuesta habilidosa que Pilatos les hace es dejarles escoger entre Cristo y un preso famoso llamado Barrabás, que significa, "Hijo de nuestro doctor", o del Grande, o más probablemente" Hijo del Padre"; hombre comunísimo, y frecuentemente usado en el Talmud [101].

Barrabás, en aquella época de turbulencia, era un gran bandolero. De él decían los evangelios, que era un "ladrón" (Jn.), y Lucas aun matiza más: "Había sido encarcelado a causa de cierta sedición que había habido en la ciudad", y en la que él debió de tener buena parte, y "había cometido un homicido" (Mc.). Pero Barrabás no era sólo un vulgar delincuente; era un "preso famoso", como lo destaca Mt. [102]. La catadura de Barrabás se adivina fácilmente al ver que Pilatos, deseando la liberación de Cristo, les pone un dilema de elección que, en su opinión, no cabía posible duda.

Pilatos está "afuera" del Pretorio [103], cuando va a hacer la propuesta de elección entre Cristo o Barrabás.

Pero Mc. nota, que entonces "subió" la muchedumbre, que comenzó a pedir lo que solía otorgárseles. Y ésta, al entrar en escena, complicará la actuación de Pilatos.

Los evangelistas resaltan que fueron los Sanhedritas los que persuadieron al pueblo a que pidiese a Barrabás, y pidiesen para Cristo la crucifixión.

Pero ¿qué es lo que ha movido a estas turbas, que o no tenían nada contra Cristo, o que, incluso, le habían aclamado en su entrada el día de Ramos? Es un fenómeno psicológico explicable. Se han propuesto diversas soluciones:

a) Que sólo pidiesen la libertad de Barrabás (Mc.) pero que se desentendiesen de la suerte de Cristo.

Pero esto va contra todo el contexto, en el cual los Sanhedritas les persuaden a pedir la libertad de Barrabás, y la crucifixión de Cristo (Mt.).

b) Se trataría de gentes distintas. Serían gentes de Judea, en cambio, sus partidarios serían los galileos. Pero no es creíble que los galileos, que estaban ya en Jerusalén desde la víspera, se hubiesen desentendido del asunto.

---

101. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I, p. 1031. Sobre el nombre erróneo de algún manuscrito, cf. VOSTE, *De passione*... (1937) pp. 163-64.
102. Mt. 27, 16.
103. Jn. 18, 38, 39.

c) Cabía suponer que algunos grupos se callasen. Más difícil sería suponer que saliesen a gritos a su defensa. Es la cobardía ante el populacho. Además, es muy probable que de haber sido así, los evangelistas hubiesen destacado esto, como Mt. relata el aviso que a Pilatos hace su mujer.

La explicación más lógica, es que muchos hubiesen cambiado contra Cristo. El peso de la Ley y de sus intérpretes oficiales pesaba mucho ante ellos. Esto fue, sin duda, lo que motivó el cambio en gran parte de aquella masa ignorante, pero entregada casi ciegamente a la autoridad sagrada del Sanhedrín.

San Pedro, en su primer discurso en Pentecostés, resaltará esta petición masiva que Jerusalén hizo de pedir la muerte de Cristo [104].

Pilatos es presentado en un diálogo con el populcho fanatizado, que pide la muerte de Cristo, y que le hará capitular.

Si sólo hubiese discutido con los Sanhedritas, le quedaba el expediente de mandarles retirarse, de aplazar el caso para un mayor informe, o incluso de remitir el caso al César.

Pero la lucha estaba entablada con el pueblo, que no cesaba de reclamar la crucifixión de Cristo, y su negativa podría traer un motín con los peligros correspondientes de sangre judía y delaciones a Roma. Pilatos con ello se había metido en un cepo de torpeza, del que difícilmente ya iba a poder salir [105].

El pueblo pide a Pilatos la crucifixión de Cristo, movido por los Sanhedritas; lo que invocaban probablemente era que se le aplicase la "lex Iulia maiestatis". En las "Digesta" de Justiniano, no se encuentra ningún crimen que corresponda exactamente a éste. Los datos anteriores a Justiniano, como los contemporáneos, sólo hablan como pena para el crimen de alta traición, la "privación de agua y fuego" *[interdictio aquae et ignis]* [106]. "De esto habría que concluir que la pena de muerte, que se dictaba de ordinario durante el imperio de Tiberio,

---

104. Hc. 3, 13.

105. Sobre la condescendencia de los jueces romanos ante las exigencias tumultuarias de la plebe, ver numerosos ejemplos citados por BICKERMANN, *Utilitas crucis. Observations sur les récits du procés de Jésus dans les Evangiles canoniq.*, en *Rev. de l'Histoire des Relig.* (1953) p. 209 ss.

106. W. WILTON, *The Roman Law of Treason under the Early Principate*, en *Jour. of Rev. Stud.* (1955) pp. 73-81.

era un acrecentamiento de la pena legal" [107]. Cuando el grupo judío presente ante el Pretorio pedía la crucifixión sabía bien que era algo que estaba en vigor, pues de lo contrario, por este capítulo podía facilitar a Pilatos la negativa. Pero, en general, se consideraba reo de "lesa majestad" a todo aquel que llevase a cabo alguna acción dirigida contra el pueblo romano o contra la seguridad del mismo [108]. Y dada esta amplitud con que estaba formulada la ley, era muy fácil transformar esta pretensión real en delito de "lesa majestad". Así Mommsen habla de la "ilimitada elasticidad en la apreciación del crimen romano de lesa majestad" [109].

La alta traición tenía por castigo la pena capital, sea por crucifixión o ser echado a las fieras en el circo, o la deportación. A los criminales provincianos, que no tenían la ciudadanía romana, se les aplicaba normalmente la pena de crucifixión. Así el año 4 (a. C.), el legado de Siria, Quintilio Varo, reprimió una sublebación, mandando crucificar a dos mil judíos [110].

En el intento judío, probablemente había varias intenciones al pedir para Cristo el tormento de la cruz: primera, facilitar la condena, ya que era suplicio romano; después, el dolor y la espectacularidad del crucificado, expuesto durante horas ante la plebe; y por último, que conforme a la Ley judía, el crucificado era "maldito" de Dios. Así vendría a resultar para ellos, que el que se presentaba como Rey-Mesías, e Hijo de Dios, no era tal, sino "maldito de Dios". Y la infamia caería para siempre sobre él.

4) *Aviso de la mujer de Pilatos.*

Esta escena es narrada sólo por san Mateo, y tiene lugar, tal como aparece narrada, "mientras está sentado en el tribunal", y en la proposición de que elijan entre Cristo o Barrabás.

En esta situación, la mujer de Pilatos le envía un mensaje al tribunal para decirle que "no haya nada entre ti y ese justo", es decir, que no tuviese complicidad en la condena de Cristo.

---

107. Blinzler, o. c., p. 272, nota 25.

108. Dig. 48, 4; 1, 1; 4, 3. 4; 19, 38, 2.

109. Th. Mommsen, *Die Rechtsverehältnesse des Apostels Paulus*, en *Zeitsch. für neut. Wissen.* (1901) pp. 81-96.

110. Josefo, *Antiq.* XVIII, 10, 10.

En contra de la antigua prohibición hecha por Augusto [111], los magistrados romanos llevaban consigo a sus mujeres. Pero desde Tiberio esta ley no tuvo valor [112].

Los sueños tuvieron en la antigüedad parte de importancia y de superstición. Para un romano siempre era de efecto el recuerdo del sueño de Calpurnia, la mujer de César, que por haberlo soñado bañado en sangre, la víspera de su muerte, no quería permitirle salir de casa [113]. El sueño de la mujer de Pilatos, pudo ser un sueño natural. De seguro que había oído hablar de Cristo, y acaso aquella misma noche pudieron llegar al Pretorio noticias, por los servicios secretos de Pilatos, sobre Cristo y lo que contra él se tramaba. Algunos Padres [114], pensaron si sería un sueño infundido por el demonio, para tratar de impedir la Redención. Pero todo ello tiene una posible explicación natural. Un sueño sobrenatural podía ser una gracia que se le enviase a Pilatos, por estar proclamando la inocencia de Cristo y querer liberarlo de la muerte. ¡Pero la hora redentiva estaba señalada y a punto! Todo ello se explica mejor como un sueño natural y providencial.

La tradición la llama Prócula [115], y hasta la llaman Claudia Prócula, nombre que los manuscritos griegos derivan en Procla. Refleja ser una mujer sensible y justa. Las apócrifas "Acta Pilati" la hacen prosélita del judaísmo, al estilo de aquellas romanas que estaban fuertemente impresionadas por las creencias y moral del A. T. [116]. Tischendorf tiene por fidedigno el dato del evangelio apócrifo de Nicodemos, en el que se dice que era "prosélita" del judaísmo [117]. Una tradición que llega hasta Orígenes, dice que, después de la muerte de Cristo, se hizo cristiana. La iglesia griega la tiene por santa, incluída en su menologio.

Cierto que un magistrado romano no podía atenerse, en la administración de la justicia, a sueños de mujeres [118], pero tam-

---

111. SUETONIO, *Augusto* 24.
112. TACITO, *Ann.* I, 40; II. 54.
113. APIANO, *Bell. civ.* II, 115.
114. S. IGNACIO DE A., *Ad Philipp.* V.
115. NICEFORO, *Hist. Eccl.* I, 30.
116. JOSEFO, *Bell. jud.* II, 20, 2.
117. TISCHENDORF, *Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex actis Pilati* (1855) pp. 16 ss.
118. Lc. 24, 11.

bién cabía que hubiese magistrados supersticiosos. En todo caso, una coincidencia providencial no es para hacer decidir, pero sí para hacer pensar.

5) *La flagelación y la escena de oprobios contra Cristo en el Pretorio.*

a) *La "flagelación".*

San Marcos dice que Cristo fue "flagelado". La forma griega que Mc. usa no es más que una grecización de la forma latina "flagelare". El término griego es otro *[mástix].* Los evangelistas sólo afirman este suplicio sin describirlo. Pero no hacía falta más.

En la época de la composición de los Evangelios no hacía falta describir este suplicio, pues estaba aún vigente en los códigos, y en el ambiente, y cuyo espectáculo penal podía incluso haber sido presenciado por muchos de los lectores; por eso, entonces, no hacía falta decir más de él ni describirlo.

Mas para valorar con más precisión esta escueta afirmación evangélica que "flagelaron" a Cristo ha de evocarse lo que era aquel suplicio, según los datos que se poseen de la antigüedad.

La flagelación se practicaba, aunque en forma mucho más benigna, en el pueblo judío. El Talmud, describe así el suplicio: "He aquí cómo se le azotaba: se le atan las manos a una columna desde los dos lados; el ministro de la sinagoga tira de los vestidos para que se desgarren o descosan, hasta que quede descubierto el pecho; detrás del paciente se pone una piedra sobre la que se coloca el ministro de la sinagoga, teniendo en las manos una correa retorcida una o dos veces" [119].

Según la Ley, sólo se podía dar cuarenta golpes [120] mas para que la Ley, involuntariamente, no se traspasase sólo le daban treintainueve [121].

Los azotes, dice el Talmud, debían "alcanzar hasta el vientre" y se le daban así: "un tercio de ellos se le daban por delante (de su cuerpo) y los otros dos tercios, por detrás del paciente". Este no debía de estar "ni de pie ni sentado, sino in-

119. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* n. 1943.
120. Deut. 25. 2-3.
121. II Cor. 11, 24.

clinado". Y estaba regulado también que el sayón "le diese con una sola mano mas con toda su fuerza" [122].

Pero el caso de Jesucristo sería distinto, porque este suplicio le es aplicado por la autoridad romana, que tiene un procedimiento distinto.

Los romanos tenían prohibido por las Leyes Porcia (195 a.C.) y Sempronia (123 a. C.) que se aplicase este suplicio a los ciudadanos romanos [123].

Solamente se podía aplicar a los esclavos y a los no romanos. Cuando en cierta ocasión la autoridad romana quiso azotar a san Pablo, el Apóstol lo impidió, invocando la ciudadanía romana [124].

La flagelación romana se daba con el "flagellum", y precedía normalmente a la crucifixión [125]. Al pedir los judíos a Pilatos que crucifique a Cristo, él piensa para liberarlo, aplicarle sólo la flagelación, como suplicio aislado. Es que en ocasiones podía aplicarse también solamente la flagelación.

Este "flagellum" como suplicio y como instrumento tenía dos nombres y dos formas.

El simple "flagellum" era un fuste que tenía adheridas sólo una o varias correas (*loris*).

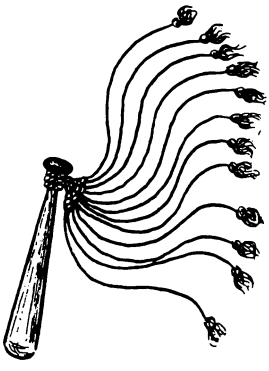
Pero generalmente, para los esclavos y en los casos más graves, se usaba el "flagellum" en su forma especialmente cruel, llamado "flagrum" [126] que tenía dos tipos:

a) *Scorpiones.* Era un fuste con correas, pero al que se unía en sus extremidades, trozos de huesos o puntas.

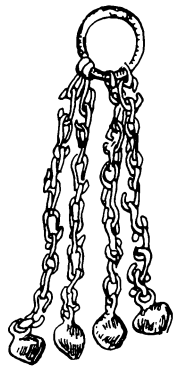
b) *Plumbata.* Era un fuste con correas o cadenas, que tenían adheridas a las correas trozos de huesos, o que terminaba en cadenas retorcidas, con bolas de plomo. En las Catacumbas se encontraron tipos de flagelos que en lugar de fuste tenían un aro, unido a una cadena, en cuya extremidad tenía otro aro más pequeño del que pendían unas cadenas terminadas en bolas de metal [127]. Para aplicar la "flagelación" se des-

---

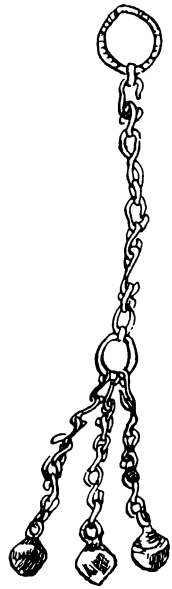
122. Bonsirven, o. c., n. 1943; Josefo, *Antiq.* IV, 8, 21.
123. Ciceron, *Pro Rab.* 4; Hc. 22, 24-25.
124. Hc. 22, 24-25.
125. Tito Livio, *Ann.* XXXIII, 36.
126. Filon, *In Flaccum* X, 78, 299.
127. Perret, *Catacombes de Rome,* t. IV, plancha 14.



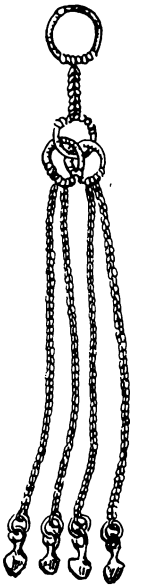
1



2

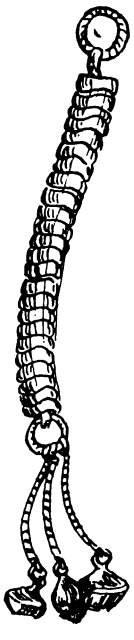


3



3

4



Diversos tipos de flagelos

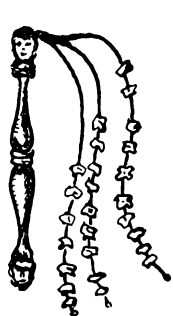
1 ***Flagellum.*** Tipo ordinario de correas.

2 ***Flagrum*** tipo «plumbata», encontrado en las Catacumbas (cf. Perret. ***Les Catacombes de Rome,*** t. IV, plancha 14).

3 ***Flagrum*** metálicos, sujetos con argollas y terminación en «plumbata». Descubiertos en las Catacumbas (cf. ***Dict. Archéolog. Chrét. et Litur.,*** t. V, 2.ª p., col. 1641-1642).

4 ***Flagrum*** de metal descubierto en Herculano (cf. Rich, ***Dict. des antiq. grec. et rom.,*** pág. 273).

5 ***Flagrum*** tipo «astragaloté», de correas entreveradas con abundantes trozos de hueso. Tomado de un bajorelieve de Civeles (cf. Rich. o. c., pág. 274).



5

Imagen escultárica del «Ecce Homo». Es una de las representaciones que más se acercan a lo que tuvo que ser la flagelación de Cristo, dados los instrumentos usados, el intento de Pilatos y la finalidad redentora.

Basílica de Damas de Sión. Jerusalén 1947

nudaba al reo en su mayor parte [128]. A san Pablo y Timoteo los azotaron, en Filipos, pero antes "les rasgaron los vestidos" [129], es decir, "los desnudaron", para azotarlos con bastones. Luego se les ataba fuertemente a la columna. Así se lee en Plauto: "Atadlo fuertemente a la columna" [130].

El suplicio de la "flagelación" se solía practicar, públicamente, en el foro o ante el juez que dictaba la sentencia [131]. En ocasiones los mismos jueces aparecen excitando a los verdugos a que azoten más fuerte, o a que sigan golpeando [132].

Los ministros o sayones que lo ejercían eran los "lictores" si el juez que dictaba la sentencia tenía jurídicamente éstos a su servicio [133]. De lo contrario lo ejercían los "milites", como en el caso de Cristo, ya que los procuradores no tenían oficialmente "lictores".

Solían azotar al reo dos, cuatro o seis verdugos, elegidos entre los más diestros y vigorosos [134], renovándose por turno.

Mientras la Ley judía señalaba en los azotes un tope de cuarenta, en la jurisprudencia romana no se señalaba, quedando éste a discreción del juez que lo determinase.

Los golpes no sólo caían sobre la espalda, sino que también caían sobre otras partes del cuerpo. Cicerón mismo cuenta el caso en que uno de los sayones, después de haber azotado a la víctima en la espalda, volvió el látigo, y, con el mango, golpeó los ojos de aquel desgraciado, que cayó bañado en sangre [135]. Incluso sin intentarlo podían caer sobre varias partes del cuerpo.

Los efectos que producía la "flagelación" en las víctimas son descritos por los autores de la antigüedad.

El efecto de cada uno de estos instrumentos es caracterizado por palabras especiales: Son éstos:

---

128. CICERON, *In Verrem* II, 1.
129. Hc. 16, 22.
130. *Adstringite ad columnam fortiter*, cf. PLAUTO, *Bach.* IV, 7. 24.
131. JOSEFO, *Bell. jud.* II, 14, 9; V, 11, 1.
132. SUET., *Calig.* 26; TITO LIVIO, *Ann.* XXVI, 16.
133. FILON, *In Flaccum.*
134. CICERON, *In Verrem* IV. 7, 24.
135. CICERON, *In Verrem* V, 45, 142.

Para el *"flagellum"*:

"Cédere" = herir.
"Secare" = cortar.
"Scíndere" = desgarrar.

Para el *"flagrum"*:

"Rúmpere" = romper.
"Pínsere" = machacar.
"Forare' = agujerear, barrenar.
"Fodere" = cabar, excavar [136].

En las "Actas de los Mártires de Esmirna", retrasmitidas por Eusebio de Cesarea, se dice que a estos mártires "se les veía desgarrados por los *azotes* hasta el punto de vérseles las venas y las arterias más interiores, y que aparecían las entrañas y las partes más íntimas del cuerpo" [137].

Los judíos alejandrinos que fueron mandados flagelar por orden del prefecto Flaccum, una parte murieron allí mismo, y otros sólo tras larga enfermedad lograron recuperarse [138].

Josefo cuenta que él mismo hizo azotar a un enemigo suyo en la ciudad de Tariquea, en Galilea, hasta que se le "vieron los huesos" [139]. Y él mismo cita el caso Bar Hanan, al que mandó flagelar el procurador Albino, hasta llegar a la "denudación de los huesos" [140].

También se sabe que el atormentado quedaba, frecuentemente, tendido en tierra, sin sentido, y bañado en sangre [141]. Otras veces tendidos en tierra y retorciéndose por el dolor [142]. Y con frecuencia expirando en el mismo suplicio [143], o teniendo que quedarse en el lecho por muchísimo tiempo [144].

---

136. G. FOUGERES, art. «Flagellum», en *Dict. des antiq. grecques et romaines*, t. II. p. 1155.
137. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV, 15, 4.
138. FILON, *In Flaccum*, 10, 75.
139. *Bell. jud.* II. 21, 5.
140. *Bell. jud.* VI, 5, 3.
141. CICERON, *In Verrem* V, 54.
142. PLUTARCO, *Coriol.* 24.
143. CICERON, *In Verrem* III, 29; IV, 39; V, 54; FILON, *In Flaccum*; HOR., *Sat.* I, 3, 9; I, 2, 41; SUET., *Nero* 49; «Los más, mueren; mientras son atormentados» (*Plerique, dum torquentur, deficere solent*), cf. Dig. XVIII, 19, 8, 3.
144. FILON, *In Flaccum*.

Es sobre el ambiente histórico de estos hechos sobre el que ha de proyectarse y aclararse lo que tuvo que ser la "flagelación" de Cristo.

Debió de ser flagelado "dentro" del Pretorio, en el patio, puesto que después de narrarse la "flagelación", Pilatos "salió fuera", con el "Ecce Homo" [145]; que es lo que suponen Mt. [146] y aún más Mc. [147].

La flagelación de Cristo fue hecha por los "mílites" de Pilatos [148], posiblemente por tropas auxiliares sirias y samaritanas, de fidelidad clásica a Roma y de odio feroz a los Judíos [149].

¿Asistió Pilatos a la escena? No se sabe. En todo caso él no sólo hubo de dar la orden de flagelarlo, sino de regular, posiblemente, el número de golpes o al menos la finalidad que se proponía en el caso de Cristo, en orden a su liberación [150]. Pues entre los romanos, la flagelación tenía varias finalidades. Una era como preludio de la crucifixión, después de dada la sentencia de muerte; otra era inquisitiva; otra como pena de muerte, y también, como castigo independiente.

Ciertamente no pudo recibir el número exhorbitante de golpes que le atribuyen ciertas "revelaciones" privadas. Así se lee, según algunas de estas manifestaciones que Jesucristo, en la flagelación, recibió el siguiente número de azotes:

Catalina Emmerich	=	dice que la flagelación duró "tres cuartos de hora".
Sor María de Agreda	=	Jesús recibió 5.115 golpes.
Eck.	=	" " 5.375 "
Lanspergio	=	" " 5.460 "
Una santa reclusa, citada por Landulfo de Sajonia [151]	=	" " 5.490 "

Pero todo esto, no solamente es "a priori" inverosímil, sino que es "de facto", imposible. Primero, porque salvo un mila-

---

145. Jn. 19, 1, 1.
146. 27. 26-27.
147. 15, 15b. 16.
148. Mt. 27, 26. 27; Mc. 15, 15; Jn. 19, 1. 2.
149. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*... I, p. 459.
150. Jn. 19, 1. 4; Lc. 23, 16. 22; HORACIO, *Sat.* I, 2, 41 ss.; JOSEFO, *Bell. jud.* II, 13, 7; II, 14, 9; V, 111, 1; VII, 6, 4; VII; 5; 6; VII; 11; 3.
151. F. PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II, p. 374, nota 1.

gro, que no consta haya sucedido, no se puede, humanamente, resistir tal número de golpes. Sin llegar a este número no era raro, como se sabe por la historia, que las víctimas murieran en el mismo suplicio por efecto de los azotes. En el Talmud se dice, que si el reo no puede recibir los cuarenta azotes de correa conforme a la legislación judía, se le disminuyan [152]. Y entre la flagelación judía, con sólo correas y la flagelación romana, no hay comparación. Y se legisla en la hipótesis, que no pueda recibir ni estos cuarenta golpes.

Pero esta misma imposibilidad, se ve reduciendo estas cifras a un sencillo cálculo. Basta suponer que Jesucristo hubiese recibido unos 5.300 golpes de azote. Si se supone que recibiese 80 azotes por minuto, hubiese necesitado para recibir los 5.300 azotes, una hora y seis minutos. Lo que es increíble; tanto por razón de la resistencia humana, cuanto por razón del proceso ante Pilatos, que no podía, jurídicamente, admitir este paréntesis de una hora. A lo que hay que añadir los diversos interrogatorios, las exigencias para que se lo crucificase de los Sanhedritas y del pueblo embravecido y fanatizado, la hora de la condena de Cristo por Pilatos, la Vía Dolorosa, y la hora de la crucifixión de Cristo. Todo lo cual no deja tiempo sobrado para esa duración de la "flagelación".

Si se quisiese, hipotéticamente, precisar más habría que reducir, seguramente, mucho el tiempo empleado en la flagelación.

Si, rebajándose la cifra de azotes, se supone que recibiese 60 por minutos, en cinco minutos habría recibido 300 azotes. Lo que no parece creíble, tanto por falta de resistencia humana (y el milagro para superarlo no consta), cuanto porque los sayones al ver el estado a que lo iban reduciendo no hubieran llegado, probablemente, a semejante cifra.

Sólo se puede saber por vía exegética, que si los efectos de la "flagelación" eran tan horribles como los describen los autores contemporáneos, en el caso de Cristo, entran para valorar su crueldad dos datos: a) la obra redentiva; b) la finalidad, misericordiosamente cruel, de Pilatos que quería des-

---

152. Makkoth 3, 11; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... n. 1943; Dig. XVIII 19, 8, 3.

carnarlo, para no entregarlo a la muerte [153]. Y esto orienta más el tormento de la flagelación por el destructor "flagrum".

En el Salmo mesiánico 22, al describirse la Pasión del Mesías, se dice: "Puedo contar todos mis huesos" [154]. Aparte del valor oriental descriptivo, llevaría esto hacia una forma de flagelación muy cruel.

6) *Los oprobios que Cristo recibe de los soldados en el Pretorio.*

Esta escena es relatada por Mt., Mc. y Jn., pero omitida por Lc.

"Este espectáculo que nos describen los Evangelistas nos produce horror y vergüenza; es una página que, por honor a la Humanidad, se querría poder borrar, aunque fuera con sangre; pero está gravada demasiado profundamente. Ella debe enseñarnos, por lo menos, lo que es el hombre (dejado así) y lo que es Dios" [155].

La escena de estos oprobios que Cristo va a recibir de la soldadesca tiene lugar, ciertamente, "dentro" del Pretorio. Mateo dice que, después de la flagelación, los "soldados del Procurador, tomando a Jesús, lo condujeron al Pretorio". Juan lo supone ya que, después de esta escena, dice que Pilatos "sacó fuera" a Cristo, para la presentación del "Ecce Homo" [156], donde estaban los judíos por causa de la preparación de la Pascua. Pero es Mc. el que sitúa con precisión la escena: "Los soldados, le llevaron dentro del atrio *[éso tes aulés]* esto es, el Pretorio" [157]. Marcos explica con un latinismo grecizado [158] el lugar antes descrito. La palabra *aulé* lo mismo puede significar un palacio, que el atrio mismo [159]. Por eso, el pasaje de Mc. lo mismo puede significar que los soldados introdujeron a Jesús "dentro" del Pretorio, sea tomado éste como sinónimo del

---

153. Luc. 23. 16. 22.; HOLZMEISTER, *Christus Dominus flagellis caeditur*, en *Verb. Dom.* (1938) 104-108.

154. Sal. 22, 18.

155. LEBRETON, *La vie et l'ensegnement de J-Ch.* ver. esp. (1942) II p. 300.

156. Jn. 19, 4.

157. Mc. 15, 16.

158. Mc. 12, 42.

159. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 192.

Palacio donde residía Pilatos, o puede significar también el lugar preciso, patio interior, que, por dar al mismo el lugar donde estaban las enseñas militares y el tribunal, era especialmente el verdadero Pretorio.

Ni esto exige que la flagelación hubiera sido realizada ante el pueblo; ya que Juan supone lo contrario (19, 1-5). Pues si Mateo y Marcos para narrar la coronación de espinas y escena de burla de los soldados ante Cristo, dicen que lo llevaron "dentro del atrio", esto es debido a que ambos evangelistas *cerradas* las escenas de la condenación, incluso con la entrega de Cristo por Pilatos para que lo crucificasen, para situar esta otra escena tienen que decir que lo "llevaron dentro del atrio", donde va a tener lugar esta escena, que es la única que consideran.

Llevado Cristo a este patio "interior", los soldados que lo condujeron, probablemente para flagelarlo y a cuya flagelación sigue esta otra escena de oprobios, convocaron "a toda la cohorte" (Mt.-Mc.). La "cohorte" *[speira]* en su sentido estricto constaba de 600 hombres, y que en las tropas auxiliares hasta podía llegar a tener 1.000 soldados, aunque, de hecho, se pudieran quedar en una cifra menor; sobre 500 constaba en esta época. También se llamaba al "manípulo" con este nombre. Y el "manípulo" era la tercera parte de una "cohorte", sobre 170 hombres [160]. La frase no hace falta urgirla. Si Pilatos tiene su pretorio en el Palacio de Herodes, sus soldados deben ser los que suben con él de escolta, al venir de Cesarea. Y se sabe que aquí, en su cuartel, tenía fuertes destacamentos de tropas. Está en la naturaleza de las cosas que los soldados que estaban con Pilatos, probablemente traídos de Cesarea para estos días, por curiosidad, ante aquel alboroto desusado, y por obligación de custodia, debían de encontrarse en el Pretorio. Los que conducen a Cristo hacen llamar a toda la cohorte disponible. No es una orden de los jefes, sino la llamada burlesca de unos a otros para una inaudita mascarada. La cruel mascarada que se proponían hacer requería, como parte de aquel homenaje burlesco al Rey de los Judíos, la compañía de las tropas.

Se ponen aquí primeramente, los diversos elementos que entran en esta escena, y los evangelistas que los recogen.

1) Lo despojaron de sus vestiduras (Mt.).
2) Le pusieron una clámide (Mt., Mc., Jn.).
3) Le coronaron de espinas (Mt., Mc.; cf. Jn. 19, 5).
4) Le pusieron en las manos una caña por cetro (Mt.).
5) Le saludaban con escarnio (Mt., Mc., Jn.).
6) Le golpeaban con la caña que le pusieron en las manos (Mt., Mc.).
7) Le escupían en el rostro (Mt.).
8) Le abofetearon (Jn.).

Los soldados sabían que un flagelado iba a ir, normalmente, a la cruz, y que un condenado a muerte de cruz quedaba, de hecho, a merced de la soldadesca. Esta, habiendo oído la acusación contra Cristo de que era "el Rey de los Judíos", al caer en sus manos, van a desatar en un Judío, que se dice su Rey, todo el desprecio y el odio que tenían contra los judíos, con la ventaja de que lo ponían, legal e impunemente, en sus manos. Josefo cuenta, en diversos pasajes, el desprecio y el odio de los soldados romanos contra los judíos, traducido a veces en escenas brutales [161]. Y aquí va a ser la crueldad por excelencia contra el Rey de los Judíos.

1) Le "despojaron a él", es decir, le desvisten, pues luego le echan la clámide. Debió ser sólo su túnica o manto, pues luego va a salir así en el "Ecce homo", y no es creíble que Pilatos lo presentase a los judíos en una casi plena desnudez. Algún autor piensa que le quitaron la túnica que le puso encima Herodes. Pero ésto no parece cierto, caso de no admitirse otra hipótesis. Pues para la flagelación, que había sido antes, ya tenían que haberle despojado de ese vestido de burla. Y después de toda esta escena, "le pusieron sus vestidos", probablemente su túnica y manto, para llevarle a crucificar [162]. Pero esta correlación de "desvestirle" y luego ponerle sus vestidos hace ver que lo que le quitaron en principio fueron éstos y no el manto blanco y burlesco que le mandó poner Herodes. Pero pudiera ser que con esta frase se aluda a la desnudez

160. ZORELL; o. c., col. 1221.
161. *Bell. jud.* II, 12, 1; V, 11, 1; *Antiq.* XIX, 9, 1.
162. Mt. 27, 31; Mc. 15, 20.

de la cintura para arriba en que ponían a los reos para la "flagelación".

2) Luego le pusieron encima una "púrpura" (Mc.), que en Jn. es un "manto purpúreo", y que Mt. lo matiza diciendo que era precisamente una "clámide" roja. La clámide era un manto de lana basta teñida de rojo [163]. Los soldados romanos la llevaban encima de la armadura, como se ve en las representaciones iconográficas. Unas veces la sujetaban, mediante un broche, por debajo del cuello, tirada hacia atrás, y otras la abrochaban al hombro izquierdo. Era probablemente una clámide vieja de algún soldado con la que querían significar el manto regio.

Y después de ésto, seguramente le obligarían a sentarse en un trono de burla, lo que explica mejor la facilidad de realizar en él las injurias siguientes.

3) Ya sentado, "tejieron una corona de espinas, y se la pusieron sobre la cabeza". Era uno de los signos más característicos de la dignidad real [164]. Las insignias características de los reyes vasallos helenísticos eran la clámide de púrpura, el cetro y la corona de hojas de oro. Sólo estaba reservada al rey soberano la diadema.

Ha-Reubeni, director del Museo Botánico-Bíblico de la Universidad Hebrea de Jerusalén, ha publicado un estudio sobre el posible tipo de espinas con que sería tejida esta corona de Cristo. Después de pasar revista a muchas especies, se decide por la llamada "Poterium spinosum", la hebrea "sirah". Es frecuentísima en Jerusalén, y es usada tanto por los "fellahím" como por las gentes de la ciudad, almacenándolas en las casas para el fuego [165]. Estas espinas, estas zarzas espinosas, debían de estar en abundancia en el cuartel y el Pretorio para ser usadas en el fuego. Y acaso fueron usadas la noche anterior, al estilo de los servidores en casa de Caifás, para calentarse en el patio en aquella noche fría [166]. Los soldados al verlas en el patio, tomando unos cuantos ramajes espinosos, tejieron

---

163. PLINIO, *Nat. Hist.* XXII, 2, 3.

164. Esther 6, 8; etc.

165. *Rev. Bib.* (1933) pp. 230-234; HOLZMEISTER, *Christus Dominus spinis coronatur*, en *Verb. Dom.* (1937) pp. 65-69.

166. Jn. 18, 18.

Roma.—Catacumba de Pretextato. Fresco del siglo II representando la coronación de espinas. A pesar de la forma rudimentaria en que se representa esta escena, se refleja bien, y ya desde la primera antigüedad, lo que hubo de ser aquella coronación: no una corona de espinas bien simulada, sino un zarzal de éstas enrolladas en torno a la cabeza del Señor. De ahí el que se hubieran podido interesar otras zonas de su cara además de la frente y cabeza.

Fotografía tomada de Scaglia, **Manuel d' Archéologie Chrétienne** *(1916) pág. 212.*

o plegaron con ellos una especie de corona. Pero no se ha de imaginar ninguna cosa bien hecha, que ni les interesaba ni les resultaba fácil de hacer. Fue tomar acaso un zarzal de ellas, y, formando como un casquete, lo pusieron brutalmente, sobre la cabeza de Cristo, y acaso acabando de darle más forma al rodear con él la cabeza. Esta es precisamente la forma que tiene en la pintura de la coronación de espinas de Cristo, en la Catacumba de Pretextato, en Roma, de mediados del siglo II [167].

Dom. Calmet piensa que habría sido hecha con espinas en flor para imitar la corona de las fiestas. No tiene ninguna base. Todo fue una mascarada cruel e improvisada, con las espinas que se encontraban, seguramente, para usos domésticos.

H. St. J. Hart [168] ha sostenido una nueva teoría sobre la *forma* de la corona de espinas. Según esta teoría la corona de espinas de Cristo tendría la forma de una corona "radiada".

El fundamento que toma Hart para su teoría es éste: los soldados querían ponerle una corona real. Pero las coronas que ellos conocían como atributo real, eran las coronas "radiadas". Por lo que ellos habrían querido imitar éstas.

La prueba que alega para ello son las imágenes de los emperadores en las monedas. Sea en las romanas que circulaban por el territorio, como se ve en la cuestión del tributo al César [169], que era un denario con la "imagen" de Augusto o Tiberio, o de las que traían, en las peregrinaciones, los judíos de la Diáspora. Como en Egipto y Siria residían grandes colonias de judíos, Hart apela también a citar monedas "radiadas" de estos países. Alega una de Tolomeo III Evergetes, acuñada entre 246-221 a. C.; otra de Tolomeo V Epífanes Dionisio, sobre 144 a. C.; y un dracma del mismo, del 143. Monedas como éstas las verían con frecuencia los soldados de Pilatos, y al querer coronar a Cristo como rey de burla, lo harían con este tipo de corona "radiada".

Partiendo de esta hipótesis, cree que el tipo de espinas usadas sería la llamada "Phoenis dactilífera". Tiene esta palmera hojas largas, que podrían disponerse en forma de diadema, y

---

167. *Dict. Arch. Chrét. et liturg.*, t. V, col. 189; MARUCCHI, *Eléments d'Archeol. Chrét.* (1905) I, pp. 320-321.

168. H. St. J. Hart, en *Journ. of Theol. St.*, (1952) pp. 66-75.

169. Mt. 22, 19.

tienen, en la parte baja de las mismas, una serie de pequeñas hojas, que son verdaderas espinas, y lo corrobora con un pasaje de Midrash Rabbah en que se habla de la "palmera que da tantos dátiles como espinas" [170]. Con este tipo de espinas pudieron hacer una corona que se pareciera más a las "radiadas". Por otra parte hace ver que se cultivaban este tipo de palmeras en Jerusalén [171].

Todo esto si, teóricamente, es posible, es de hecho del todo increíble. Y la razón es que no se sabe que para querer coronar a uno a modo de rey haya de ponérsele una corona "radiada", máxime si es homenaje de burla.

Además, si el denario del "tributo" era el denario de Tiberio, no era "radiado". Y sobre todo, que se trató de una bufonada imprevista usándose, seguramente, las zarzas espinosas que había a mano para usos domésticos, y lo ordinario es que fuesen del tipo de las citadas, pero no precisamente de las "palmeras". Ni tampoco los soldados se iban a entretener en realizar una cosa más difícil, que exigía más tiempo, cuando éste apremiaba, y más artificio, y cuyo tejido no les libraría a ellos mismos de molestias.

4) Después le pusieron "una caña en la mano derecha" (Mateo). Era el símbolo burlesco del cetro real.

Precisamente los Profetas comparan la inconsistencia del cetro real de Egipto a un bastón de caña [172].

Fonck cree que esta "caña" que le pusieron en su mano derecha, era un trozo de caña del tipo de la "Arundo phragmites", L., carrizo, o la "Arundo donax", L., o caña común, que crece en Palestina con una altura de 5 a 6 metros [173].

5) Y cuando ya tenían a Cristo entronizado como rey de burla, se "arrodillaban" grotescamente, ante él, fingiendo "saludarle" (Mt.). Y como dice Mc. "se arrodillaban y le *adoraban*". Era la "proskynesis" o profunda postración, como señal de acatamiento a los emperadores. Los judíos conocían cuatro formas de la "proskynesis" o adoración. Una era de rodillas simplemente; otra era de rodillas pero con las manos exten-

---

170. Sukkah 32 b.
171. Jn. 12, 13.
172. IV Rey. 18, 21; Is. 36. 6; Ez. 29. 6.
173. Fonck, *Streifzuge durch die biblische Flora,* pp. 99-101.

didas; una tercera, de rodillas pero tocando con la frente en tierra, y una cuarta que era tirados a la larga y tocando el polvo con la frente [174].

La forma romana de la "adoración" era distinta. Generalmente era con una leve inclinación del cuerpo hacia adelante y las piernas medio dobladas, mientras que la mano derecha tocaba el objeto reverenciado; o también elevando la mano izquierda hacia la boca, besándola, y agitándola hacia el objeto que se quería honrar [175].

No sería del todo fácil saber si se observó la sola forma romana, o, por mayor burla, se mixtificó con algunas formas de la "proskynesis" judía.

Y, mientras hacían ésto, le "saludaban" (Mc.), burlescamente, diciendo: "Salve *[jaire]*, Rey de los Judíos" (Mt., Mc., Lc.). La escena es un remedo hecho por los soldados, inspirándose en la ceremonia militar del saludo al Emperador: "Ave, Caesar Auguste" [176].

6) Y mixtificando todo esto, "cogían la caña" (Mt.), que le pusieron entre sus manos, sin duda atadas, y con ella le "golpearon la cabeza" (Mt., Mc.). No sería un cetro de gobierno, sino para burla y tormento de sí mismo. A la burla moral le unían el brutal tormento físico de hacer que, a golpes, se hincasen cada vez más la corona —el zarzal o capacete de espinas con que le cubrieron— la cabeza.

7) Y también "escupieron en él" (Mt., Mc.). Sobre todo lo que tiene de repugnancia física y soez este acto, la Ley judía lo consideraba como una injuria gravísima [177]. Aunque los evangelistas sólo dicen que le escupieron, fácilmente se comprende que la ofensa fuese preferentemente dirigida a su rostro.

8) Y, por último, destaca san Juan que, entre estos ultrajes también: le "abofetearon". La palabra aquí usada para abofetear *[rápis]*, lo mismo puede significar pegarle a uno con un bastón que pegarle con la palma de la mano extendida [178].

---

174. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I p. 78.
175. RICH, *Dict. des antiq. rom. et Grecs*, palabra «Adoratio».
176. Mart., *Epist.* XIV, 71, 2.
177. Num. 12, 14; Deut. 25, 9.
178. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col. 1175.

Acaso estos "golpes" si se interpretan en el sentido primero —"golpes con un bastón o caña"— se refiera a lo que dice Mt.: que, con el cetro de la caña le golpearon la cabeza.

No se dice el tiempo que se empleó en esta escena brutal, pero encuadrada en la naturaleza de los hechos, se ve, que esperando tanto Pilatos como el pueblo por la condena debió de ser un paréntesis relativamente breve. Terminado éste, acaso ante la orden de Pilatos que requería la presencia del mismo ante el pueblo, tal como estaba, lo condujeron de aquel trono de burla a Pilatos. Es san Juan el que hace saber que Cristo salió afuera del Pretorio, a presencia de Pilatos y del pueblo, llevando "la corona de espinas y el manto de púrpura" [179].

Fue después de dada la condena de Pilatos, cuando los soldados lo introdujeron dentro, y le quitaron la "clámide". Tanto Mt. como Mc. sólo dicen que le quitaron este manto burlesco de púrpura. Pero es una especie de sinécdoque con la que se expresa, seguramente, que le quitaron todo aquel aparato escénico. Pues inmediatamente "le vistieron sus propios vestidos". Esto da a suponer que también le quitaron el cetro y la corona. Difícilmente hubiesen podido ponerle la túnica con aquel zarzal encima de la cabeza. La forma plural con que expresa los vestidos que le devuelven, debe referirse al manto y a la túnica.

¿Volvieron a ponerle la corona de espinas en la cabeza para llevarlo a crucificar? Nada se dice, pero parece muy improbable. Fue todo aquello excepcional e improvisado, y no se ve el motivo de suponer por qué iban a entretenerse de nuevo en hacer otra corona de espinas, ya que al quitársela se debió de deformar; ni por qué otra vez poner el cetro de caña en la mano, cuando iba a salir a la cruz, lo que no le permitía cogerlo; y no se ve por qué se iba a realizar todo esto en una forma penal que no era la jurídica. De la misma manera que no le podían poner "el cetro", no se ve por qué le iban a poner la "corona". Eutimio Zigabeno (s. XI-XII) se expresaba en este mismo sentido: que corona y cetro fueron tirados a parte [180] En la antigüedad sólo Tertuliano afirmó que

179. Jn. 19, 5.

180. MG 129, 720; C. BONNER, *Crown of Thorns*, en *Harvard Theological Review* (1953) p. 47 ss.

Cristo en su Vía dolorosa y en la cruz llevó y tuvo la corona de espinas en la cabeza [181]. El libro apócrifo de las "Actas Pilati" (posterior al s. IV) dice que a Cristo, ya crucificado, le impusieron de nuevo la corona de espinas en la cabeza y el cetro en la mano [182]. Todo esto es aún más inverosímil, y un dato típico de los "apócrifos".

Sobre la historicidad, o al menos, sobre influjos ambientales en el hecho o en la narración de la escena de la coronación de espinas, se han presentado objeciones por críticos racionalistas. Se reducen a tres:

Filón en su obra *In Flaccum* narra la siguiente escena hecha por las gentes de Alejandría, en Egipto, para reírse de Agripa I, declarado rey de los Judíos.

"Había en Alejandría un loco llamado Karabas... Le llevaron a la fuerza a este desgraciado al Gimnasio, y allí le colocaron en un lugar elevado, en donde pudiese ser visto de todos. Le pusieron en la cabeza una tira de papiro a modo de diadema, y sobre el cuerpo una estera burda que hacía de manto; uno vió en el suelo una caña, la tomó y se la puso en las manos a manera de cetro. Adornado con estas insignias de rey y convertido en rey de teatro, los jóvenes, con bastones en los hombros, formaron en torno a él como una guardia; después unos venían y le saludaban, otros demandaban justicia, otros le daban consejos sobre asuntos públicos. La muchedumbre que le rodeaba le aclamó a grandes voces, saludándole con el título de "Marín", de Mar, palabra que en siriaco significaba Señor. Ellos sabían que Agripa era de origen sirio, y que en Siria estaba la parte principal de su reino" [183]. Esta escena sucedió en Alejandría de Egipto el año 38 d. de C.

También se cita, como ilustración de este pasaje bíblico, el rito de la fiesta de los Saceos, que celebran los persas. Lo expone así Dión Crisóstomo, describiendo estas fiestas a Alejandro: Toman a algún condenado a muerte y lo colocan sobre el trono de rey, vestido con espléndido traje; se le deja

181. *Adv. Jud.*, ep. XIII; ML 2, 676.
182. *Acta Pilati*, edic. Tischendorf, p. 246.
183. FILON, *In Flac.* VI, 36 ss.

mandar, beber a placer, practicar concubinatos, y no prohibirle nada de lo que quiera hacer. Después de esto, se le quitan los vestidos reales, se le flajela, y se le ahorca [184].

También se quieren ver semejanzas con los ritos de las fiestas Saturnales. En las actas de san Dasio se ve bien en qué consistían estos. Los soldados romanos establecidos en Durostaro, en Mesia, solían elegir en las fiestas de Kronos, al rey saturnal. A éste le era lícito hacer todo lo que él quería, pero, por último, este rey tenía que ser ofrecido en sacrificio a Saturno [185].

Dejando aparte otros puntos, las dos conclusiones principales de estas citas son éstas dos:

Wendland quiere establecer que la escena de la coronación de espinas de Cristo y el caso de la irrisión del pobre loco Karabas en Alejandría son "del mismo carácter", que es el de ser un caso del "Rey saturnal" [186].

Pero en todo esto no hay nada de verdadero. Porque ni los ritos saturnales tienen que ver nada con la escena de sarcasmo improvisada contra el Rey Agripa I; ni el caso de Karabas tiene que ver nada con el caso de Cristo, ya que aquel es posterior a Cristo, pues sucede en Alejandría en el año 38 d. C.; ni tiene otra relación con el caso de Cristo, sino es que, sin dependencia ninguna entre ellos, en ambas escenas se trata de burlarse de un rey: de Cristo, porque decían que era Rey de los Judíos, o sea, que para ellos no era un verdadero rey, y de Agripa porque, siendo Rey de los Judíos, era detestado por estas gentes. Y menos tiene aun que ver con las fiestas Saturnales. Pues, en éstas, a ese rey improvisado se le permite hacer lo que quiera y aquí no hay nada esto; y luego lo sacrifican a Saturno, y cuando los soldados del Pretorio injurian a Cristo, aun no se dió la sentencia de muerte ni sabe si se la dará, ya que la flagelación podía ser un tormento aislado, sin ir unido a una sentencia de muerte. Precisa-

---

184. Dion Crisostomo, *De regno, orat.* IV, 66 ss.; sobre las fiestas de los Saceos, cf. Lagrange, *Etudes sur les rélig. sém.* (1905) pp. 287-290.

185. F. Cumont, sobre el «acta» del martirio de san Dasio, en *Annal. Bolland.* (1897) 5-16; L. Parmentier, *Le roi des Saturnales*, en *Rev. de Philologie* (1897) pp. 143-149.

186. Wendland, *Jesus als Sturnalienkönig*, en la revista *Hermes* (1898) pp. 175-179.

mente Pilatos con el "Ecce homo" pretende liberar a Cristo de la muerte.

Más lejos va, al utilizar estas escenas de Karabas y de las fiestas persas Saceas y Saturnales, Salomón Reinach, en su obra "Orpheus", sobre historia de las religiones. S. Reinach, ligeramente y con todos los prejuicios anticristianos que le caracterizan, niega el valor histórico de la coronación de Cristo, narrada en los Evangelios.

Se basa par ello en varias razones.

a) El nombre de Karabas "no tiene sentido ni en aramaico ni en griego". Lo cual es falso. Existe este nombre bien comprobado. Se lo conoce en una inscripción de Palmira como nombre de mujer. Y significa batalla [187].

b) De aquí, Reinach para dar sentido al nombre de Karabas, dice que, en Filón, el nombre no es Karabas, sino Barrabás. Lo cual va contra el original de Filón.

c) Cristo, dice Reinach, es presentado y tratado en esta escena de los Evangelios como el Barrabás (!) de Alejandría o como el sujeto de los ritos Saceos. Por lo cual, dice, lo que narran los Evangelios no es una escena histórica, sino una ficción.

Ni entre el trato de Cristo en esta escena hay semejanza real ninguna de dependencia de esas otras escenas; ni aunque hubiese tenido alguna relación se sigue, por ello, que la escena evangélica no sea histórica.

d) S. Reinach, basándose en que Orígenes dice que en algunos manuscritos se leía, delante del nombre de Barrabás, el de Jesús, como propios de aquel: Jesús-Barrabás, y advirtiendo Orígenes que esta "adicción" la cree provenir de sectores heréticos, concluye Reinach: "De aquí se sigue que Jesús no fue entregado a la muerte con preferencia a Barrabás, sino al modo de él. Los Evangelistas —dice— no entendieron ni la ceremonia narrada, ni la naturaleza del honor irrisorio dado a Jesús; convirtieron el rito en mito" [188].

Ni la lectura que reconoce Orígenes, y que aparece en bastantes códices, es genuína; ni Cristo es condenado a muerte al modo de Barrabás, que para Reinach, es el protagonista de la escena que narra Filón, lo cual es tan gratuíto como fal-

---

187. LAGRANGE, *Evang. s. St. Marc.* (1929) p. 423.
188. REINACH, *Orpheus* (1902) pp. 337-338.

so; ni de todo ello se sigue que los Evangelistas no supiesen lo que narraban, ni, por tanto ,que hubiesen convertido un rito en mito. El único mito que se ve aquí es la conclusión de S. Reinach [189].

b) 'El "Ecce Homo" y segunda acusacion: se hace Hijo de Dios.

Esta segunda acusación ante Pilatos solamente la relata san Juan. Fue después de la flagelación y la escena burlesca de los soldados, cuando Piltos sacó a Cristo a la parte exterior del Pretorio, para presentarlo a la turba, y les dijo: "Ecce Homo".

El evangelio de Jn. que había presentado a Cristo con el "He aquí el cordero de Dios..." [190] va a terminar destacando esta coincidencia histórica de presentar a Cristo, al final de su vida, como el "Ecce Homo". ¿Qué buscaba directamente Pilatos con esto? Se pensaría que provocar en los dirigentes, y, sobre todo, en la turba un sentimiento de compasión, y, con él, de indulto. Pero acaso sea más probable la interpretación de una enseñanza burlesca dramatizada. "¡Aquí tenéis al hombre!". "Estas palabras no son principalmente una apelación a la humanidad. Ciertamente el aspecto lastimero del preso, cuya figura llevaba las señales recientes del tormento que acababa de sufrir, debería impresionar y aplacar a la muchedumbre. Pero a Pilatos le importaba sobre todo demostrar la falta de peligrosidad del supuesto pretendiente al trono. Esperaba que la muchedumbre, tras ver esta caricatura de rey, tomaría a risa lo mismo la presentación real de Jesús que la acusación en ella fundada" [191].

Pero la reacción de "los príncipes de los sacerdotes y sus ministros" fue, embravecidamente, pedir para él la crucifixión. Al pedir al Procurador romano la pena de muerte, le explicitaban bien que querían para él la cruz. Juan cita só-

---

189. Voste, *De passione et morte J.-Ch.* (1937) pp. 214-221, donde se da abundante bibliografía de todas estas opiniones; Holzmeister, *Christus Dominus spiritis coronatur*, en *Ver. Dom.* (1937) pp. 65-69.

190. Jn. 1, 29. 36.

191. Blinzler, o. c., pp. 290-291; así también: Th. Zahm., *Das Evang. nach Joh.* (1908) p. 629; Wikenhauser, *Das Evang. nach. Joh.* (1946) p. 270; Strathmann, *Das Evang. nach. Joh.* (1955) p. 245.

lo a los príncipes de los sacerdotes y sus ministros como los que piden para él la cruz. ¿Acaso el pueblo se habría impresionado parcialmente? (Blinzler). Ellos ven en esto el propósito de no condenarle a muerte, y de burlarse de ellos. "Pilatos demostró de nuevo ser un mal psicólogo. Existe un grado de crueldad al que es ajeno todo sentimiento del humor o todo movimiento de compasión" [192].

Esta reacción provoca a su vez en Pilatos una sensación de su expediente boicoteado, y de asco y sarcasmo. Esta actitud de Pilatos responde perfectamente a lo que dice de él Filón [193]. Le respuesta en Juan fue: "Tomadle vosotros y crucificadle, pues yo no hallo crimen en él". Naturalmente no es que Pilatos les autorice a ellos a crucificarle, desentendiéndose del asunto; lo cual no podía, menos aún cuando él reconoce la inocencia de Cristo. Es un sarcasmo de repulsión, ante la inocencia de Cristo, y del odio y envidia que ve en ellos ante esta causa [194], y de boicot a sus planes.

Ante este sarcasmo los "Judíos", que son los dirigentes —el sacerdocio— le plantean la acusación desde otro punto de vista: de su Ley. Le traen la acusación por lo que le condena el Sanhedrín. Se ha hecho Hijo verdadero de Dios, y según su Ley debe morir [195].

Los dirigentes judíos le plantean un nuevo problema, y una insinuación de acusación a Roma. La religión judía era considerada *religio licita*. El Procurador debía respetarla. Es verdad que él no se metía a juzgar sus cuestiones, y hasta es posible que les dejase a ellos con los temas y problemas de su Ley, como hizo después Galión, procónsul de Acaya [196], en ocasión semejante. Pero un magistrado romano debía respetar y hacer cumplir las leyes nacionales de los pueblos sometidos, siempre que no estuviesen en oposición con los intereses de Roma.

8. Cuando Pilatos oyó estas palabras temió más,
9. y entrando otra vez en el Pretorio, dijo a Jesús: ¿De

---

192. Blinzler, o. c., p. 291.
193. *Legatio ad Caium* 38, 299-305.
194. Mt. 27, 18; par.
195. Lev. 24, 16.
196. Hc. 18, 12-16.

dónde eres tú? Jesús no le dio respuesta ninguna. 10. Díjole entonces Pilatos: ¿A mí no me respondes? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte? 11. Respondióle Jesús: No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiese sido dado de lo alto; por eso los que me han entregado a ti tienen mayor pecado. 12. Desde entonces Pilatos buscaba librarle (Jn.).

Ante esta acusación que se hace de Cristo: hacerse Hijo de Dios, Pilatos "temió aún más". No era temor a delación, pues de este interrogatorio buscaba "soltarle", sino que al temor que, implícitamente se ha de suponer, a revueltas y fanatismos políticos, con sus posibles consecuencias políticas para él, se unía ahora una nueva preocupación: al oír decir de Cristo que se hacía Hijo de Dios.

Para valorar mejor esto, "entró" otra vez al Pretorio. Y mandó traer a Cristo a su presencia. Allí, más cuidadosamente podría interrogarle más a su gusto, con más serenidad y más capciosamente.

"¿De dónde eres tú?", le preguntó. Como pagano, Pilatos sabía leyendas de hijos de dioses. Más aún, se decía que éstos aparecían incluso súbitamente. La actitud de Cristo, el dominio ante el embravecimiento de las acusaciones, le hicieron ver que aquel caso era distinto de los otros reos llevados a su tribunal. Como pagano era supersticioso, máxime como hombre que se había encogido de hombros ante la pregunta escéptica que hizo sobre "¿Qué es la verdad?". Por eso, esta pregunta "¿De dónde eres tú?" no se refiere, en realidad, al país originario de Cristo, o familia, pues ya sabía que era "galileo" [197]. La pregunta, como suena, es capciosa. Pretende deducir de la respuesta si está en presencia de uno de esos seres míticos o semidioses. De ahí el "temor" que se le acentuó ante esto. De ser verdad, ¿no podría él experimentar las iras de un ser sobrehumano, al que había "flagelado"?.

Pero Cristo no le respondió nada. ¿Para qué responder a un hombre que no había querido oir lo que era la "verdad"?. Como tampoco respondió a las acusaciones de los judíos en el Sanhedrín.

---

197. Lc. 23, 6.

Este silencio exasperó el despotismo romano de Pilatos. Y le advirtió que estaba en sus manos su vida o su muerte. La respuesta de Pilatos responde a la fórmula del derecho romano: "Todo el que puede condenar puede absolver" [198].

La respuesta de Cristo ofrece especial interés: "No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto". Frecuentemente se la interpreta del poder recibido de Dios, como S. Pablo enseña [199]. Pero manifiestamente no es este el sentido. "Esta sentencia no es una máxima sobre el origen del poder político" [200]. Pilatos no tenía *poder* moral de Dios para crucificar al Hijo de Dios. Las palabras de Cristo quieren corregir este despotismo con el que se presenta Pilatos ante él. Sólo quiere valorarle el caso presente. Si él, Cristo, está como un reo ante Pilatos, esto se debe a que "le fue dado de lo *alto*"; es que la providencia de Dios había dispuesto este plan [201]: Cristo se encontraría ante el Procurador romano de Judea, y se utilizaría la iniquidad de aquel juicio para la salvación del mundo. No es propiamente el *poder de autoridad* el que se le reconoce, cuanto la *situación de hecho* en que él, por disposición divina, se encuentra.

Y si Pilatos se creía investido de un poder omnímodo de vida o muerte, Cristo le advierte que él es también un juguete de pasiones en este caso: otros son los que le mueven y le van a arrastrar a lo que él no quiere. "Por eso el que me ha entregado a tí tiene mayor pecado". ¿Quién es éste, a quién directamente se refiere, que le entregó?

Podría ser Judas, que aparece siempre como "el que le entregó" [202]. Pero quien le entregó directamente a Pilatos es Caifás, que determinó ya de atrás su muerte [203], y luego provocó en la noche su condena. En realidad fue él quien le entregó en nombre de todo el Sanhedrín. Acaso sea un nombre singular que esté por un colectivo; acaso Judas en el que se

---

198. ULPIANUS, *Digest.* L, XVII, 37.
199. Rom. 13, 1 ss.
200. MOLLAT, *L'Evang. s. St. Jean,* en la *Sainte Bible,* de Jerusalem, 1953, p. 185, nota d.
201. Jn. 3. 27; 10, 18.
202. Jn. 6; 71; 13, 2; etc.
203. Jn. 11, 49 ss.; 18, 14.

engloban, causal y "típicamente", todos los verdaderos responsables [204].

Es la culpabilidad de los que cerraron los ojos a la luz, y presionaron ante Pilatos para llevar a Cristo a la muerte.

El resultado de esto fue que Pilatos "buscaba librarle". A la inocencia de Cristo, reconocida por Pilatos, se unía ahora, seguramente, un cierto temor supersticioso sobre la filiación de Cristo. Y todo esto llevó a Pilatos a buscar el medio de librarle.

d) Tercera acusacion: "Todo el que se hace rey va contra el Cesar".

Es Jn., de los cuatro evangelistas, quien dedica más extensión a situar, con toda solemnidad, el momento y trascendencia de la condenación de Cristo por Pilatos.

> **12. Pero los judíos gritaron, diciéndole: Si sueltas a ése, no eres amigo del César.**
>
> **13. Cuando oyó Pilatos estas palabras sacó a Jesús fuera y se sentó en el tribunal, en el sitio llamado *lithóstrotos*, en hebreo *gabbata*.**
>
> **14. Era el día de la Parasceve, preparación de la Pascua, alrededor de la hora sexta. Dijo a los judíos: Ahí tenéis a vuestro Rey. 15. Pero ellos gritaron: ¡Quita, quita! Crucifícale. Díjoles Pilatos: ¿A vuestro rey voy a crucificar? Contestaron los príncipes de los sacerdotes: Nosotros no tenemos más rey que al César. 16. Entonces se lo entregó para que lo crucificasen (Jn.).**

Al ver los dirigentes judíos que Pilatos persistía en su determinación de soltar a Cristo, le alegaron, veladamente, la acusación que harían de él ante Tiberio, de no impedir "un amigo del César" el que se levantase en su jurisdición un rey competidor del César. La acusación de hacerse rey fue el comienzo del proceso, incluso en los Sinópticos, pero ahora, al replantear la acusación política, la refuerzan con la alusión que harán ante Tiberio. La escena está encuadrada en todo el ambiente histórico más riguroso.

---

204. Jn. 8, 21.

Filón, citando una carta del rey Agripa a su amigo Calígula, le dice de Pilatos que ante una protesta de los judíos, que deputaron para ello a los cuatro hijos de Herodes, Pilatos les "opuso a estos ruegos una repulsa llena de rencor, porque era un carácter duro y terco. Entonces gritaron: No nos dirigiremos más a ti, sino que enviaremos diputados para que lleven la súplica al Señor (Tiberio)" [205]. Y esta acusación velada de delación, de no encausar a un "competidor" que se le levantaba contra el César; aparte de los informes que ya estaban en Roma de otras arbitrariedades del gobierno de Pilatos; y de Antipas, que se sabía que era un "espía" de Tiberio; junto con la rebelión que tenían ante sí, movida por los dirigentes de Israel; fue lo que le hizo capitular. La acusación de Israel no iba ahora contra Cristo, sino contra Pilatos.

El título de "amigo del César" venía además a ser considerado casi como título oficial, máxime para un magistrado romano. Y también es sabido cómo Tiberio castigaba al máximum, "atrocissime" dice Suetonio [206] los delitos de "lesa majestad". Por sospechas de traición, hizo azotar a Agripina, nieta de Augusto, y la desterró luego a la isla Pandataria, donde murió de hambre [207].

Ante este temor de delación y de castigo por parte de Tiberio, Pilatos capituló. Expresamente lo dice san Juan: "Cuando Pilatos oyó estas palabras" (v. 13), determinó dar la sentencia de muerte contra Cristo, conforme a la costumbre romana. Estos cambios en Pilatos, después de una terca voluntad en contrario, son descritos por Josefo [208].

e) La condena de Cristo.

San Juan presenta con gran precisión y solemnidad este momento trascendental de la condena de Cristo.

Pilatos mandó "sacar fuera" del Pretorio a Cristo. Allí estaba el "bema", que era el alto estrado sobre el que se ponía la "silla curul", y desde donde, sentado en ella, se había de dar la sentencia jurídica romana. Así mandó ponerlo, de-

205. *Legatio ad Caium* 38, 299-305.
206. Suet., *Tiberio*, LVIII; Tac., *Ann.* III, 38.
207. Suet., *Tiberio* LVIII; Tacito, *Ann.* V, 3 ss.; VI, 25; XIV, 63.
208. Josefo, *Bell. jud.* II, 9, 2-3.

lante del Pretorio, en la plaza, poco después de Pilatos, Gessio Floro, Procurador de Judea, y a él vinieron los "pontífices" con las gentes principales, para un juicio público [209]. Así Pilatos se "sentó en su tribunal". Esta forma de decir era ya casi técnica [210].

Se ha supuesto también que la frase de Jn.: "Y se sentó en el tribunal", no se refiere a Pilatos, sino que éste sentó en el "tribunal" a Cristo. La posibilidad gramatical y filológica de esta hipótesis se ha hecho ver. El verbo usado *[katízo]* puede tener sentido transitivo [211].

En el siglo II ya existía una cierta tradición, según la cual, Pilatos había sentado a Cristo en su propio tribunal [212].

Pero sería increíble que Pilatos sentase a Cristo, por burla a los judíos, en su mismo tribunal, en su "silla curul". Es increíble una mascarada en el tribunal *oficial*, por el sentido mismo de honor de Roma, y por temor a una nueva delación. Ni pondría en ella a una víctima ensangrentada, donde inmediatamente, él mismo tendría que sentarse para dar sentencia. Otros lo interpretaban diciendo que Pilatos habría hecho colocar a Cristo en su estrado, en el "bema", sobre el que estaba la "silla curul", para burlarse de los judíos con su Rey en su estrado. Cristo aparecería así como Rey entronizado. San Juan querría destacar este importante contenido teológico. Pues el proceso de Cristo por Pilatos juega casi todo él en el terreno de la realeza de Cristo. Cristo sería así proclamado y entronizado Rey de los judíos, y en el estrado del Procurador, él sería también Juez de ellos. Al destacar esta escena, Jn. querría evocar el tremendo contenido teológico, ya tratado en su evangelio, de Cristo "Juez", y del "juicio" que, automáticamente se hace al rechazar a Cristo [213]. Sería el gran cuadro de Cristo Rey-Juez.

Para ello se insiste en que la estructura de este pasaje lleva a ello —se le acusa de Rey, Coronación, Ecce homo—; hasta el nombre de "gabbatha", elevación, llevaría al simbolismo teológico que Juan, para hacer ver esta elevación de Cristo

---

209. Josefo, *Bell. jud.* II, 14; 8.
210. Mt. 27, 19; Hc. 12, 21; 25, 6-15; Josefo, *Antiq.* XX, 6. 2.
211. Hc. 2; 30; I Cor. 6, 4; Ef. 1, 20.
212. *Evangelio de san Pedro* III, 7; San Justino, *Apol.*, I, 35.
213. Jn. 5, 22. 24. 27; 9, 39; 3, 19; 12, 48.

Rey-Juez, usaría, y que terminará triunfalmente, en la "elevación" de la cruz, con el título de Rey sobre ella.

Incluso se insiste que los versículos de "sentarse en el tribunal" no están trazados para indicar la condenación, que vendrá después, o mejor, que se supone (v. 16), sino para burlarse Pilatos, pero para realizar, sin saberlo, este "entronizamiento" real de Cristo [214].

El sitio en que estaba Pilatos era llamado "lithóstrotos", en griego, "lugar pavimentado de grandes piedras", y en arameo, "gabbatha" o "lugar alto". "De este patio anónimo en san Marcos..., san Juan ha recogido las designaciones populares: empavimentado de grandes losas para los helenistas, pero Gabbatha para los tradicionales judíos... Para no usar los vocablos greco-romanos: Antonia, Lithóstrotos, que les ofuscaban, los judíos afectaban conservar aquí el viejo nombre del término: *la* Altura, *la* Colina" [215].

San Juan precisará más: que esta condena fue dada en el "día de las Parasceve (o preparación) de la Pascua". Era el día 14 del mes de Nisán. San Juan ha ido presentando a Cristo vinculado a las diversas pascuas. Quiere destacar que va a ser inmolado como el verdadero Cordero pascual [216]. Al destacar aquí que era la *"preparación"* de la Pascua debe tener un intento especial, que se ve mejor al precisar la hora en que Pilatos va a dar la sentencia de muerte de Cristo.

"Era *como* la hora sexta", es decir, sobre el medio día. Pero esta afirmación de san Juan crea una dificultad ya célebre. Y es que los Sinópticos suponen que Cristo está en la cruz ya en la "hora sexta", y Mc. dice expresamente que "era la hora de *tercia* cuando le crucificaron" [217]. La solución está en que los judíos, si dividían el día en contraposición a la noche en 12 horas, en el uso vulgar, por lo dificultoso que esto resultaba de precisar, se utilizaba la división de *prima* (a la salida del sol), *tercia* (que comenzaba sobre las 9), *sexta* (al medio día) y *nona* (comenzando a las 3 de la tarde). Y estas horas popu-

---

214. Así Harnack, P. Carssen, Loisy, Mac Gregor, cf. BONSIRVEN, en *Biblica* (1952) p. 512 ss.; OTTE, *Sedit pro tribunali*, en *Rev. Bib.* (1953) 53-55; I. DE LA POTTERIE, *Jésus, roi et juge d'après Jn.* 19. 13, en *Biblica* (1960) 217-247.

215. VICENT, *L'Antonia et Prétoire*, en *Rev. Bib.* (1933) 111-112.

216. Jn. 19, 36.

217. Mt. 27, 45; Mc. 15, 33; cf. Mc. 15. 25.

lares eran valoradas con el margen de imprecisión a que estaban sujetas. Así, la hora "*cuasi* sexta" de Jn. está de acuerdo con la hora "tercia" en que suponen los Sinópticos que fue la condena de Cristo, ya que la crucifixión la suponen desde la hora de sexta a la de nona [218]. La de "tercia" era el período que iba, aproximadamente de las 9 de la mañana al medio día.

Al indicar Jn. esta hora, junto con la "Parasceve de la Pascua", es posible que quiera además de la precisión cronológica, destacar un sentido "simbolista". Según la legislación rabínica, sobre el mediodía había de hacerse desaparecer de la casa el pan fermentado, para dar lugar a los ázimos de la Pascua [219]. Es la preparación de la sustitución pascual. Acaso es lo que Jn. quiera decir aquí: la condena de Cristo en la "preparación" de la Pascua, es la preparación del verdadero Cordero pascual, que pronto va a ser inmolado [220].

Pilatos va a dar la sentencia. "Esta no correspondía a sus convicciones pero la amenaza de los judíos la había hecho inevitable. Despechado por tener que hacer algo tan ignominioso, Pilatos procuró dar a su sentencia una forma tal que hiriese a los judíos. En vez de decir, reconociendo la culpa del acusado: "Se ha hecho Rey de los Judíos", se sirvió de estas irónicas palabras: "Ahí tenéis a vuestro Rey". Con ello aparentó reconocer la pretensión real de Jesús a quien iba a condenar como criminal político. Como si dijese: Este traidor es vuestro rey. Así "se vengó Pilatos de la fingida fidelidad al César, de los judíos, calificándoles a todos de traidores" [221]. Y cuando la turba enojada gritó: "¡Quita, quita! ¡Crucifícale!", se aprovechó de esta respuesta para recalcarles, por medio de una irónica pregunta, que la sentencia de muerte que iba a pronunciar la daba accediendo a la expresa petición de ellos, y que, por tanto, sobre ellos caía toda la responsabilidad: "¿A vuestro Rey voy a crucificar?". Pero también los jefes judíos supieron representar su papel y pararon el golpe con estas intencionadas palabras: "Nosotros no tenemos más rey que al César" [222]. El pueblo teocrático que odiaba a

---

218. Mt. 27, 45; Mc. 15, 33.

219. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n. 816, 871.

220. BONSIRVEN, *La notion chronologique de Jn.* 19. 14, *aurait-elle un sens symbolique?*, en *Biblica* (1952) 511-515.

221. AICHER, *Der Prozess Jesu* (1929) p. 51.

222. Jn. 19, 15; cf. Blinzler, o. c., p. 301.

Roma, porque les impedía el ejercicio pleno de la soberanía teocrática de Yahweh, por odio a Cristo y por burla de Pilatos, proclama ¡el sacerdocio! que "no tienen por rey más que al César, ¡a Tiberio!

Algunos autores han planteado el problema de si la decisión de Pilatos fue una verdadera sentencia jurídica, o solamente una entrega de Cristo reo a los judíos, con lo que aprobaba la sentencia del Sanhedrín.

Una de las principales razones alegadas por ellos para negar el verdadero carácter de sentencia, es que los evangelistas no lo dicen expresamente. Pero este argumento de silencio, no prueba. A los evangelistas y a la tradición primitiva no les podía interesar señalar expresamente un detalle jurídico, sino el núcleo fundamental del hecho. Del historiador Josefo habría que concluir lo mismo, en esta hipótesis, ya que, no citando la sentencia condenatoria, narra escenas que han de suponer ésta [223].

El segundo argumento utilizado es la forma cómo la narran los evangelistas: Pilatos "*entregó* a Jesús para que lo crucificasen" (Mt.), "*entregó* a Jesús a ellos (judíos) para que fuese crucificado" (Jn.); "y les *entregó* a su voluntad a Jesús, al que reclamaban" (Lc.).

Pero estas expresiones tienen un valor figurado: no exigen que Cristo haya sido entregado a la voluntad de ellos, para que ellos, y no la autoridad romana, hiciesen con él lo que quisiesen, sino que se lo "entregó" a la voluntad de ellos contra la justicia y contra la misma convicción de Pilatos. Y hasta cabría pensar si los evangelistas no usan deliberadamente esta fórmula, que es la usada en la versión griega de los LXX para hablar de la muerte del Siervo de Yahweh [224]. A la primitiva tradición interesaba más hacer ver que, en la decisión de Pilatos, se venía a cumplir el vaticinio del A. T. sobre el Mesías, que era Cristo, y por cuya realeza mesiánica era condenado a muerte.

Pero las razones que hacen ver positivamente el valor de verdadera sentencia judicial, es que Pilatos para darla, se "*sentó*" en su tribunal (Jn.) [225]. En la jurisprudencia romana

---

223. *Bell. jud.* II, 14, 9; V, 11, 1; etc.
224. Is. 53, 6. 12.
225. Mt. 27, 19; Jn. 19, 13.

las sentencias de muerte tenían que pronunciarse desde la "silla curul", las demás podían pronunciarse "de plano" [226].

Además, el proceso romano por el que se condena a Cristo, es distinto del proceso del Sanhedrín: éste condenó a Cristo por decir que era el Hijo de Dios; el romano, por hacerse Rey-Mesías. Pilatos, pues, no entrega a Cristo para que se le condene por un motivo distinto de aquél por el que es condenado en su tribunal.

Y como afirmación de esto está el "título" de la cruz, dictado por Pilatos [227], conforme exigía la jurisprudencia romana, lo mismo el que los ejecutores son soldados romanos, y el tormento que se aplica es el de la cruz y no el de la lapidación judía por casos de blasfemia [228].

Es poco antes de dar la sentencia, cuando Pilatos se lava las manos ante la plebe, mientras les decía: "Soy inocente de esta sangre, vosotros veáis". La escena es relatada sólo por san Mateo [229].

El uso de lavarse las manos para protestar la inocencia de sangre es conocido tanto de los greco-romanos [230], como de los judíos [231].

En Deuteronomio se lee que si se encuentra un hombre muerto cercano a la ciudad, degollarán una becerra, y viniendo los ancianos de la ciudad, "*lavarán sus manos* sobre la becerra degollada... y dirán: No han derramado *nuestras manos* esta sangre... No atribuyas la sangre inocente a tu pueblo" [232]. El gesto de Pilatos era demasiado humano para que no fuese universalmente conocido. Y al gesto gráfico acompañaron las palabras protestando su inocencia.

Pero a esto hubo una réplica horrible. Mateo pone estas palabras: "Y todo el pueblo allí presente contestó: Caiga su

---

226. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899) p. 447.

227. Jn. 19, 21, 22.

228. R. Besnier, *Le procés du Christ*, in *Rev. d'Hist. du Droit* (1950) pp. 191-209; L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts* (1953) p. 287 ss.

229. Mt. 27, 24-25.

230. Herod. I, 35; Virg., *Aen.* II, 719; Sofocles, *Allex* 654.

231. Strack-Billerbeck, *Kommentar*... I, p. 1032.

232. Deut. 21, 1-8; Sal. 26, 6; 73, 13; Hc. 20, 26; Bonsirven, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 1473.

sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos" [233]. Acaso, primeramente, lo dijeron los Sanhedritas, como directores de todo el crimen, y el pueblo se les unió con la forma usual de "Amén", con la que se unían a ellos. Hasta aquí sólo era la "turba", la "muchedumbre", la que entraba en escena, pero ahora cambia la expresión: es el "pueblo". San Mateo, escribiendo para judeocristianos, le interesaba resaltar, con esta expresión, la responsabilidad moral, por vinculación con el Sanhedrín, de Israel.

La fórmula es usada en el A. T. Así David le dice al amalecita que le comunica que mató a Saúl: "Caiga tu sangre sobre tu cabeza" [234]. Y aún hay otra expresión que está más próxima a este grito del Pretorio: "Caiga su sangre sobre la cabeza de Joab, y sobre toda la casa de su Padre" [235]. La literatura rabínica abunda en expresiones semejantes. Strack-Billerbeck hace de ellas el siguiente resumen: "Estas palabras significan que la responsabilidad y la falta vienen a nosotros y a nuestros hijos. Ejemplo: quien se pone de camino antes del canto del gallo, *lleva su sangre sobre su cabeza*, es decir, tiene la responsabilidad de su acto, con todas las consecuencias; si alguno bebe, *lleva su sangre sobre su cabeza* (es decir, la responsabilidad de su falta); etc." [236].

Según ciertos autores, no sería una imprecación de Israel sobre sí mismo, sino que ellos cargaban sobre sí las consecuencias a derivarse. Así dice san Pablo a los Judíos de Corinto, cuando resistían a la predicación que les hacía de Jesús, como Mesías: "Caiga vuestra sangre sobre vuestras cabezas; limpio soy yo de ella" [237]. Esto parece más probable. Pero, desde el punto de vista de la responsabilidad moral, en el fondo, viene a ser lo mismo.

Este comprometer la descendencia de Israel en esta sangre, hace ver la absoluta seguridad que tenían de que no vendría sobre ellos ningún castigo divino. Y esto llega a hacer ver que el crimen por el que piden la muerte es para ellos evidente e ineludible blasfemia; no por decirse el Mesías, sino por hacerse "Hijo de Dios".

---

233. Mt. 27, 25.
234. II Sam. I, 16.
235. II Sam. 3, 28.
236. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*... I, p. 1033.
237. Hc. 18, 6.

Y Pilatos dio la sentencia de muerte a Cristo, seguramente con la fórmula usual: "Ibis ad crucem", "Irás a la cruz. Y acaso acompañó la sentencia con un gesto de la mano, señalándola [238]. O acaso se la dictó como se la comunica el procónsul Galerio Máximo al mártir san Cipriano, leyéndosela él mismo en la "tablilla" *[ex tabella]*: "Mandamos que Tascio Cipriano sea pasado por la espada" [239].

El proceso romano de Cristo ante Pilatos es, tanto ante la jurisprudencia romana como ante la ley natural, un gravísimo crimen.

Por parte de Pilatos es una enormidad no sólo jurídica, sino moral. Pues Pilatos consciente de la responsabilidad que, como juez, le incumbe, avoca así el proceso, y, no solamente, no se limita a complacer las peticiones judías que le dicen que si no fuera un malhechor no le traerían a Cristo, sino que él procede al examen e investigación de las acusaciones que se le hacen. Y a pesar de ser una breve síntesis lo que los evangelios trasmiten, y de estarse en una época de agitaciones político-mesiánicas, a las que el mismo Pilatos previno, poco después, en el caso de los Samaritanos, reconoce aquí la inocencia de Cristo. No sólo por lo que se ve en todos los relatos, sino que los Evangelistas recogen explícitamente estas protestas de Pilatos sobre la inocencia de Cristo varias veces. Pilatos sabe que lo entregan por "envidia". Después de valorar las acusaciones, protesta nuevamente la inocencia de Cristo. Ante la temerosa coacción de la turba, solemnemente protesta la inocencia de Cristo, y quiere también protestar su inocencia personal y decir que la condena que va a dar, no la da en virtud de las acusaciones que se le hacen, que las reconoce sin valor real y sin fundamento jurídico, sino que la va a dar coaccionado duramente por ellos.

De las dos acusaciones que se hacen contra Cristo y que van gradual y astutamente saliendo con cálculo, sólo la última que fue, fundamentalmente la primera cargada de insidias, es la que le hace vacilar y condenar a Cristo.

---

238. También se leen otras fórmulas análogas: «Arbori infelici suspendito», cf. I. Lipsius, *De cruce*, II, 2.

239. *Thascium Cyprianum gladio animadvertit placet*, cf. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, BAC (1951) p. 760.

A la acusación de que se hace el Rey-Mesías, lo que supone un ataque a la soberanía de Roma, Pilatos, después de examen, ve que no es verdad. Reconoce reiteradamente la inocencia de Cristo ante esta acusación.

A la segunda que se hace "Hijo de Dios", y que según la Ley judía debe morir, Pilatos no le da especial importancia. Son cuestiones de ellos y de su Ley. La tutela y protección jurídica a las decisiones de una "religio licita" en el Imperio, no exigía, sin más, el visto bueno del Procurador. Y en el proceso que éste hace sobre este punto reconoce igualmente la inocencia de Cristo. Ni Pilatos dio mayor importancia a esto, en el sentido que los judíos lo daban. De haber sido así, un juez quedaba siempre en la obligación de oírle a él, valorar sus pruebas, y traer los testigos de descargo.

Pero cuando los Sanhedritas vuelven a recoger la primera acusación, la de presentarse por el Rey-Mesías, se la presentan entonces como una acusación directa contra el mismo Pilatos, al decirle, indirectamente, que su conducta demostraba que no era "Amigo del César". Se veía la acusación y la amenaza de delación.

Y ante esto, Pilatos da contra Cristo la sentencia de muerte de cruz. Ya fue iniquidad el ordenar la "flagelación", reconociendo su inocencia, como una medida o expediente para libertad al... ¡Inocente! Pero el juez que reconoce y condena... la inocencia, peca contra la Moral y contra el Derecho.

Y éste es el caso de Pilatos.

Pilatos, en el proceso evangélico de Cristo, aparece tal como lo describe la Historia. En la carta de Agripa a Cayo Calígula, lo describe, entre otras cosas, como juez que, "había condenado a numerosos personajes a quienes había hecho perecer sin juicio", lo mismo que habla de su "insoportable crueldad". Aquí aparece su crueldad, y su debilidad, como aparece en otros pasajes. Era "terco"; el caso que cuenta Josefo de no querer ceder ante los judíos que fueron a Cesarea y le rogaron durante cinco días que retirase los "estandartes" con la imagen de Tiberio, de Jerusalén, no sólo no quiso, sino que se reafirmó hasta cerrar la gran masa de judíos en el anfiteatro, y rodearlos de tropas con las espadas desenvainadas, dispuestos a degollarlos. Pero, cuando allí mismo vio que ellos se enfrentaban con él y lo desafiaban, ofreciendo sus cuellos a los soldados, espantado, dio orden allí mismo de retirar de Jerusalén aquellos "estandartes" sacrílegos.

El temor de disgustar a Tiberio, y a su deposición, hizo a Pilatos dar contra Cristo la sentencia de muerte. Por eso, "Pilatos, queriendo dar satisfacción a la plebe" [240] soltó a Barrabás y condenó a Jesús. Y la condena de Cristo fue la condena de Pilatos.

Si Pilatos tiene en el proceso de Jesús la responsabilidad de la condena jurídica a la cruz, también en el proceso de Cristo aparece la enorme responsabilidad de falsedad y coacción por parte del Sanhedrín. No sólo el Sanhedrín condenó injustamente a Cristo; no sólo no se limita a entregarlo al fuero del Procurador, dejando a su examen imparcial el término jurídico del mismo, sino que, sistemática y coactivamente, hizo que se desarrollase él mismo conforme a sus deseos, hasta llevar a Pilatos, a la iniquidad, y a Cristo, a la muerte.

Por eso, siempre quedan sobre este proceso, con eterna vivencia, las palabras de Cristo a Pilatos: "Por esto, el que me entregó a ti tiene mayor pecado" [241].

Pero Dios, que escribe derecho con las letras peores, había decretado que de aquella doble condena —del Sanhedrín y de Pilatos— saliese, con la muerte de Cristo, la Redención de los hombres.

240. Mc. 15, 15.
241. Jn. 19, 11.

CAPITULO X

LA VIA DOLOROSA Y LA CRUCIFIXION

Lo mismo que al narrar la "flagelación", los Evangelistas dicen que fue crucificado, pero no describen, por ser de sobra conocido de aquellos lectores, a quienes iba destinado inmediatamente el evangelio, lo que era y significaba aquel suplicio. Mas los textos y datos extrabíblicos permiten situarla en su proyección histórica.

Probablemente Pilatos, según la costumbre romana, no sólo pronunció la fórmula jurídica de la condena "Ibis ad crucem", sino que, acaso, dio la orden de preparar la cruz. Cicerón, en su oración "In Verrem", cita estas palabras, después de la condena: "Líctor, prepara la cruz" [1].

1) Los datos historicos extrabiblicos.

En la antigüedad, el espacio entre la sentencia de muerte y la crucifixión o ejecución solía ser mínimo. De ahí las expresiones: "ser arrebatado al suplicio, a la cruz" *["rapere ad supplicium", "rapere ad crucem"]*.

La "crucifixión" es originariamente persa [2]. Pero fue incorporada a los usos romanos. Los judíos, de hecho, no la consideraron ni la utilizaron como castigo "legal". Ni incluso la usó el cruel Herodes el Grande, a pesar del ejemplo brutal que había dado el rey Alejandro Janneo, mandando crucificar

---

1. Ciceron, *In Verrem* V, 62. «*I, lictor, expedi crucem*».
2. Herodoto I, 128; II, 132. 159. 125; Tucidides I, 110, 3.

en un día 800 de sus súbditos [3]. Los judíos conocían la "suspensión" del madero, que consistía en suspender por las manos a una horca o palo al idólatra o blasfemo, pero después de muerto. Al menos sobre la época de Cristo [4].

El suplicio de la cruz, aparte de lo dolorosamente horrendo que era, Cicerón lo llama "horrendo y espantosísimo suplicio" [5], estaba prohibido a los romanos, y, aunque en ello hubo abusos, sólo podía ser aplicado a los esclavos. Cicerón lo llama abiertamente "suplicio de esclavos" [6]. Para los judíos el que moría en la cruz se le consideraba maldito [7] y difamado para siempre. Los dirigentes judíos pedían precisamente para Cristo, no la "lapidación", que correspondía, según la ley judía, a los "blasfemos", sino la cruz, porque además de ser el castigo romano, querían dejar así para siempre infamado a Cristo. San Pablo, aludiendo a un tiempo a lo que ésto significaba en el A. T. y la obra redentiva de Cristo, muriendo en la cruz, dice de él que nos "libró de la maldición de la Ley, haciéndose *maldición* por nosotros" [8].

La cruz constaba de dos travesaños. Uno se clavaba verticalmente en tierra; se llamaba "stipes" o "palus"; el otro, el horizontal, se empotraba en éste, y se llamaba "patíbulum". El tipo de "cruz decussata" o cruz de san Andrés, la cruz plantada en tierra en forma de aspa, no parece que jamás tuvo realización, pues el primer documento que la cita es del siglo x, y la representación plástica es del siglo xiv [9]. Ni obsta en contrario lo que dice Josefo del asedio de Jerusalén, que a los fugitivos se los crucificaba "a unos de una manera y a otros de otra" [10], ya que "forma" no está necesariamente en relación con las formas de las cruces, sino que puede referirse al modo o "forma" de suspenderlos de ellas, v. gr., cabeza arriba, abajo, colgados de una mano, pie, etc., puesto que

---

3. Josefo, *Antiq.* XIII. 14; *Bell. jud.* I, 4, 6.
4. Strack-Billerbeck, *Kommentar...* I, p. 1034.
5. Ciceron, *In Verrem* II, V, 64, 165: «*horrendum teterrimunque supplicium*».
6. Ciceron, *Philipp.* I, 2: «*servile supplicium*».
7. Deut. 21, 23.
8. Gal. 3, 13.
9. Holzmeister, *Crux Domini eiusque crucifixio ex Archeologia Romana illustrantur,* en *Verb. Dom.* (1934) p. 151.
10. *Bell. jud.* V, 11, 1.

además lo hicieron por "burla". La cruz se formaba normalmente en el mismo acto del suplicio [11]. Por eso es error arqueológico representar a Cristo llevando ya la cruz formada camino del Calvario.

El condenado a muerte de cruz, llamado "cruciarius", según el derecho penal romano, había de llevar la cruz al lugar del suplicio.

Aunque el "cruciarius" pudiera llevar, desarmados, los dos travesaños de la cruz a hombros, lo normal era que llevase sólo el "patíbulum" [12].

El "patíbulum" podía llevarse simplemente a hombros, o, haciéndoselo pasar por detrás del cuello, se le alzaban los brazos al reo y cuyas manos eran atadas a él [13].

El "cruciarius" era acompañado y encuadrado entre "cuatro mílites" o "tetrádion", como se lo llama en los Hechos de los Apóstoles [14], encargados de llevarle al lugar de la crucifixión, crucificarle, y luego custodiarle hasta la muerte [15]. Estos "mílites" estaban mandados por un "centurión" llamado "exactor mortis" [16]. Séneca lo llama "centurión encargado del suplicio" [17]. Los Evangelistas citan este centurión [18]. Marcos hace ver que estaba como jefe, y "frente a él" [19].

El "cruciarius" debía llevar una tablilla —"títulus", "aitía"— con el motivo de la condenación. El mártir Atalo es condenado y se lleva *delante de él* un cartel que dice: "Este es Atalo, el cristiano" [20]. La tablilla o cartelón unas veces era llevada delante del reo [21]. Pero también podía el reo llevarla atada al cuello o a la mano [22]. Esta cita de Casio es del año 32, casi de los días de la pasión de Cristo.

---

11. Holzmeister, o. c., p. 17 ss.
12. PLAUTO, *Most.* I, 1, 53; *Carbon.* 2; *Miles* II, 4, 7; DION. H. VII, 69; JOSEFO, *Antiq.* XX, 6; 3; *Bell. jud.* IV, 6; 1.
13. PLAUT., *Carb.* 2; *Miles* II, 4, 7; DION. H. VII, 69; JOSEFO, *Antiq.* XX. 6, 3.
14. Hc. 12, 4.
15. Mt. 12, 4; Jn. 19, 23; SCHÜRER, *Geschichte...* I, pp. 470-473.
16. TACITO, *Ann.* III, 14.
17. *De ira* I. 16.
18. Mt. 27, 54.
19. 15, 39. 44. 45; Mc. 15, 39; cf. Lc. 23, 47.
20. *Actas de los mártires,* BAC (1951) p. 339.
21. E. DE CES., *H. E.* V, 144; SUET., *Calig.*: «praecedente titulo qui causam penae indicaret».
22. DION C. LIV, 3.

Esta tablilla llamada "inscriptio", "títulus", "tabella", "títlos", "pinax", "aitía", o "epigraphé", solían emblanquecerla para que se destacasen más los caracteres [23]. Este "títulus", que luego debía de ser colocado en la cruz, "según las reglas en vigor en la época imperial, debía ser redactado por escrito, y después leído en voz alta... Eran considerados nulos los juicios simplemente pronunciados sin ser escritos" [24].

También solía ir delante del reo un "heraldo" proclamando en voz alta el motivo de la condena [25]. Entre los judíos un pregonero iba delante del condenado, diciendo, el nombre, la pena y la falta. Tales son los testigos. Si alguno le puede defender que venga y se haga conocer [26].

Al "cruciarius" se lo llevaba por los lugares más transitados precisamente para escarmiento y ejemplaridad de la pena [27]. Los relatos de Josefo sobre la ejecución de Celer [28] y de Niger [29] los describen traídos y llevados de una parte a otra por toda Jerusalén. A los esclavos se los solía crucificar generalmente fuera de la ciudad, incluso en Roma [30].

Frecuentemente los sayones los azotaban por el camino [31].

Estos datos permiten ilustrar el relato evangélico.

Una vez que Pilatos dio desde el "tribunal" la sentencia o condenación de cruz, probablemente se dio la orden de preparar los travesaños de la misma. El "stipes" lo clavarían mientras llegaban al Calvario; él había de cargar sólo con el "patíbulum". ¿Lo llevó a hombros? ¿Lo llevó sobre los hombros por detrás del cuello, con las manos atadas en alto, a él? No se dice. San Juan sólo dice, después de la condena de Pilatos, que salió del Pretorio, "llevando" su cruz [32]. No pa-

---

23. NICEFORO C., VIII, 29; SOZOMENO III, 1.
24. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, ver. franc. (1931) II, pp. 129-130.
25. EUSEBIO DE C., *H. E.* V, 1, 44.
26. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, p. 1038.
27. QUINTILIANO, *Declam.* 275-5. par. 2.
28. JOSEFO, *Antiq.* X. 6, 3.
29. JOSEFO, *Bell. jud.* IV, 6, 1.
30. LOISELEUR, *Des peines*, p. 91.
31. PLAUTO, *Miles* 359; *Mostell.* 56 ss.; PLUTARCO, *De sera num. vindicta* 9; TH. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, ver. franc. (1931) pp. 526-527; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, p. 587.
32. Jn. 19, 17.

rece ser decisivo a este propósito lo que dice Tertuliano: "Jesús llevó la cruz sobre su *hombro*" [33]. Se ha querido concluir de esta forma en singular, que no podía ser el "patibulum" que descansaba sobre los *dos hombros*. Pero puede ser sólo forma genérica de expresarse.

Entre cuatro "mílites", de los que le burlaron, pues después de citar que los "soldados" le burlaron, dice que, le "llevaron (ellos mismos) a crucificar" [34], y al mando de un "centurión", del que hablan los Evangelios, fue encuadrado Cristo. Posiblemente llevó atada de la mano o del cuello la tablilla, el "títulus", con el motivo de su condena.

Y con él, llevaron a crucificar a dos malhechores. Según la legislación judía no se podía ejecutar a más de uno cada día, pero aquí se estaba bajo la justicia romana. Pilatos aprovechó la muerte de Cristo para ejecutar a otros dos, sea para evitar muchas ejecuciones, sea para despreciar a los judíos, al mandar crucificar al "Rey de los Judíos" entre dos ladrones.

Jerusalén, en los días pascuales estaba por todas partes congestionada de gentes y peregrinos. Se eligió seguramente pasearlo por lugares muy concurridos. La publicidad que esto tuvo hubo de ser muy grande. Resucitado Cristo, le dirán los discípulos que van a Emaús: "¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no conoce los sucesos ocurridos en ella durante estos días?" [35]. ¿Fue azotado en el trayecto? No lo dicen los Evangelistas. Pero era practicado frecuentemente.

2) El Cirineo.

Después de referir Mateo la orden que da Pilatos de crucificarlo, da por supuesto y conocido el relato, y el primer detalle que pone es éste: que "saliendo". ¿De dónde? Seguramente no es del Pretorio, pues supone que Cristo, ha caminado algún tiempo y no resiste el peso del "patíbulum"; y Mc. describiendo lo mismo, dice: que "al salir", requisaron a Simón de Cirene, que "venía del campo" [36]. Lo primero exige, y esto otro supone, que se está fuera de la ciudad; fue pues, "al salir" de las murallas fuera de la ciudad.

---

33. *Adv. Jud.* 10.
34. Mt. 27, 31.
35. Lc. 24, 18.
36. Mc. 15, 20-21.

"Encontraron a un hombre de Cirene, "de nombre Simón" (Mt., Mc.), padre de Alejandro y Rufo" (Mc.).

La Diáspora judía tenía numerosas colonias en la región de Cirene. Es la región situada en la parte oriental de la costa septentrional de Africa. La sentencia ordinaria es que se trata de Cirene de Libia [37] y no de Cirene de Siria, o Cirene de Chipre. Reinando Tolomeo I Soter o Lagos (305-283), fueron establecidas en Cirenáica colonias judías con una población de 100.000 judíos, a los que Tolomeo Soter concedió grandes privilegios [38]. El mismo autor del libro de los Macabeos dice que hace un resumen del libro que había escrito Jasón de Cirene [39]. Y en el día de Pentecostés figuran, entre los judíos de la Diáspora que estaban en Jerusalén para las fiestas, gentes de las "partes de Libia, que están enfrente de Cirene" [40]. Y en Jerusalén debían de ser tan numerosos que tenían una sinagoga propia [41].

El añadir al ordinario nombre de Simón, el ser de Cirene, parece suponer que este sobrenombre le distinguía entre un nombre tan ordinario. Marcos dice además, que era "padre de Alejandro y Rufo". Nada se sabe de éstos. Probablemente se los pone como título honorífico, y como miembros conocidos de la comunidad romana, donde Marcos escribe el Evangelio de Pedro. Acaso un tal Rufo, a quien Pablo saluda en la epístola a los Romanos [42] se haya de identificar con éste citado por Mc. [43].

Al "salir", por tanto, de la segunda muralla, Jesucristo o cayó ya varias veces a tierra, o va tan desfallecido, que los soldados, o mejor, el "Centurión", como responsable de aquella custodia, se acerca a Simón de Cirene, y le "obligaron" (Mt.-Mc.), a llevar su cruz". En cambio, Lc., omitiendo este matiz, sólo dice que "le cargaron sobre él" la cruz que llevaba Cristo. El verbo que utliza Mt.-Mc. *[aggareío]* es, originariamente, palabra persa, que significó en un principio los correos reales

---

37. Hc. 2, 10.
38. JOSEFO, *Antiq.* XIV, 7, 2; *Cont. Apion.* II, 4.
39. II Mac. 2, 24.
40. Hc. 2, 10.
41. Hc. 6, 9.
42. Rom. 16, 13.
43. BRISTOW, *Alexander und Rufus,* en *Dict. of Christ and the Gospels* I, p. 42; Vosté, o. c., pp. 236-239.

que se distribuían por el imperio. Y había el derecho de obligar a las personas para este servicio, sobre todo para un servicio público. Incluso aparece esta misma palabra judaizada, *angarya*, en los escritos rabínicos, expresando la requisa para un servicio. En un papiro de Tabtunis (118 a. C.), se recomienda a los oficiales reales que no requisen a nadie en interés personal [44].

El agotamiento de Cristo después de Gethsemaní, la condena del Sanhedrín, la flagelación, y escenas de burla, le habían postrado de tal modo, que el "Centurión", viendo que no llegaría al Calvario, al ver venir a Simón, lo "requisó" oficialmente, creyendo que se trataba de un servicio público, para que cargase la cruz, el "patibulum", sobre sus hombros (Luc.). Y Simón cargando con ella, la llevaba "detrás de Jesús" (Luc.) Simón sólo es el que lleva la cruz, no es, como se ve en diversas representaciones iconográficas, que Cristo lleve la cruz, y que Simón cargue sobre sus hombros detrás de él la parte inferior de la misma. Esto no sólo va contra lo que dice abiertamente el texto evangélico, sino que va también contra la finalidad propuesta, ya que ésta era descargar a Cristo del peso de la cruz, y, en cambio, de esta manera se le cargaría posiblemente más.

Se ha querido, hipotéticamente, valorar el peso de la cruz. Se dan estas cifras aproximadas y sólo verosímiles.

"Stipes", largo 4 metros o 4,50 m.; "patíbulum", largo 2,30 metros o 2,60 m.

Peso total 100 kilos. El peso de solo el "patíbulum" podría valuarse en una tercera parte, sobre unos 33 kilos [45].

Pero las circunstancias en que Cristo lo llevaba eran tales, que no resistió el peso del mismo en su caminar por la Vía Dolorosa. El itinerario no es fácil fijarlo por la diversidad de opiniones sobre el lugar del emplazamiento del Pretorio, y porque, siguiendo la costumbre romana, acaso lo llevaron con rodeos, para ejemplaridad, por los puntos más frecuentados.

---

44. ZORELL, *Lexicon*... col. 8.
45. BUZY, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p. 371.

3) Las Hijas de Jerusalen.

Este pasaje es propio de Luc. Le seguía a Cristo en su caminar por la Vía Dolorosa "una gran muchedumbre". No se dice el motivo. Acaso de sorpresa ante la condena del profeta de Nazareth, acaso de curiosidad malsana.

Pero en contrapartida a esta turba, san Lucas señala un grupo de mujeres, que no deben ser las piadosas mujeres de Galilea, que son citadas después. Era costumbre en la antigüedad el llanto de plañideras en las casas de muertos [46]. En cambio, en casos de gentes sentenciadas por la justicia estaban prohibidas las lamentaciones.

Aquí san Lucas destaca este grupo de mujeres compadeciéndose en voz alta por él, y que se herían el pecho. El Talmud hace ver cómo en Jerusalén había una cofradía para ofrecer "vino mirrado" a los ajusticiados [47]. Eran o familiares, o gentes afectas, o también mujeres que lo conocieron, y ahora no podían reprimir su sentimiento ante su condena.

Acaso este pequeño grupo de mujeres no llamó la atención excesivamente en aquel cortejo de muerte. San Lucas quiere hacer ver esta prueba de amor a Cristo ante aquella turba.

Pero aquel sentimiento de bondad no pasó desapercibido a Cristo. Se "volvió" a ellas, lo que no significa una larga parada en el camino, para decirles que no llorasen por él, sino por ellas y por sus hijos. Pues la justicia de Dios vendría pronto, como terrible castigo, sobre Jerusalén. Porque si "se hace esto con el leño verde, con el seco, ¿qué se hará?".

El "leño verde" es él, el Inocente; el "seco" es Jerusalén, como capital de todos aquellos que se negaron a recibir la "hora de su visitación" mesiánica.

Las palabras de Cristo a estas mujeres, muestran el agradecimiento con que recibió su compasión; y cómo él, el Compadecido, se compadece de los padecimientos que ellas y Jerusalén van a experimentar no tardando. Por eso, las palabras de Cristo a estas "Hijas de Jerusalén" son la profecía de la destrucción de la ciudad.

---

46. Mt. 9, 23.
47. Sanhedrín 43a.

4) El Calvario.

Mt. Mc. y Jn. se limitan a decir que el lugar donde iban a crucificar a Cristo se llamaba Gólgota. Y Mt., seguramente Mt. griego, añade lo mismo que Mc. y Jn., como interpretación para los lectores no judíos: "que quiere decir lugar de la calavera". Los griegos ortodoxos conservan actualmente, bajo el lugar del Calvario, una capilla que llaman de Adán. Según la tradición a que alude esta capilla, el Calvario se llamaría así, porque Cristo muere sobre un lugar en el que estaba enterrado el primer Adán, para que así el segundo Adán, Cristo, según Pablo [48] debía de morir encima de donde estaba el primero enterrado, para que su sangre le purificase y redimiese. Esta leyenda, ya supuesta por Orígenes (185-254/255) la recoge Santa Paula, la discípula en Belén de san Jerónimo, en su carta a Eustoquio y Marcela [49], pero ya el mismo san Jerónimo decía que era una interpretación y leyenda alagadora, pero "no verdadera" [50].

San Jerónimo, en cambio, indica una interpretación que tampoco es ordinariamente seguida. Dice que se llama "lugar de la calavera", porque aquel lugar era un lugar donde se realizaban las ejecuciones penales [51]. Pero esta interpretación no es seguida, porque la tradición no ha conservado jamás memoria de esto. Ni siquiera es creíble que José de Arimatea, en cuyo sepulcro será sepultado el cuerpo de Cristo, hubiese escogido una sepultura suya, no ya en semejante lugar, pero ni "próximo al mismo", como precisa san Juan [52].

La etimología de "Gólgota", no sólo por la interpretación que dan Mt. Mc. y Jn., de "lugar de la calavera", sino por la correspondencia hebrea de esta palabra *gulgoléth,* lo mismo que la aramea, la que directamente vierte, *gulgoltha,* significa lugar del "cráneo". De ahí la versión latina *Calva* o *Calvaria,* de donde deriva Calvario.

De aquí que la etimología de "cráneo" lo es, no por ser cementerio, ni lugar de ejecuciones ni enterramientos, sino que fue llamado así, por la prominencia del terreno. El nombre

---

48. I Cor. 15.
49. ML 22, 485.
50. ML 22, 209.
51. ML 22, 209.
52. Jn. 19, 41.

hebreo-arameo procede de la raíz *galal*, circular, rodar, de donde cosa circular, redonda, redondeada; de ahí la colina más o menos redondeada, craneal. El Calvario, en su forma actual, se eleva a unos 5 metros sobre el nivel circunstante. Y esta prominencia pétrea es comparada por su forma y por su altitud a una "cabeza o cráneo". Son innumerables en Oriente los lugares que por su prominencia se llaman todavía *er-rash*, "la cabeza". El P. Vincent todavía pudo recoger de un viejo esclavo llamar el Calvario en árabe, y posiblemente recogiendo una vieja tradición onomástica, *er-rash*, "la cabeza" [53].

La autenticidad del Calvario actual es un dato científicamente seguro. Existe una tradición constante que lo señala.

Macario, obispo de Jerusalén, comenzó a levantar en 326, por orden del Emperador Constantino, la célebre basílica constantiniana, que en su complejo de edificaciones conservaba el Calvario y el Santo Sepulcro. La Iglesia fue, solemnísimamente terminada y acabada en 335. Entre los personajes que asistieron al acto figuran el historiador de la antigüedad cristiana, Eusebio de Cesarea (340). Eusebio escribió una obra sobre esta basílica, hoy perdida. Pero en su *Vita Constantini* da un pequeño resumen del hallazgo del Calvario. Eusebio o había sido testigo presencial de las excavaciones o ha recibido su relato de los mismos testigos directos de Jerusalén. El mismo cuenta que asistió a la dedicación de esta magnífica basílica constantiniana y que, en esos actos, tuvo "varios discursos" [54].

La orden de que se construyese la gran basílica constantiniana en ese lugar y no en otro, no fue cosa fortuita. Se buscaba levantarla sobre el Calvario y el Santo Sepulcro. ¿Qué fue lo que movió a practicar las excavaciones y levantar la basílica en este lugar? Como se ve, la tradición hasta aquí llega al siglo IV (326). Posteriormente es unánime en señalar como auténtico este lugar. ¿Cómo salvar la laguna hasta la época de Cristo?

Después de la destrucción de Jerusalén por Tito, en el 70, desolada Jerusalén, poco a poco fue recuperándose más o menos en gentes, pero con fermentos de exaltaciones mesiánicas, hasta que estalló en 132 la nueva revuelta Palestina, dirigida

---

53. VINCENT, *L'authenticité des Lieux Sainte* (1932) h. l.
54. MG 20, 1195.

por Bar-Kokhebha, contra los romanos. La insurrección fue aplastada totalmente en 135, bajo Adriano. Y como consecuencia de todo ello, Adriano reconstruyó Jerusalén bajo un tipo de ciudad helenística; pagana y antijudaica. Se llamó Aelia Capitolina. Y se levantó en ella una estatua y acaso un Templo, a Júpiter Capitolino. ¿Dónde estaba situada esta estatua que acusaba el dominio religioso de Roma sobre Jerusalén?

La antigüedad testimonia que esta estatua de Júpiter estaba sobre el lugar de la resurrección de Cristo, y que sobre el lugar de su muerte se había colocado una estatua de Venus. Así lo dice abiertamente san Jerónimo: "Desde la época de Adriano hasta el reinado de Constantino, durante cerca de 180 años, en el lugar de la Resurrección fue puesta por los paganos una imagen de Júpiter y sobre la roca de la Cruz la estatua marmórea de Venus, para que les fuese rendido culto. Creían así los autores de la persecución extirpar la fe de la resurrección y de la cruz profanando aquellos lugares santos con los ídolos" [55]. Lo mismo dicen otros varios autores de la antigüedad [56]. Eusebio dice además que ante esta estatua de Venus, que él supone sobre el Sepulcro, se "ofrecían execrandos sacrificios sobre profanos e impuros altares" [57]. ¿Por qué Adriano dio orden de colocar estas estatuas sobre el Calvario y el Sepulcro del Señor? Para san Jerónimo en el pasaje citado y para Eusebio [58], fue para profanar y desarraigar el culto cristiano. Muchos piensan hoy que fuese por una intención política, ya que la unidad religiosa era, según la práctica romana, un medio para tener sometidos a Roma los pueblos vencidos; por lo que solían sustituir, por totalidad y asimilación sincretista, los cultos indígenas, al culto romano. Otros pensaron, lo que no excluye lo anterior, que por necesidad topográfica [59].

El hecho es que en la época de Adriano, sobre el 136, las estatuas y seguramente los templos de Júpiter y de Venus se alzaban sobre los lugares del Calvario y Santo Sepulcro. El hecho, sea intencionalmente profanatorio, o político-topográ-

---

55. ML 22, 581.
56. PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p. 352.
57. MG 20, 1087.
58. MG 20, 1197.
59. *Dict. Apolog.* II, col. 1869.

fico, era un peremne monumento que estaba señalando durante 180 años estos lugares venerandos.

Pero ¿cómo salvar la distancia desde 135, de Adriano, hasta la catástrofe del 70? Es una laguna de 65 años.

Es indudable que los primeros cristianos tuvieron que venerar y conocer estos sagrados lugares. Muchos de ellos —de Jerusalén y de fuera— habían sido testigos de la crucifixión del Señor en el Calvario. Ni podían ignorar el sitio, ni serles ajeno a su veneración.

Pero el año 70 vino la catástrofe de Jerusalén, y la dispersión de los Judíos. ¿Rompió esto la tradición sobre estos lugares?

Los cristianos de Jerusalén, al acercarse el asedio de la ciudad, teniendo en cuenta el aviso de Cristo, se alejaron de ella retirándose a Pella (la actual Tabakat-Fahil) en la Transjordania, como dice Eusebio [60]. Pero, después de algún tiempo de terminados los episodios de la ruina de Jerusalén, "la presencia de la legión X (allí destacada) debió de reclamar allí ese minúsculo mundo de pequeños comerciantes, que un destacamento tan importante de soldados llevaba consigo; más tarde algunos nativos se habrán introducido por uno u otro motivo, en la ciudad destruída, reconstruyéndose un pequeño y tolerado centro de vida local" [61].

Entre éstos, debió de estar el grupo cristiano emigrado a Pella. Pues el mismo Eusebio dice: que volvieron "después de la destrucción de Jerusalén" [62]. Y esto mismo supone la prohibición que en 136 dio Adriano prohibiendo a los judíos habitar en Jerusalén y sus alrededores, prohibición que no se extendía a los cristianos, que entonces había allí, puesto que la "Iglesia (de Jerusalén) aumentada (con cristianos) de la gentilidad" eligió por obispo de Jerusalén a Marcos [63]. Y da la lista de los 15 obispos que había habido en Jerusalén [64]. Esto hace ver que desde el tiempo de Santiago, el hermano del Señor, hasta los tiempos de Adriano había habido 15 obispos en Jerusalén, lo que supone y exige, que las interrupciones de

60. MG 20, 221.
61. Ricciotti, *Storia d'Israele* (1934) II, p. 523.
62. MG 20, 216.
63. MG 20, 311. 315.
64. MG 20, 307-310.

los cristianos en Jerusalén debieron de ser muy cortas, y, por tanto, la tradición sobre la localización del Calvario moralmente cierta [65].

En la basílica constantiniana, la roca del Calvario, la parte superior, estaba al descubierto y se elevaba sobre el nivel del suelo unos 5 metros. Esto fue debido a que el arquitecto de la basílica constantiniana, cercenó la roca de la crucifixión en el lugar donde se había erigido la cruz, y dejó sólo aislado un monolito cúbico de unos 5 metros, cortado perpendicularmente, por tres lados y que terminaba en la parte superior en una como plataforma, a la que se subía por una escalera. Y sobre el cual se había puesto una cruz metálica enriquecida de piedras preciosas, y protegida contra las lluvias y el sol por un baldaquino dorado...

En el siglo VII el patriarca de Jerusalén, Modesto, rodeó este bloque de un muro. Así se conservó el Gólgota a través de tantas vicisitudes históricas en sus elementos esenciales. Pero con ocasión del incendio que hubo en la basílica el 12 de octubre de 1808, los griegos cismáticos cortaron el trozo de bloque de la roca donde fue erigida la cruz, para enviarlo a Constantinopla. Pero éste no llegó a término por haber naufragado el buque que lo conducía [66].

En 1842, Otto Thenias propuso una opinión que había de tener célebre fortuna cuando la propuso en 1885 el general inglés Gordon. Este no era especialista ni en orientalismo, ni en topografía bíblica. Y sin base científica, absolutamente ninguna, al día siguiente de su llegada a Jerusalén, dice él mismo que tuvo la plena convicción del lugar verdadero que tenía que tener el Calvario. Su razonamiento es de una ingenuidad poco frecuente. Fue éste:

En Levítico (1, 11) se ordena que las víctimas sean inmoladas en la parte norte del altar. Las víctimas del A. T. eran "tipo" de la Víctima del Nuevo: de Jesucristo. Por tanto

---

65. VINCENT-ABEL, *Jerusalém Nouvelle*. p. 99 ss.; id.: *L'authenticité des Lieux Saints* (1932) pp. 54-92; A. F. TRUYOLS, *Problemas de topografía palestinense* (1936) pp. 172-180; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) pp. 345-393.

66. Vincent-Abel, o. c., h. l.

éste tenía que ser crucificado en una región de Jerusalén que estuviese a la parte norte del altar del antiguo Templo de Jerusalén. Como el Calvario que señala la Tradición está al oeste del altar del Antiguo Templo, en este Calvario no pudo ser crucificado Cristo. Por eso, había que darle otra topografía. Y se le ocurrió señalar un lugar que queda al norte del antiguo Templo. Y es la llamada "Skull Hill". Es una colina redondeada, al N. de la ciudad, casi en frente de las grutas reales, junto a la *Ecole Biblique*. Y señaló allí precisamente como Sepulcro de Cristo una tumba, que los arqueólogos han demostrado ser un sepulcro judío de época, nada menos, que bizantina. Y esto es el descubrimiento hecho por el general Gordon. Precisamente hoy se llama este lugar *Gordon's Tomb* (Sepulcro de Gordon) o *The Garden Tomb* (el sepulcro del jardín).

Ninguna crítica mejor que el título con que se analiza este pseudo-santuario, en un artículo del P. Vincent, en la *Revue Biblique*: "Garden Tomb: Histoire d'un mythe" [67]. Un mito es lo que no tuvo realidad. Y esto es el *Gordon's Tomb*.

La crucifixión se hacía normalmente fuera de la ciudad, tanto las ejecuciones capitales de los judíos [68] como de los romanos [69]. Pero se hacía en lugares próximos a ella. Agripa I incluyó el lugar del Calvario, y gran parte de los alrededores de la ciudad al N.-O., dentro de la ciudad, al construir el tercer muro [70]. Así Jesucristo, como dice san Pablo, fue crucificado "fuera de la puerta" [71] de la muralla, pero "cerca de la ciudad", como dice san Juan [72]. Luego fuera de ella. Así resultó, en conformidad con los usos de entonces, que fue en lugares visibles, por razón de ejemplaridad de la pena, lo que se hacía generalmente a lo largo de los caminos [73].

---

67. *Rev. Bib.* (1925) pp. 401-431.
68. Num. 15, 35-37; I Rey. 21, 13; Hc. 2. 58.
69. CICERON, *Pro Rab.* III, 10; PLAUTO, *Miles* II, 4, 6.
70. JOSEFO, *Bell. jud.* V, 4, 2.
71. Heb. 13, 12; A. PUJOL, *Extra portam passus est*, en *Verb. Dom.* (1933) 123-126; 147-153.
72. Jn. 19, 20.
73. CICERON, *In Verrem* V, 66; QUINT., *Decl.* 274 par 2.

5) El "Vino mirrado".

"Y le dieron a beber vino mezclado con hiel" [74]. En lugar de "hiel", Mc. pone "vino mirrado". Y en algunos códices de Mt. en lugar de "hiel" ponen "vinagre" [75]. Estas variantes de Mt. proceden seguramente de algunos copistas por influjo del salmo 69, 22: "Me dieron *hiel* por comida, y en mi sed me dieron a beber *vinagre*"; o por influjo, y confusión, de la otra vez en que ya próximo a la muerte le arcercaron a los labios una esponja empapada en "vinagre" [76]. En todo caso no es original de Mt., no sólo por razón de crítica textual, sino también porque si hubiese sido original de Mt., éste no hubiese omitido, conforme a su uso, citar el cumplimiento del salmo. En cambio, la diferencia entre Mt.: "vino con hiel" y Mc. "vino mirrado", se suele explicar así: a) El traductor de Mt. griego habría traducido la palabra más rara *mora'*, mirra, que estaría en el original aramaico, por lo más usual y fonéticamente semejante de *merorah*, o *mererah*, hiel [77]; b) Mt. expresa genéricamente lo amargo de aquella bebida, lo mismo que se quería expresar en algunos códices de Mt. al sustituir, por influjo del salmo 69, 22, "hiel" por "vinagre", mientras Marcos expresa específicamente el contenido de ella [78].

La razón de haberle ofrecido este "vino mirrado", es decir, mezclado con mirra, está bien documentada. Los antiguos gustaban de aromatizar el vino o licores con mirra o incienso [79]. Y los antiguos consideraban además el vino mezclado con aromas resinosas como estimulantes [80], y el vino mezclado con fuerte cantidad de mirra lo consideraban como un poderoso narcótico [81]. Y era costumbre judía ofrecer a los condenados a muerte esta bebida narcótica para turbarles los sentidos y aliviarles así algo el dolor. Se lee en el Talmud babilónico:

"Rabí Kisda dijo: Al que sale para ir al suplicio se le da un poco de *incienso con vino* en una copa, para quitarle el dolor, según Proverbios: "Dadle licor a aquel que perece,

74. Mt. 27, 34.
75. Nestle, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt. 27. 34.
76. Jn. 19, 29. 30.
77. Wellhausen, *Das Evangelium Matth.* (1904) p. 147.
78. Buzy, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p. 372.
79. Plinio, *Nat. Hist.* XIV, 15.
80. Teofrasto, *De odor.* VII, 32.
81. Dioscorides I, 77.

y vino a aquel que tiene el alma llena de amargura" [82]. Y, además, en Jerusalén procuraban este vino a los ajusticiados las mujeres de las familias principales. Y en su defecto, era la misma comunidad la que se encargaba de procurarlo [83].

En Mt.-Mc. parecen ser los soldados los que se lo ofrecen, ya que son el sujeto de todas las oraciones contiguas; procedimiento literario bien conocido; sea porque ellos toman la iniciativa, sea porque permiten acercarse a estas mujeres jerosolimitanas, "cofrades de la Misericordia", sea porque ellas lo traen y ellos se lo ofrecen.

Es fácil imaginarse a Cristo completamente desfallecido, a punto de comenzar la Crucifixión, cuando se le acercan y le "daban" (Mc.) a beber, acaso en varios conatos de misericordia, aquel vino narcotizado. Pero tan pronto como él gustó en sus labios aquella bebida, "no la quiso beber" (Mt., Mc.). Era la hora de la Redención en que había que apurar hasta la última gota de cáliz del dolor.

6) La Crucifixion.

Y lo "crucificaron". De una manera escueta dicen los evangelistas que Cristo fue condenado a uno de los mayores suplicios. Ya en el Calvario los "mílites" procedieron a crucificarlo. Era una de las funciones del "tetrádion" de la custodia.

La crucifixión tenía lugar de la siguiente manera: lo ordinario era que el "stipes", abierto un boquete en la tierra, se lo empotraba en él. El reo era primeramente crucificado al "patíbulum". Así se lee en Fírmico Materno: "Fijado al patíbulo se lo levantaba cruelmente a la cruz" [84]. Extendido éste en tierra, se colocaban o estiraban sobre él las manos del reo, que eran sujetadas hacia las extremidades del mismo, sea con cuerdas o clavadas [85]. En otras ocasiones, la cruz se formaba en tierra, y se crucificaba ya a todo el reo en ella. Así en las

---

82. Prov. 31, 6.

83. Sanhedrin 43a; Strack - Billerbeck, *Kommentar*... I, pp. 1037-1038.

84. *Patibulo suffixus, crudeliter in crucem erigitur*; cf. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo* (1941) p. 730.

85. Demost., *Cont. Midias* 105.

Actas de san Pionio y el presbítero Metrodoro [86]. Pero cuando se clavaba sólo al "patíbulum", el reo así clavado, era elevado al "stipes" —"agere", "ferre", "dare", "tollere in crucem"— mediante correas [87], cuerdas o escaleras, hasta sujetárselo o empotrárselo en el "stipes", y crucificado después el resto.

Era el momento o poco antes de comenzar la crucifixión cuando se le ofrecía el "vino mirrado".

La unión del "patíbulum" con el "stipes" daba lugar a dos formas ordinarias de cruz: si el "stipes" no sobresalía nada sobre el "patíbulum", venía a tener la forma de una tau (T), y era llamada "crux commisa o patibulata" [88]; si la parte superior del "stipes" sobresalía un poco en su unión o empotraje al "patíbulum" sobre éste último, daba lugar a la "crux immisa" [89]. Uno de estos tipos, dejando a parte otros, tuvo que ser en la que se crucificó a Jesucristo, por exigencia de la narración evangélica, además de ser los dos tipos usuales.

También en la cruz solía haber otro elemento, que, generalmente, no recogen las representaciones iconográficas. Precisamente los autores de la antigüedad llaman a este elevar al reo al palo de la cruz, al "stipes", "sentarse" *[sedére]*, "cabalgar" *[equitare]*, "descansar" *[requiéscere]* en la cruz. Con ello indican una especie de clavija o pequeño travesaño perpendicular que se ponía en el "stipes" al final de la altura del torso, llamado por su forma "cornu" o también "sedile", porque en él se "sentaba", "descansaba" o quedaba a horcadas el reo, facilitando así la estabilidad de la posición y peso del cuerpo del reo, impidiendo que se desgarrase y, por el peso, pudiera, aunque raramente, posible caer al suelo [90].

---

86. *Actas de los Mártires*, BAC (1951) p. 638.

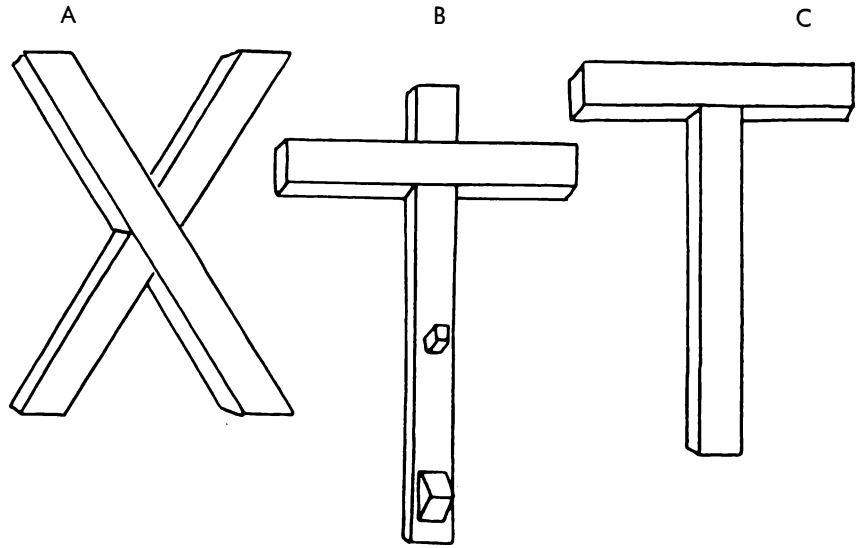
87. PLINIO, XXXVIII, 4; AUSONIO VII, 60; LUCANO VI, 543-547.

88. TERT., *Adv. Mar.* III, 4; PAUL. NOL., *Epist.* XXIV, 23; S. JERONIMO, *In Ez.* 9; etc.

89. S. AUG., *Enna. is Psal.* 103; DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. d'Antiq. Greq. et Rom.*, I, pp. 1573-1575.

90. PLINIO, *Hist. Nat.* XXVIII, 4; LUCANO, *Far.* VI. 543-547; SAN IRENEO, expresamente habla de este elemento de la cruz: «Habitus crucis finis et summitates habet quinque, duos in longitudine et duos in latitudine, *et unum in medio, in quo requiescit* qui clavis affigitur» (*Adv. Haer.* II, 24, 4). S. JUSTINO: «Rectum unum lignum est a quo summa pars in eorum attollitur... et illud quod *in media figitur, ut ei, insedeat* qui crucifigitur, ipsum etiam veluti quoddam *cornu eminet*»

Diversos tipos de cruces.



A. Cruz «decusata» o de S. Andrés. Aparece citada documentalmente por primera vez en el siglo X, y su primera representación plástica es del siglo XIV. Parece que este tipo de cruz no tuvo realización histórica.

La unión del «stipes» o palo vertical con el «patibulum» o travesaño horizontal daba lugar a dos tipos ordinarios de cruces:

B. Cruz «inmisa» o «capitata», en la cual el «stipes» sobresalía un poco en la parte superior del «patíbulum».

C. Cruz «conmissa» o «patibulata», en la que el «stipes» no sobresalía del «patíbulum» al empotrarse ambos.

En las cruces solía haber otro elemento, llamado «sedile» o «cornu». Era un pequeño trozo de madera, perpendicular al «stipes», colocado en la cruz al final del torso del reo, y sobre el cual descansaba el peso del cuerpo.

El «suppedáneum», que suele ponerse en las cruces debajo de los pies y para clavarlos directamente en él, parece que no tuvo realidad histórica. No se lo cita nunca hasta el siglo VI (d. de C.) ni podía servir para sustentar el peso del cuerpo.

Una vez puesto así el reo, y empotrado o elevado el "patíbulum", en el "stipes", se sujetaban los pies del reo al "stipes" sea con cuerdas [91], sea con clavos [92].

La perforación de los pies de los crucificados por el empleo de los clavos, en la antigüedad era mucho más rara que el uso de atárselos, al menos a juzgar por los testimonios explícitos [93].

Cuando se perforaban los pies con los clavos se imponía, hasta por comodidad, el uso de dos. Plauto constata la costumbre de dos clavos [94].

Estos clavos eran muy largos y gruesos; se les llamaba "clavi travales": "Clavos amargos y acerados", los llamó Melitón de Sardes [95].

En las crucifixiones, no sólo se crucificaban con clavos, sino, que a veces también se los aseguraba aún más, amarrándolos también con cuerdas [96].

En la mayor parte de las representaciones iconográficas de la crucifixión aparece puesto debajo de los pies de Jesucristo crucificado un "suppedáneum". Se lo ponen para justificar mejor la crucifixión de los pies. Sin embargo, este "suppedáneum", sin el "sedile", no vale para sostener el peso del cuerpo; lo abombaría por ser un tope al peso del cuerpo que así pendía. Y si facilitaba la crucifixión de los pies a los verdugos, esto no era cosa que preocupase a los sayones. Por otra parte, jamás se hace mención de la existencia de él en las fuentes antiguas. Es Gregorio Turonense, en el siglo VI, el primero que hace mención de este elemento de la cruz [97].

Los reos van, normalmente, crucificados desnudos [98]. Sin embargo, la expresión "desnudo" puede no significar una desnudez total, como se ve en numerosos pasajes literarios. Cicerón

---

(*Dial.* 91); Tertuliano llama a este «cornu»: «sedilis excesum» (*Ad nat.* I, 12).

91. Diod. Sic.

92. Plauto, *Most.* II, 12; S. Justino, *Dial.* 97; Tert., *Adv. Marc.* III, 19.

93. Herwitt, en *Harvard Theol. Review.* (1932) pp. 21-45.

94. «*Effigantur bis pedes*», *Most.* II, 1, 13.

95. *Fragm.* XVI.

96. Lucano, *Fars.* VI, 543 ss.; Plinio, *Nat. Hist.* XVIII, 4, 11.

97. ML 71, 711.

98. Artemid., *Oneirocrit.* III, 58.

dirá que los romanos no imitaron esta costumbre de los griegos sino mucho más tarde y con repugnancia [99]; y lo mismo dice Dionisio de Halicarnaso, que vivía en Roma a comienzos de la era cristiana [100].

Según Suárez el que Cristo fue crucificado completamente desnudo, es la sentencia más común de los Padres [101].

Aunque los romanos cuidaron menos de la decencia pública, los judíos eran más austeros. Así se lee en la Mishna: "Cuatro codos antes de llegar al lugar de la lapidación (dice Rabí Judá, sobre 150) se le quitaban los vestidos (al condenado a muerte). Si es hombre, se le cubre por delante; si es mujer, por delante y por detrás" [102].

Observa muy bien a éste propósito Prat: "Por otra parte, no hay comparación posible entre el condenado que es precipitado (para la lapidación) desde lo alto de una roca e inmediatamente es cargado de piedras, y un crucificado expuesto durante largas horas a las miradas de los que por allí pasaban, de uno y otro sexo" [103].

Roma que respetaba las costumbres locales —Pilatos por eso les soltó a Barrabás, y respetó la costumbre del "vino mirrado"—, de seguro que respetó el sentimiento de pudor de los Judíos, en el caso de los condenados a muerte, conforme a las ideas de los cuales no era lícito condenar a nadie completamente desnudo. El mismo crucifijo blasfemo del Palatino, del siglo III, aparece vestido.

Las cruces no solían ser muy elevadas. Los autores antiguos hablan como si tocasen o poco menos el suelo [104]. Se habla de algunas cruces muy elevadas, como de cosa excepcional [105]. El no elevarlas demasiado se hacía para que las víctimas pudieran ser atacadas y devoradas por los perros y chacales [106], aunque también los atacaban los buitres y las aves de rapiña [107].

---

99. CICERON, *De offic.* I, 36.
100. *Antiq. Rom.* VII, 72.
101. *Myst. vitae Ch.*, dissert. 36, sect. 4.
102. Sanhedrín VI, 6; cf. Strack..., o. c., I, p. 1038.
103. PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II, p. 393.
104. SUETONIO, *Nero* 49.
105. Id.: *Galba* 9.
106. SUET., *Nero* 49.
107. HOR., *Epist.* I; PLINIO, *Nat. Hist.* XXXVI, 107.

En Oriente era también tormento insoportable para los crucificados las plagas de moscas e insectos que venían al olor, y caían como plaga sobre lo que era con propiedad, un cadáver anticipado [108].

Sobre estos datos históricos debe ser encuadrada la crucifixión de Jesucristo. Los Evangelistas sólo dan dos datos concretos que permiten precisar estos puntos. Son los siguientes:

1) El tipo de la cruz en que Jesucristo fue crucificado o fue el tipo de "crux immissa" o "capitata", o al menos, fue de hecho, el aspecto que vino a cobrar. Puesto que la inscripción, "títulus", con la causa de la condena fue puesto "sobre su cabeza" (Mt.) "sobre él" (Lc.), "sobre la cruz" (Jn.). Lo que supone, o que fue clavado sobre el exceso del "stipes", que sobresalía sobre él "patíbulum", o que fue puesto en un palo, y empotrado sobre ella, viniendo así, de hecho, a cobrar la forma de "crux immissa".

2) Cristo no fue atado a la cruz, sino "clavado" de pies y manos. Pues, resucitado, muestra, como signo de identificación, "sus manos y sus pies" [109], con la señal de los clavos.

3) También parece probable que la cruz de Cristo tuviese una cierta elevación, posiblemente más que las ordinarias, ya que al ofrecerle un soldado una esponja empapada en vinagre, la fijó a un venablo para alcanzar con facilidad sus labios. Pero de tener ella el tipo ordinario, de poca altura, fácilmente llegaba a sus labios alzando el brazo.

7) El "titulus" de la cruz.

El "cruciarius", como antes se indicó, solía llevar una tablilla colgada de su cuello o mano, con el motivo de su condenación, o, en ocasiones, lo precedía una pancarta con lo mismo. Pero una vez crucificado se la ponía sobre la misma

---

108. Sobre esta cuestión, cf. Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. graec. et rom.*, tomo I. (2 parte), art. «crux», pp. 1573-1575; Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio quomodo ex archeologia illustratur*, en *Verb. Dom.* (1934) separata; M. Gomez Pallete, *Cruz y crucifixión (notas para una exégesis de Mc.* 15, 25), en *Est. Eccle.* (1946 y 1947) 535 ss.

109. Lc. 24, 39. 40; Jn. 20. 20.

cruz [110]. Este "títulus", según las reglas de la época imperial, debía de ser redactado por escrito y luego leído en voz alta. Siendo considerados nulos los juicios simplemente pronunciados sin ser escritos. Lo que con esto se buscaba era que la sentencia no pudiese ser arbitrariamente modificada. "La tablilla del procónsul es la sentencia, la cual una vez leída, ni se le puede aumentar ni disminuir una letra, sino que una vez pronunciada, se remite por instrumento a la provincia" [111].

Así los Evangelistas dicen que los soldados pusieron "por escrito" la "causa" (Mt., Mc.), lo que Jn. diría, con el nombre técnico, que estaba puesto un "títulus", y además que había sido "escrito (dictado) por Pilatos" [112], el cual estaba puesto "sobre la cruz" (Jn.). Y los cuatro evangelistas coinciden sustancialmente en describir el contenido del mismo: "Este es Jesús el Rey de los Judíos" (Mt.). Era el motivo jurídico-político por el que Pilatos lo condenaba, con el que querría justificar su proceder, y con el que también, sarcásticamente, quería ofender a los Sanhedritas. Juan notará también que para mayor divulgación, estaba escrito "en hebreo, en latín y en griego", la lengua del pueblo, la de Roma, y la universal de la Koiné. En las cercanías de Roma existen piedras sepulcrales redactadas en estas mismas lenguas que el "título" de la cruz [113]. Esto hace suponer la expectación que había, y que se esperaba pasaran por el Calvario gentes de todo tipo, sobre todo en días de la afluencia pascual de la Diáspora [114].

8) Primera palabra: "Padre, perdonalos...". [Lc. 23, 34].

Esta primera palabra de Cristo en la crucifixión, es relatada solamente por san Lucas (23, 34).

Su genuinidad es discutida, ya que falta en varios códices

---

110. E. de Cesarea, *H. E.*, V, 1; Suetonio, *Caligula* 38; *Domiciano* 10.

111. Th. Mommsen, *Le droit pénal romain*, ver. franc. (1931) II, pp. 129-130.

112. Jn. 19, 19.

113. Blinzler, o. c., p. 318, nota 37; Lesetre, *Titre de la Croix*, en *Dict. Bib.*, t. V, col. 2253-2255.

114. S. Rosemblatt, *The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of the Pharisaic Law*, en *Journal of Bibl. Liter.* (1956) 315-321.

de importancia. Falta en los códices mayúsculos Sinaítico, Vaticano, Beza, Freer, Koridetiano; en varios minúsculos griegos y latinos; y en los mejores manuscritos de antiguas versiones v. gr., bohaírica, sahídica, etc. [115].

Los exégetas aparecen divididos. Algunos (Weiss, Wellhausen, Klostermann), tienen este versículo por una glosa.

Otros (Westcott-Hort, Plummer), lo consideran como una interpolación, pero tomada de una auténtica tradición, proveniente de la catequesis primitiva.

En general, los críticos la tienen por genuína del evangelio de san Lucas.

Lagrange, resumiendo el balance de estas ausencias y presencias en los códices, escribe:

"Sin embargo, la autenticidad crítica permanece más probable con los códices Alef^{x} (sinaítico) A (alejandrino), C (rescripto de Efrén) y todos los otros manuscritos, el gran número de manuscritos de la Vetus latina, la Vulgata, la Sirocuretoniana, la Peshitta, Bohaírica (manuscritos), la Armenia, la Etiópica, los Cánones de Eusebio..." [116].

¿Cómo explicar su ausencia en estos códices y versiones?

Para unos sería debido a una *supresión* que se había hecho de la misma, a causa del abuso que de esta palabra hacían los herejes, por pensar que era demasiada indulgencia para los judíos y pecadores [117].

Sin embargo, esto no explica la presencia de ella de un modo tan extenso y frecuente en los códices.

Y si se supone una *interpolación* no se explica su presencia en los otros códices, ya que no hay un lugar paralelo de donde haya podido ser tomada [118].

Si la explicación no es del todo evidente, críticamente está incomparablemente más apoyada su genuinidad, que su interpolación o glosa.

Si por crítica *externa* la genuinidad de este medio versículo es mucho más probable, la crítica *interna* la tiene toda a su favor. ¿Qué otra palabra podía convenirle mejor a Cristo

---

115. NESTLE, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Lc. 23, 34a.

116. LAGRANGE, *Evang. s. St. Luc.* (1927) p. 587.

117. HARNACK, *Probleme im Texte der Leidensgeschichte*, en *Sitzungsberichte der Berl. Akad* (1901) pp. 255-261, sobre Lc. XXIII, 33-34.

118. VOSTE, *De passione et...* (1937) pp. 255-256.

en estos momentos, que decir, con los labios, lo que estaba diciendo con el hecho redentor de su crucifixión?

a) *¿Cuándo se pronuncia?*

San Lucas pone esta palabra después de decir que Cristo había sido ya crucificado. Según esto, Cristo la pronuncia, cuando ya crucificado, vio desde lo alto de la cruz, a toda la multitud que, hóstilmente, le injuriaba.

Sin embargo, en san Lucas es muy frecuente el método de "eliminación", es decir, deja cerradas y completadas escenas, antes de seguir en su relato, y que tuvieron su realización histórica en momento posterior. Por esto la sola situación *literaria* de esta palabra no es razón definitiva para hacer corresponder su situación literaria con el momento histórico en que se pronunció.

Pero hay un índice en el mismo pasaje que hace suponer, con verdadero fundamento, que Cristo no pronunció esta palabra cuando estaba ya en la cruz, sino que la pronunció en varios momentos de su crucifixión. Y es que san Lucas no escribe que Cristo "dijo", sino que "decía" *[élegen]*.

El hecho de estar esta forma en imperfecto no sería, en absoluto, una razón decisiva, ya que podía tener el simple valor de una referencia histórica al pasado. Pero como se halla encuadrada en una estructura de tiempos, no sustantivos en imperfecto, y que por el contexto de los cuales se ve que se referían a acciones *repetidamente* ejecutadas, v. gr., los soldados "echaban" suertes sobre las vestiduras (v. 34), los "magistrados se burlaban" (v. 39), parece lo más probable el que también se haya de interpretar esta forma "decía" en un sentido *reiterativo*. Cristo decía esto repetidas veces.

Admitido esto, se piensa que la repetía en diversos momentos de su crucifixión.

Así, v. gr., cuando eran clavadas sus manos al "patíbulum"; y cuando luego de clavado se le ayuda a poner en pie, con el "patíbulum" en alto, pasando por detrás de la cabeza; y cuando se le hace subir por una escalerilla, o también con cuerdas o correas, para empotrar el "patíbulum" en el "stipes"; y cuando va, doloridamente, subiendo escalón a escalón, o elevado tirón a tirón por las cuerdas; y cuando se empotra el "patíbulum" en el "stipes", renovándole así toda la pasión;

y cuando ya en alto ve, desde la cruz, a los sacerdotes y al pueblo; a cada uno de estos actos, Cristo superaría el dolor con el amor, repitiendo incesantemente esta palabra de perdón: "Padre, perdónales, porque no saben qué hacen".

b) *Contenido de esta palabra.*

Consta de tres elementos:

1) *"Padre"*. La invocación la hace Cristo a Dios, bajo el concepto de Padre. No se dirige a él ahora, como lo hará luego, bajo el concepto de Dios, invocándole como hombre, con la expresión "Dios mío", sino que pone ante él la ternura del Hijo.

Pero Cristo no llama a Dios, su Padre, en un sentido amplio, como lo pueden hacer los cristianos. Siendo en él la persona divina, Cristo, como hombre, puede llamar a Dios, en sentido propio, su Padre [119].

Era ésta la gran invocación con que Cristo podía dirigirse ahora a Dios. Pues si está en la cruz, lo está precisamente por haber venido al mundo a enseñar este gran mensaje: que él era el Hijo de Dios. Así lo confesó, culminantemente, la noche anterior ante el Sanhedrín. Y si por cumplir el mensaje del Padre moría, ¿qué podía negarle el Padre en aquella hora y ante aquella invocación?

2) *"Perdónales" [áphes autoîs]*. ¿Para quiénes pide este perdón? Evidentemente para los que le crucifican.

Gramaticalmente los que llevan a crucificar a Cristo son los "príncipes de los sacerdotes, los magistrados y el pueblo" [120]. Pero manifiestamente "éstos mismos" *[autois]* por quienes ruega son el sujeto explícito de todo el proceso de su condena.

Se pensó si no serían el objeto inmediato de este perdón los soldados romanos que le crucificaban, ya que parecería sugerir esto el presente en que dice que "no saben qué hacen" *[poiôúsin]*.

Pero si este presente se puede referir a los soldados romanos, igualmente se puede referir a toda esa turba citada de

---

119. S. Th., *Summa Theol.* III q. 35, a. 5.
120. Lc. 23, 13; 18, 20-26; 32-33.

sacerdotes, magistrados y pueblo, que en este relato son el sujeto explícito de la condena. El intento del Evangelista parece vincular este presente a ese sujeto global, que es el que está en acción.

Además, si Cristo sólo rogara por los soldados romanos, "porque no saben qué hacen", casi se destruiría la finalidad propuesta. Ya que era evidente que estos soldados, sin conocimiento verdadero de Cristo, e indiferentes, acaso por verdadera ignorancia invencible de él, ejercían, materialmente, aquel acto como obligación militar.

El intento de Cristo son los Judíos. Lo es el pueblo, o la parte del pueblo, que pidió insistentemente su condena, pero, sobre todo, esta oración excusadora de Cristo, lo es por "los príncipes de los sacerdotes y los magistrados". Ellos fueron los verdaderos responsables de la muerte de Cristo: primero, decretando, después de la resurrección de Lázaro, su condena; luego, condenándole la noche anterior en el Sanhedrín; y luego llevándole a Pilatos, para que aprobase su decreto, y persuadiendo al pueblo a pedir, reiteradamente, su muerte, hasta lograr de Pilatos, después de reconocer, también reiteradamente su inocencia, que decretase su muerte.

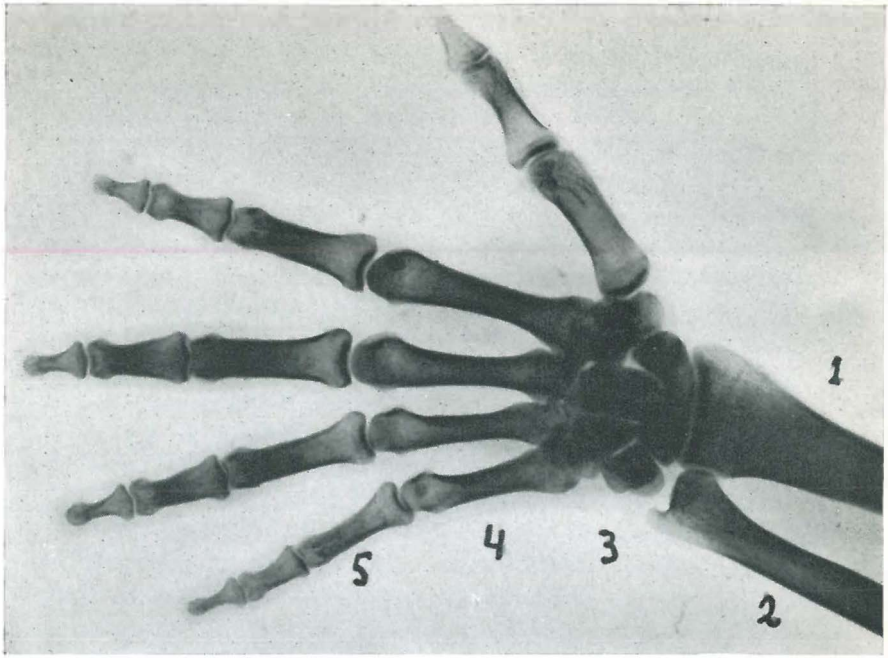
3) *"Porque no saben qué hacen"*. Cristo no solamente perdona a los que le crucifican, sino que también *excusa* a estos culpables ante su Padre. "No saben qué hacen". Estas palabras expresan la misericordia heroica de Jesucristo por sus enemigos.

Pero esto plantea un problema teológico. Si "no sabían qué hacían" como excusa Jesucristo, entonces ¿no hubo culpa? [121]. Y si no la hubo, ¿para qué excusarla? Jesucristo mismo les dijo un día: "Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de pecado" [122].

Santo Tomás estudia este problema del conocimiento y gravedad que los judíos tuvieron en la muerte de Cristo y los clasifica en dos grupos:

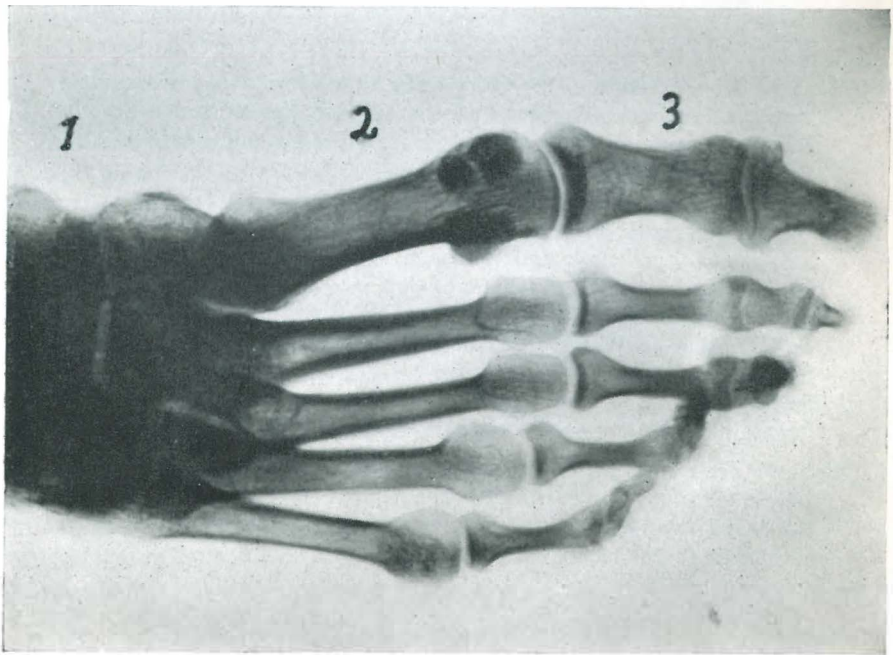
Para él, los príncipes de Israel —"maiores"—, por su conocimiento de la Ley, y las profecías cumplidas en Cristo, y rubricadas con sus milagros, no podían negar la verdad y revelación que les proponía de su mesianismo. Mas por soberbia

121. Hc. 3, 17; 13, 27-28; I Cor. 2, 8.
122. Jn. 15, 22-24.



A)

B)



Según el evangelio de S. Juan, a Jesucristo, en la crucifixión, no le rompieron ningún hueso, para que se cumpliese una profecía. Radiografías de pie y mano hacen ver esta posibilidad anatómica.

A) El n. 4 señala los metacarpianos, donde empiezan los dedos de la mano. El espacio libre entre ellos hace ver la posibilidad de la crucifixión con grandes clavos sin la necesidad de la rotura de aquellos.

No sucedería esto si se clavasen en el n. 3, que son los «huesos de la palma de la mano y muñeca».

Por otra parte, la representación que se hace en algunas imágenes, poniendo el clavo entre el radio, n. 1 y el cúbito, n. 2; no tiene fácil justificación. Pues ni se llama mano a esa zona, ni es necesario para la finalidad que se intenta: evitar el desgarramiento de cuerpo, por efecto de su peso, si sólo está clavado en las manos. Normalmente el sistema de tejidos de la palma de la mano da la suficiente resistencia, a parte que, ordinariamente, las cruces tenían el «sedile» en el que descansaba el peso del reo, ya que estaba en él a horcajadas.

B) La radiografía del pie hace ver esta misma posibilidad. El n. 2 señala los huesos metatarsianos, al comienzo de los cuales empiezan los dedos. Entre estos huesos hay espacio suficiente para los clavos sin que hayan de romperse aquellos.

Radiografías: Dr. E. Villalobos. Salamanca 1962

y odio se negaron a reconocerle como tal. De hecho, lo "ignoraron", aunque por una "ignorancia afectada, que no los excusaba de crimen".

El pueblo —"minores"—, ignorando el verdadero contenido de la Ley, si vacilaron en ocasiones, admirados por los prodigios de Cristo, creyeron en él, pero fueron luego desorientados y pervertidos para seguirle, por los sacerdotes y fariseos [123]. De aquí, el que éstos tuviesen una mayor ignorancia, una menor culpa, y una mayor excusa.

Jesucristo, pues, en un acto heroico de misericordia, presenta ante el Padre un hecho: el *hecho* de la ignorancia que tenían de él como Hijo de Dios. No alega los motivos inexcusables que tenían para haberle reconocido como Mesías e Hijo de Dios. Sólo presenta el hecho actual de su ignorancia. Si le hubieran conocido como tal, dice san Pablo, nunca le hubieran crucificado [124]. Esto es evidente. Y esta ignorancia pasional es, sin duda, lo que Jesucristo alega, misericordiosamente, al Padre, como excusa de los que le crucifican.

c) *Esta "palabra", ¿tiene un mayor alcance?*

Cabe plantearse el problema de saber si esta palabra de Cristo no tiene un mayor alcance. ¿No se referirá, extensivamente, además de los crucificadores de entonces, a todos los que han contribuído a su crucifixión real, es decir, a todos los hombres?

Que esto pueda hacerse en un sentido "extensivo" o por "acomodación", es claro. Ya que la misericordia de Cristo se extiende a todos aquéllos por los que muere en la cruz, y éstos son todos los hombres. Y éstos, al pecar, cegados pasionalmente, "no saben qué hacen".

Pero el problema se plantea en un sentido exegético, y en el intento mismo de Cristo.

Que el Evangelista no haya alcanzado toda esta profundidad y extensión ni intente expresarlo, es aparte. Pero él relata una palabra de Cristo. Y en el intento de Cristo, esa palabra, ¿no podría tener un alcance mayor?

Al menos podría sospechárselo por ciertos indicios evan-

123. S. Thom., *Summa Theol.* III, q. 47, a. 5 y 6.
124. I Cor. 2, 8.

gélicos de la misma narración que hacen los evangelistas de los hechos del Calvario.

Excepto la segunda palabra —al Buen Ladrón—, que es de un carácter personal y se le promete a él el Paraíso, todas las otras tienen un valor más hondo y amplio de lo que parecería a primera vista.

Las palabras que dirige a su Madre, tienen, en su "sentido pleno", la proclamación de su Maternidad espiritual sobre los hombres.

El "abandono" de Cristo en la cruz, es Cristo que acusa todo su terrible dolor por redimir a *todos* los hombres.

La "sed" de Cristo, no es sólo la sed fisiológica, sino más aún, la "sed" que tiene de la gloria del Padre y de la redención de los *hombres*.

El "consumatum est" es la proclamación de haber cumplido la obra del Padre para redimir a *todos los hombres*.

Y hasta la última palabra con que Cristo entrega su vida al Padre, tiene en su fondo, este sentido universal. Ya que es la aceptación libre de morir por *todos los hombres*.

"Ante esta línea y este cuadro de las palabras de Cristo en la cruz, con una proyección de universalidad redentora, ¿no podría sospecharse que, en el intento de Cristo, en su primera "palabra", pedía el perdón para *todos* los que, en realidad, le crucificaban, y que eran todos los hombres, ya que la crucifixión real de Cristo, más que la *material* de los soldados, y la *mediata* material del sacerdocio y el pueblo, era la realizada por la universalidad de los hombres?

Si esta "palabra" tuviese esta plenitud de contenido cobraba un vigor y realismo universales y a tono de perenne actualidad como las otras indicadas. Parecería lo más lógico interpretarla así, como encuadrada en esa proyección universalista de las otras" [125].

9) La crucifixion con el de dos bandidos.

San Lucas relató que por la Vía Dolorosa también "llevaban" a crucificar con Jesucristo a dos "malhechores", que Mateo y Lucas presentan o destacan, como "salteadores", bandidos que asaltan a mano armada. Es la conducta que justifica

125. M. de T., *Palabras en el Calvario* (1961) pp. 20-21.

su muerte en aquella época, que Josefo refleja [126] con abundantes alteraciones sociales. Acaso perteneciesen a la banda sediciosa y homicida de Barrabás [127].

El derecho jurídico rabínico decía "que no se ejecuten dos personas el mismo día" [128]. Pero Pilatos no se sometía fácilmente a la Ley judía. Puesto que ejercía la crucifixión romana, también seguiría en ella los procedimientos romanos. Y caía dentro de los usos romanos tener ejecuciones colectivas. Josefo cuenta varias ejecuciones en masa. Quintilio Varo condenó de una vez a dos mil judíos a la cruz. Ummidio Quadrato, gobernador de Siria, crucificó el año 52-53, a todos los participantes en una revuelta, cautivados en Samaria por el procurador Cumano [129]. Incluso se hacía esto en ocasiones para mayor deshonra. Así aparece frecuentemente en las "Actas de los Mártires". Eusebio cuenta que el mártir Agapito fue condenado al medio del circo con un criminal, y allí el Emperador perdonó al criminal y condenó al mártir [130].

Estos "salteadores" o "bandidos" fueron crucificados en el Calvario, juntamente con Cristo, "uno a su derecha y otro a su izquierda".

Si acaso Pilatos aprovechó aquella oportunidad para no tener que repetir luego más ejecuciones, el hecho de ponerse a Cristo en medio de aquellos malhechores, con la inscripción encima de él, diciendo que era el "Rey de los Judíos", hace ver que no es ello coincidencia, sino sarcasmo buscado, o por orden del mismo Pilatos, o por nueva crueldad de los soldados que lo crucifican.

10) Los soldados sortean las vestiduras.

Los tres Sinópticos dicen que los soldados se "repartieron sus vestiduras, echándolas a suertes" (Mt.-Lc.), "para saber qué llevaría cada uno" (Mc.). Juan lo explicita más: los soldados "tomaron sus vestidos, haciendo cuatro partes, una para cada soldado, y la túnica". Estas cuatro partes que se reparten

---

126. Josefo, *Antiq.* VI, 10, 8; XX 8, 10; *Bell. jud.* II.
127. Lc. 23, 19.
128. Sanhedrín VI, 4.
129. Josefo, *Bell. jud.* II, 12, 6; 13; 14, 9; *Antiq.* XX, 5, 2.
130. *H. E.* V, 1, 14.

cada soldado, no se refieren, seguramente, a hacer cuatro partes de su manto, sino de "sus vestidos", que era lo que integraba el atuendo de una persona. Por eso, estas cuatro partes debieron ser: manto, cinto, sandalias, y acaso una especie de turbante o "kuffí", con que se cubrían la cabeza. Aparte de ésto, va a entrar en juego la "túnica" inconsútil. "Pero como ésta estaba hecha sin costura, tejida toda desde arriba, se dijeron: "No la rasguemos, sino echemos suertes sobre ella, para ver a quién le toca" [131]. Probablemente sortean los primeros en cuatro partes, ya que los soldados de la custodia, son cuatro, como el "tetrádión" de otras ocasiones. Los Sinópticos sólo aluden, genéricamente, al hecho de haber sorteado los vestidos. Pero la "túnica" dado que era inconsútil, y de más valor, la sortearon aparte. Según Isidoro de Pelusio estos vestidos sin costura eran una especialidad de Galilea [132]. Pero no será improbable que destacando aquí san Juan, en su evangelio "simbolista", que esta túnica era "inconsútil", toda tejida desde arriba, quiera sugerir con ello el sacerdocio de Cristo. Pues así era la túnica del Sumo Sacerdote [133]. Por eso algunos exégetas piensan en esta posible sugerencia [134]. San Juan ha visto en todo ello un cumplimiento profético.

Se refiere al salmo mesiánico (22, 19), en el que, entre otros detalles del Mesías doliente, se cita también el "que dividieron mis *vestidos*, y sobre mi *túnica* echaron suertes" [135]. Aunque el segundo hemistiquio es sinónimo del primero, su expresión *material* venía a dar un cumplimiento realista al sorteo aislado de la túnica inconsútil.

De Juan pasó este versículo a algunos manuscritos secundarios, latinos, sobre todo, de Mateo.

Los vestidos de los reos eran propiedad de los soldados ejecutores. El emperador Adriano reglamentó este derecho de los despojos. En su rescripto se lee que se extiende al "vestido", lo mismo que al dinero, "*nummos*", que encontrasen sobre él [136]. Y en Oriente sobre todo, las gentes de condición

---

131. Jn. 19, 23-24.
132. *Epist.* I, 74.
133. Josefo, *Antiq.* III, 7, 4.
134. Jn. 17, 19; Apoc. 1, 13.
135. Zorell, *Psalt. ex hebraeo latinum* (1939) pp. 48-49.
136. Leclercq, art. «Bourreau», en *Dict. Archeol. Chret. et Litur.*, t. II, p. 1114 ss.

baja, no tienen la menor repugnancia a vestirse con las ropas tomadas a otros y ya usadas.

11) Los soldados hacen guardia junto a la cruz.

Mt. dirá expresamente que, después de hecha la crucifixión, los soldados "sentados hacían la guardia allí". La misión de los cuatro "mílites" de la custodia con un "centurión" que los mandaba, y que estaba allí mismo con ellos "en frente de él" (Mc.), era, después de llevar los reos al suplicio y crucificarlos, custodiarlos hasta la muerte [137]. Era una garantía de lograr que llegase a término la sentencia de muerte. Pues, generalmente, los crucificados, salvo por los efectos del tipo de flagelación que hubiesen recibido, no estando heridos en ninguna parte vital, ni desangrándose rápidamente por efecto de la posible coagulación de las heridas de manos y pies, lo mismo que la hinchazón a causa de trastornos circulatorios, podían estar tres o más días vivos en la cruz [138], entre horribles dolores. Esto podía dar lugar a que fuesen desclavados, y librados así de la muerte. Josefo cuenta que un amigo suyo se libró de este modo y volvió a renudar luego su vida, mientras que otros dos murieron luego de desclavados por efecto de los tormentos [139].

12) Las "tinieblas".

Los tres Sinópticos afirman casi con la misma fórmula, un hecho que tuvo lugar al mismo tiempo que Jesucristo estuvo en la cruz: "Desde la hora de sexta hasta la hora de nona se extendieron las tinieblas sobre toda la tierra" (Mt.-Mc.). Esta forma tan orientalmente rotunda de Mt.-Mc., es precisada por Lc., diciendo que estas "tinieblas" comenzaron "como" a la hora sexta.

Los judíos dividían el día en el *uso vulgar* en cuatro partes de duración más o menos larga según la estación. Y con oscilación en su misma apreciación empírica. Era una división

---

137. Schürer, *Geschichte*... I. pp. 470-473.

138. Seneca, *Epist.* CI; Petron., *Sat.* III, 6; E. de Ces., *H. E.* VIII, 8.

139. *Vita* 75.

de cuatro partes desiguales, desde la salida del sol hasta la puesta del mismo, teniendo como divisoria el mediodía que era la hora de *sexta*. Por eso, *prima* comenzaba a la salida del sol, sobre las seis de la mañana; *tercia* era el espacio del tiempo que comenzaba sobre las nueve de la mañana; *sexta* comenzaba a mediodía, y *nona* comenzaba sobre las tres de la tarde, extendiéndose hasta la puesta del sol.

Por tanto, esta obscuridad apareció en el espacio variable de apreciación que va del mediodía (*sexta*) hasta el tiempo que se centra sobre las tres de la tarde (*nona*).

Tanto Mt., como Mc. y Lc., dicen que esta obscuridad cubrió "toda la tierra". Esta expresión oriental no exige, en su interpretación, entenderla ni de todo el mundo, como se dice en la carta apócrifa del pseudo Dionisio Areopagita a Policarpo y Apolofanes, y en la que se dice haber presenciado él mismo este obscurecimiento en Atenas [140], ni incluso de toda Palestina. El mismo libro apócrifo del "Evangelium Petri" (c. 150) dice ya que la obscuridad sólo "cubrió *toda* Judea" [141]. De suyo basta interpretarla de toda la región visible; del horizonte que se alcanza desde el Calvario. Puede ser una hipérbole oriental de sobra conocida.

Las "tinieblas" aparecen en los Profetas, entre otros significados, con el de ser signos de la ira y de la venganza divinas, especialmente caracterizando el "día de Yahweh". Así, v. gr., se lee: "Aquel día, dice el Señor, Yahweh, haré que se ponga el sol a mediodía, y en pleno día extenderé tinieblas sobre la tierra" [142].

Varios autores niegan la realidad histórica de este fenómeno. Para ellos se trata, al estilo profético, de dar, por una ficción literaria, plástica realidad a un obscurecimiento *moral*. "Se trata de una impresión moral, y no de un milagro físico; de un rasgo simbólico, no de un obscurecimiento de la atmósfera... El cielo es siempre sombra para el alma desolada. ¿Podría haber allí luz, alrededor de esta cruz?" [143].

Sin embargo, el hecho es presentado por los tres evangelistas con una precisión cronológica con la que no aparece

---

140. MG 3, 1082.
141. VAGANAY, *L'Evangile de Pierre* (1930) p. 249.
142. Am. 8. 9; cf. Joel 2, 10. 31; 3, 15; Is. 13, 10; 50, 3; Jer. 15, 9.
143. LOISY, *Les Evang. Synopt.* (1908) II. p. 679.

en los relatos proféticos simbólicos. Lagrange ha observado a este propósito, refutando esta posición: "Es tanto más temerario negar la realidad del hecho, puesto que cada año en Jerusalén, al comienzo de abril (y en esta época solamente) está caracterizado por jornadas muy sombrías, que nosotros llamamos familiarmente, *sirocos negros*. La atmósfera está mezclada y llena de polvo. Se puede suponer que este fenómeno tuvo aquel día una intensidad milagrosa" [144].

El Evangelista parece indicar con esto que se trata de un fenómeno prodigioso; o milagroso o singularmente providencial. La coincidencia de que suceda precisamente desde la hora de "sexta" a la de "nona", que es el tiempo que Cristo está en la cruz, lo prueba claramente.

Sobre la naturaleza del mismo nada se sabe. Como san Lucas lo describe con frase popular y según las "apariencias sensibles", diciendo sólo: "cesando el sol", esta frase hizo pensar a algunos, por un doble error, que se tratase de un eclipse de sol, natural, pero sincronizado providencialmente por Dios con aquel momento. Se citaban para probarlo dos eclipses históricamente comprobados. Uno ocurrió el año 19 de Tiberio que corresponde al 32 de Cristo; pero éste no fue visible para Jerusalén. El otro sucedió el 29 d. C. Pero ni por las fechas del año, ni por estar alejados de la Pascua, tienen relación con este obscurecimiento [145]. Además, es cierto que no pudo haber sido por efecto de un eclipse, como ya observaba Orígenes [146], puesto que estándose en la Pascua, se está en el plenilunio del 15 de Nisán. Y es sabido que durante el plenilunio no puede darse eclipse de sol. Pero, sobre la naturaleza de este fenómeno prodigioso, caben hipótesis [147].

El sentido de estas "tinieblas" sobre el Calvario, en función del significado que tienen en los profetas, es el signo de la protesta, de la ira divina, por el deicido. Era la interpretación que ya se daba por Arnobio, en su obra "Adversus nationes", por el Pseudo-Clemente [148], y por san Jerónimo [149].

---

144. *Evang. s. St. Marc.* (1929) p. 432.
145. MG 3, 1082; MG 19 535.
146. MG 26 (1884) 220.
147. VOSTE, *De passione...* (1937) pp. 270-272; HOLZMEISTER, en *Biblica* (1941) pp. 404-411.
148. *Recog.* I, 41.
149. *Comm.* h. l.

13) Una cuadruple categoria de gentes que insultan a Cristo.

Mientras Jesucristo está en la cruz tuvo que esperimentar otro largo y sistemático tormento moral. Le injuriaban cruelmente todos: a) los que "pasaban" por allí; b) los Sanhedritas; c) los "bandidos" que estaban crucificados con él; d) y hasta le insultaban los "soldados" de la custodia [150]. Los tres Sinópticos recogen la categoría de insultos indicada. Es un cuadro con el que se exponen, sistemáticamente, las actitudes hostiles contra Jesús.

a) *Los "transeuntes"*. Estando el Calvario cerca de la ciudad, es por lo que muchos pasaron a ver aquel espectáculo [151]. Precisamente los romanos elegían lugares visibles por razón de la ejemplaridad de la pena. Por eso, mientras san Lucas dice que el "pueblo estaba mirando" este espectáculo, Mateo y Marcos precisan que los que por allí "pasaban", es decir, parte de los "espectadores" de Lc., le "injuriaban", con todo el rito oriental: "moviendo la cabeza" en señal de desprecio [152] y pasando a la injuria de palabra. Le injuriaban recogiendo las falsas testificaciones del Sanhedrín sobre que él podía destruir y reedificar el Templo en tres días. Si puedes hacer éso, le dicen, también puedes bajar de la cruz. Que lo haga y creerán que es el "Mesías" (Lc.) y el "Hijo de Dios" (Mt.). ¿Qué valor tienen estas expresiones en boca de estos espectadores transeuntes? Se lee en el libro de la Sabiduría: "Si el justo es *"hijo de Dios*, él le acogerá y le librará de las manos de sus enemigos" [153]. Si para ellos la prueba de que Dios no le ama es que, si fuese justo, Dios le socorrería y le "libraría de manos de sus enemigos", el insulto va más lejos porque, si para ellos esto es la *prueba*, el *motivo* que le alegan es que se dijo ser "Hijo de Dios", y aunque en griego falta el artículo, la expresión, lo mismo que la anterior, es el eco de la confesión ante el Sanhedrín: la filiación divina. Ello hace ver que, indiscreta e intencionalmente, su confesión se había divulgado rápidamente, entre el pueblo. También había sido la acusación ante Pilatos.

---

150. Lc. 23, 33.
151. Jn. 19, 20.
152. Job 16. 4; Is. 37, 22; Jer. 18, 16; Lam. 2, 15; Sal. 22, 8; etc.
153. Sab. 2, 18.

b) *Los Sanhedritas.* — También los tres Sinópticos recogen la acusación de los Sanhedritas contra Cristo en la cruz. Fueron al Calvario, a gozar, malsanamente de su efímero triunfo. San Lucas sólo cita de ellos a los "príncipes de los sacerdotes y escribas"; pero Mt. cita explícitamente a los tres grupos componentes del Sanhedrín. Allí fueron recalando, y allí estuvo todo él representado.

Mateo sólo dice que se "burlaban de Cristo"; Lucas pone en boca de ellos las palabras falseadas: que podía destruir y reedificar el Templo. Por eso le decían, sarcásticamente, como prueba, que bajase de la cruz; y queriendo desautorizar toda su vida milagrosa, le alegaban que si fuese verdad que había "salvado" a otros, que se salvase a sí mismo. Mt.-Lc. lo citan sin más; se dirá que se vuelven a él directamente. Es muy posible. Sin embargo, Mc. da una redacción, que se diría más probable, con el que se salva la dignidad (!) de aquel Sacerdocio, y el regusto de injuriar allí a Cristo en la cruz: los sanhedritas lo hablaban "entre sí". Se representa bien la escena, figurándoselos en un grupo ostensible, moviendo sus cabezas, y hablando "entre sí" en voz alta para que los circundantes oyeran sus argumentos y la justificación de su condena.

Si Dios al justo, Hijo de Dios, como se dice en la Sabiduría, lo libra de sus enemigos, "a fortiori" lo ha de hacer con el que se dijo "Rey de Israel" que es el "Mesías"; máxime si era, como había dicho en su predicación y lo había ratificado ante ellos, "El Hijo de Dios", que, en boca, de los Sanhedritas, es el eco de la confesión de Cristo la noche anterior, y del motivo fundamental de su condena: el hacerse ontológicamente el mismo "Hijo de Dios". En Mt. se ve una referencia al Salterio: "Se encomendó a Yahweh, líbrele él, sálvele él, pues le es grato" [154].

c) *Los "bandidos".*— También los "bandidos" que habían sido crucificados con él lo "injuriaban". El insulto que le dirigían no podía ser otro que el eco de lo que estaban oyendo a todos: ¿"No eres tú el Mesías? Salvate a tí y a nosotros" (Luc.). Hay en ello un tono de crueldad, pero muy en situación para ellos.

---

154. Sal. 22, 9.

Hay en esto un problema de abierta divergencia entre el relato de Mt, Mc.y Luc. Los dos primeros dicen que "injuriaban" a Cristo los *dos* ladrones, Luc., en cambio, dice que sólo le "injuriaba" *uno* de ellos.

Para resolver esto se han propuesto dos soluciones:

1) En un primer momento los dos ladrones injuriaban a Cristo, pero después de algún tiempo uno de ellos, ante todo lo que presenciaba, cambió de conducta. San Lucas recogería sólo este segundo momento del Buen Ladrón.

Así la proponían en la antigüedad, Orígenes [155] y san Jerónimo [156].

Pero ya se ve, sin más, que esta solución es artificiosa. Además es una solución sicológicamente improbable. Pues cuando el Buen Ladrón responde al otro, su tono supone que él tuvo en esta escena una conducta del todo opuesta. Pues le dice "reprendiéndole": "¿No temes *tú* a Dios cuando estás en el mismo suplicio que éste [Cristo]?" (Luc.).

2) La otra solución es la que parece más lógica. Se trata de un plural de "especie" o de "categoría". En la antigüedad ya lo proponía san Ambrosio [157] y sobre todo san Agustín [158].

En efecto, san Mateo y san Marcos están hablando de las divesas gentes que allí injuriaban a Cristo: los que "pasaban" y los "sacerdotes". Y esta forma plural *condiciona* la misma forma plural con que expresan a continuación la tercera categoría: los "bandidos". Es la solución ordinariamente admitida [159].

Si san Luc. después de narrar en plural las tres categorías de los que le injuriaban —"pasantes", sacerdotes, soldados—, sin que quede condicionado en plural la cita de los ladrones, sino que la da en singular, es ello debido a que Luc. es el único evangelista que va a dar una narración detallada de esta escena, por lo que tiene que precisar los datos de la misma.

---

155. MG XIII, 1781.
156. ML 26, 219.
157. ML 15, 1927.
158. ML 16, 53.
159. HOLZMEISTER, *De plurali categoriae in N. T. et a Patribus adhibito*, en *Biblica* (1933) p. 68 ss.; p. 76 ss.; LEVESQUE, *Quelques procédes litteraires de S. Matthieu*, en *Rev. Bib.* (1916) pp. 10-11.

d) *Los soldados.*— San Lucas destaca también que, entre este coro de insultos, estaba el de los soldados. Estos eran los de la custodia, tanto de Cristo como de la custodia de los otros condenados. Aunque al servicio de Roma, eran probablemente tropas auxiliares sirio-samaritanas, de odio feroz a los judíos. Ante el sarcasmo del Sacerdocio y de los compatriotas, también ellos se unieron para burlarse del "Rey de los Judios". Eran nuevas cruces que se unían a la crucifixión.

14) Segunda palabra:
"Hoy estaras conmigo en el Paraiso".
[Lc. 23, 43].

a) *El relato.*

Los tres evangelistas sinópticos narran este episodio, pero con una diferencia notable. Mt. y Mc. sólo aluden a esta escena englobada en el esquema de los que en el Calvario injuriaban a Cristo. San Lucas, en cambio, es el que trasmite con amplitud esta segunda "palabra" de Cristo.

Ya por la Vía Dolorosa llevaron a crucificar con él a dos "malhechores" *[kakoúrgai]* (Lc.), y que Mt. y Mc. presentan como "ladrones" *[lestaí]*, bandidos que asaltaban a mano armada. Es la conducta que justifica su muerte en aquella época, que Flavio Josefo refleja con abundantes alteraciones sociales [160].

Cristo en el Calvario fue crucificado entre dos ladrones, pues estaban "uno a la derecha y otro a la izquierda". O como relata san Juan, con una indudable intención especial: crucificaron con Cristo a "otros dos, y Jesús *en medio*". En el intento "simbolista" de san Juan, este destacar a Cristo en medio de estos malhechores, indica el sarcasmo que Pilatos, o los que le crucificaron, pretendían con ello. Encima de la cruz tenía el título de "Rey de los Judios"... Por eso lo crucificaban *rodeado* de ladrones. Era desprecio a Cristo, pero más aun insulto a los Judíos.

San Marcos ve en esto el cumplimiento de una profecía; "Y se cumplió la Escritura que dice: Fue contado entre los malhechores".

---

160. Josefo, *Antiq.* VI, 10, 8; XX, 8, 10; *Bell. jud.* II.

Este pasaje corresponde a la sección del poema del "Siervo de Yahweh", de Isaías, donde se dice del Mesías sufriente entre otras descripciones de sus padecimientos.

"...Por eso yo, Dios, le daré por parte suya muchedumbres, y recibirá muchedumbres por botín; por haberse entregado a la muerte, y *haber sido contado entre los malhechores,* cuando llevaba sobre sí los pecados de todos, e intercedía por los pecadores" [161].

La oportunidad de esta cita es evidente, cobrando un realismo sumo. San Luc. la cita puesta en boca de Cristo, cuando en el Cenáculo les anuncia la persecución que se desencadenará aquella noche contra los Apóstoles, y su prisión.

Sin embargo, esta cita del pasaje de Mc. es, críticamente, muy dudosa. Pues si está en algunos códices, falta en los testimonios más antiguos: códices Sinaítico, Alejandrino, Vaticano, Beza, y en las versiones Sirosinaíticas, Bohaírica y Sahídica. El que se encuentre en códices más recientes (siglos VIII-IX) parece ser debido a una interpolación proveniente de la Vetus Latina o la Vulgata, y de aquí el haber pasado al Textus receptus y a la mayor parte de las versiones.

Entre los autores recientes que conservan este lectura está von Soden y Merk. En cambio, Vogels la considera dudosa. Y la mayor parte de los críticos y comentaristas (Nestlé, Swete, Lagrange, Knabenbauer, Huby, etc) la suprimen por considerarla una interpolación [162].

b) ¿*Cuándo tiene lugar esta escena*?

Debió de tener lugar pasado ya bastante tiempo de la crucifixión. Parece sugerir esto un doble grupo de datos.

Uno es el que hubiesen pasado ya los primeros espasmos de la crucifixión de los ladrones.

La crucifixión con clavos era cosa rara en la antigüedad, al menos, a juzgar por los documentos explícitos. Tertuliano decía que estos dos ladrones, no habían sido crucificados con clavos, sino simplemente atados [163]. Tertuliano parece basarse para ello en que san Luc. dice que "pendían". Pero esta expresión

161. Mc. 15, 28; Is. 53, 12.
162. PIROT, *Evang. s. St. Marc.* (1946) p. 595.
163. *Adv. Marc.* III, 19.

tiene también en otros pasajes de san Luc. el sentido de crucifixión con clavos [164].

Ni se explica el por qué en una misma crucifixión se crucifica a Cristo con clavos, y a los dos ladrones sólo se les hubiese atado [165].

Por eso, parece que esta injuria del Mal Ladrón ha de suponérsela cuando ya hubiesen pasado algún tanto los primeros espasmos de su terrible crucifixión, y haberse recuperado algo de ellos.

El otro elemento que hace suponer este espacio de tiempo es el que el Mal Ladrón se hace eco de las mismas injurias que le dirigían los que "pasaban" por allí, las de los sacerdotes, y hasta las de los mismos soldados (Luc.). Si era el Mesías, el Rey de Israel, que bajase de la cruz, y que los salvase a ellos también. Si se hacen eco de estos insultos, supone esto un amplio espacio de tiempo en que todo esto tenga lugar.

Además ya antes se vio, que no eran los dos ladrones los que le insultaban sino, uno sólo (Luc.).

c) *Nombre de estos ladrones.*

Los nombres de estos ladrones son desconocidos. Los apócrifos son los que han tratado de darles nombre, y crear historias sobre ellos.

En el Evangelio Arabe de la Infancia, se les da los nombres de Tito y Dumaco. Este último parece ser un caso de semántica etiológica, por Theómajos: "enemigo de Dios".

En otros códices se los llama: Matha y Joca; Zustín y Nisimo.

En algunos manuscritos de san Luc., se los denomina Joathas y Maggatras.

En algunos manuscritos de san Mt. se les llama: Zoathan, el de la derecha y Camma, el de la izquierda.

En manuscritos de san Mc., aparecen con los nombres de Zoathan y Cammata.

En el Evangelio de Nicodemos, apócrifo griego, en la sección del mismo "Actas de Pilatos X", se llama al ladrón penitente Dysmas, y el otro aparece anónimo. Pero en la versión

---

164. Hc. 5, 30; 10, 39; cf. Josefo, *Bell. jud.* VII, 6, 4.
165. Schmid, *Das Evang. nach Lukas* (1951) p. 281.

latina de este mismo evangelio apócrifo se les llama Dysmas y Gestas.

Estos últimos nombres son los que vinieron a prevalecer, debido a la divulgación que de ellos hizo, entre el pueblo cristiano medieval, la "Leyenda áurea", de Jacobo de Vorágine.

Pero toda esta misma variedad de nombres es la prueba clara del desconocimiento original de los mismos [166].

d) *Las palabras del Buen Ladrón.*

El Mal Ladrón injuriaba a Cristo diciendo que si era el Mesías, se salvase a sí y a ellos.

El Judaísmo admitía que el Mesías estaría dotado del poder de hacer milagros, y de tener, como era evidente, la predilección de Dios sobre él. Si era el Mesías nunca mejor que entonces podría demostrarlo, ya que iba a morir y estaba difamado y como "maldito" [167] en la cruz. Y ya puesto a salvarse, que los salvase también a ellos. Así sería mayor y más espectacular aquel triunfo. Todo esto en boca del Mal Ladrón era sarcasmo e injuria. Y hasta posiblemente servilismo a ver si lograba una inesperada conmiseración de los presentes, para que, excepcionalmente, en un movimiento de masas se le perdonase la vida.

Pero ante esta actitud del Mal Ladrón, están en contraste opuesto, las del Buen Ladrón, que tienen gran contenido.

Primero le "responde" diciendo que no teme a Dios, cuando injuria a Cristo, que está en el mismo suplicio que él. Lo que era decirle: si le consideras culpable, también tú lo eres; no eres superior para ofenderle. Y esto hacía ver que no temía a Dios, que le aguardaba ya en su tribunal, puesto que estaba en suplicio de muerte.

Pero el Buen Ladrón dice mucho más. Reconoce que ellos son culpables, y que Cristo es inocente: "Este nada malo ha hecho".

¿Conoce este ladrón algo de Jesucristo? Es muy probable que hubiese oído en su vida hablar de Cristo: de su enseñan-

166. THILO, *Codex apocr. N. T.* p. 145; LESETRE, *Larron*, en *Dict. Bib.* IV, col. 94-96; LECLERCQ, *Larrons*, en *Dict. Arch. et Liturg.*, VIII, 1, col. 1402.

167. Gal. 3, 13.

za, de sus milagros, de su obra de beneficencia, y de presentarse como Mesías; y cuando ahora en la cruz ve que esta proclamación no es crimen; y que lo abonan su conducta de majestad y de perdón, ve que esta conducta no era propia de hombres; ve que es *sobre humana*. Todo esto le lleva a ver en él un superhombre. Y en ello al Mesías.

Ni es objección a ello, el que un judío imbuído en su medio ambiente, en el que se esperaba un Mesías triunfador y glorioso, pueda reconocer por Mesías a Cristo en la cruz, que según la Ley el estar en ella era "maldición". ¿O cómo puede pensar que el Mesías esté condenado por el sacerdocio de Israel?

La explicación ha de ser análoga a la de los Apóstoles, discípulos y gentes judías que creyeron en él, a pesar de las creencias del medio ambiente. La ignorancia con una actitud de simplicidad en el alma la capacita incomparablemente mejor para ver la verdad que la sabiduría con prejuicios.

Todo esto —y la gracia de Dios por medio— llevó a confesarle por el Mesías de Israel. Y, volviéndose a él, le dijo, confiadamente: "Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino".

Este ladrón cree que Cristo Mesías, que va a morir, va a tener una supervivencia. Y cree que un día, va a volver triunfante a establecer en el mundo su Reino mesiánico. Y se le encomienda para esa hora triunfal. Es un judío que espera en la resurrección de los muertos, conforme a la ortodoxa creencia de Israel.

La Vulgata da una versión inexacta de esta petición del Buen Ladrón. Vierte así: "Acuérdate de mí cuando vinieres *[llegues]* a tu Reino" *["Memento mei, cum veneris in regnum tuum"*]. Es también la lectura de algún códice griego. Le pediría que a su muerte, al llegar al Paraíso, se acordase de él. Pero la lección crítica segura es la otra: "Cuando vengas *con tu Reino" ["én te basileía sou"*]. El ladrón pide a Cristo, cuando va a morir, conforme a ciertas ideas judías, que se acuerde de él cuando viniese a inaugurar su Reino en el momento "escatológico", a la hora de la resurrección de los cuerpos.

Uno de los temas más obscuros del Mesianismo es la concepción del mismo según las especulaciones rabínicas. Se lo concibe de varias formas. Pero una de las preferidas es la

concepción mesiánica de "formas complejas o confusas". Es la de los que "confunden los días del Mesías y la consumación última "escatológica", acaso, "porque la resurrección y el juicio son situados en los tiempos mesiánicos", y en un mundo que va a experimentar tales trasformaciones, que el mundo mesiánico viene a ser un mundo trascendente" [168].

Esta es la concepción mesiánica que reflejan las palabras del Buen Ladrón.

e) *La palabra de Cristo.*

A la petición del Buen Ladrón Cristo respondió con una promesa, que él no esperaba: "En verdad te digo: Hoy estarás conmigo en el Paraíso".

Cristo está bien consciente de su destino. Pero también del destino de aquel ladrón, al que le promete para muy pronto el Paraíso. Este disponer Cristo de la suerte eterna de los hombres, le revela dotado de poderes divinos.

A la puesta del sol de aquel mismo día, comenzaba el 15 de Nisán, el día de la Pascua. Y conforme a la ley judía no podían permanecer los cuerpos de los condenados sin enterrar [169]. Era además la costumbre que se practicaba en Palestina por esta época [170]. Y como todavía los ladrones no habían muerto, los Sanhedritas lograron que se les aplicase el tormento romano del "crurifragium" [171]. Consistía éste en partirles las piernas con grandes clavas, lo que producía la muerte casi instantáneamente [172].

Y al partírselas al Buen Ladrón, y morir instantáneamente, Cristo esperaba al Buen Ladrón en el Paraíso.

Este no era, evidentemente, el Paraíso terrenal. Ni tampoco el Cielo como *lugar*, ya que es sentencia ordinaria de los teólogos, que en él nadie ingresó, hasta que en él ingresó la humanidad de Cristo, "primicia" de todo, ya resucitado. Y tal

---

168. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I, pp. 418-419; L. LELOIN, *Hodie mecum eris in paradiso*, en *Verb. Dom.* (1950) 372-380.

169. Deut. 21, 23.

170. JOSEFO, *Bell. jud.* IV. 5, 2.

171. Jn. 19, 31-32.

172. PLAUTO, *Asinaria* 474; CICERON, *Philipp.* XIII, 12; SUETONIO, *Augusto* 67; I. LIPSIUS, *De cruce*, lib. II, cap. 6, 14: «crurifragium».

parece ser la sentencia de Benedicto XIV, en su constitución "Benedictus Deus" [173].

Al morir Cristo, su alma "descendió ad Inferos". Allí estaban las almas de los justos del A. T., ya purificadas, y que sólo esperaban para entrar en el Cielo, el ingreso de Cristo resucitado. Este lugar era conocido por los judíos con el nombre de "Gan Edén", "Jardín del Edén" [174].

Al morir Cristo y "descender ad Inferos", confirió, al punto, la visión beatífica a las almas de los justos que ya no tenían que purificar nada [175]. Tenían, pues, ya la felicidad esencial.

Los autores suelen valorar esta expresión, no de un lugar, sino de *participación* de la felicidad con Cristo. En este sentido se expresa san Pablo en la epístola a los Filipenses: "Deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor" (1, 23).

Se basan en la locución análoga "el seno de Abrahan", que no indica propiamente lugar, sino participación íntima, y participación en la felicidad del Padre de los creyentes. Locuciones semejantes son "estar entre los santos" [176] "congregarse con los padres", "dormirse con los padres", tan frecuentes en el A. T. [177].

---

173. DENZINGER, *Ench. Symb.* n. 530.
174. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* II, pp. 264-268.
175. S. TH., *Summa Theol.* III. q. 52, a. 5.
176. Sab. 5, 5.
177. Strack., o. c., II, pp. 225-227; FREY, en *Rev. Bib.* (1932) pp. 100-103.

CAPITULO XI

TERCERA PALABRA DE «CRISTO» EN LA CRUZ

1) Momento historico en que se pronuncia. [Jn. 19, 24-27].

Esta tercera "palabra" de Cristo en la Cruz solamente la narra el evangelista san Juan. El texto dice así:

> "Estaba junto a la cruz de Jesús, su Madre y la hermana de su Madre, María de Cleofás y María la Magdalena. Viendo, pues, Jesús a la Madre y, de pie, al discípulo al que amaba, dice a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Después dice al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la tomó como suya".

Según el texto, están presentes y "de pie", junto a la cruz de Cristo, "su Madre, y la hermana de su Madre, María de Cleofás y María Magdalena".

¿Son tres o cuatro estas mujeres aquí citadas? ¿La "hermana de su Madre", es la misma María de Cleofás o es persona distinta?

Para muchos autores estas dos personas no son más que una sola. De hecho, una redacción "ternaria" de piadosas mujeres en el Calvario es citada por los Sinópticos [1]. Sería, pues, un caso de "aposición". Así se citan a propósito de la elección de los primeros apóstoles: "Pasando [Cristo] más adelante vio a otros dos hermanos: Santiago, el del Zebedeo y Juan, su hermano" [2].

---

1. Mt. 27, 56; Mc. 15, 40.
2. Mt. 4, 21; Mc. 1, 19.

Otros autores piensan en personas distintas: sería un número "cuaternario". La "hermana de su Madre", que conforme al uso semita no exige ser hermana en sentido propio de sangre, sino familiar o parienta más o menos lejana, sería la madre de los hijos de Zebedeo que, en Mateo-Marcos, figura expresamente entre las piadosas mujeres que están en el Calvario [3], junto con Magdalena y María la madre de Santiago el menor y José.

Esta escena y la tercera "palabra" de Cristo deben de tener lugar poco antes de la muerte del Señor.

A los crucificados los custodiaban durante su crucifixión hasta su muerte cuatro soldados, el "tetrádion" para evitar el que pudiesen ser desclavados por amigos o familiares [4].

El historiador judío Josefo cuenta cómo un amigo suyo logró ser desclavado de la cruz y reanudar más adelante su vida normal, pues, de suyo, los clavos no interesaban partes vitales. En cambio, también cuenta de otros dos amigos que, desclavados, murieron luego por efecto de los tormentos recibidos [5].

Estos cuatro "mílites" estaban mandados por un centurión, llamado "exactor mortis" [6]. Séneca le llama el "centurión encargado del suplicio" [7].

Los evangelios reflejan todo esto con exactitud. Los soldados, por razón de su larga custodia, estaban "sentados" allí [8]. Y el "centurión" estaba allí, ejerciendo su jefactura, por lo que estaba "frente a él" [9].

El Evangelio cuenta que, al principio de la crucifixión, un grupo de piadosas mujeres entre las que está María Magdalena, estaban "mirando [todo esto] desde lejos" [10].

Posteriormente María, con este grupo de mujeres, entre las que está María Magdalena, está "de pie junto a la cruz" [11].

Esto hace suponer que Cristo ya debe llevar mucho tiempo

---

3. Mt. 27, 56; Mc. 15, 40.
4. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*... I, pp. 470-473.
5. JOSEFO, *Vita* 75; cf. HEROD., *Hist. lib. novem.* VII. 194.
6. TACITO, *Ann.* III, 14; E. DE CES., *Hist. Eccl.* IV, 15, 43.
7. SENECA, *De ira* I, 16.
8. Mt. 27, 36.
9. Mc. 15, 39; cf. Lc. 23, 47.
10. Mc. 15, 40.
11. Jn. 19, 25.

crucificado y que la muerte se acerca. Fue esto, seguramente, lo que hizo que los soldados y el centurión permitiese acercarse a la cruz a su Madre y a algunos familiares, que le acompañasen en aquel momento trágico. Ni el pequeño grupo podía intentar hacer nada a favor del moribundo, ante la guardia del centurión, y el "tetrádion", máxime cuando, el tremendo tormento lo iba acabando. Debió de ser, al manifestarse los síntomas de la agonía y próxima muerte, cuando el centurión y la guardia permiten a María y a este pequeño grupo acercarse a la cruz de Cristo moribundo [12].

A) *Sentido literal "directo" de este pasaje.*

El sentido literal inmediato o superficial de esta escena ¿cuál es? Sin duda que la escena es de una *solemnidad excepcional* y que Jesucristo ha pronunciado aquí diversas *palabras* para dar *cumplimiento a la Escritura*. Pero en esta tercera palabra que pronuncia desde la cruz —según recoge el Evangelio—, si no hubiese otra vía de investigación, que es de penetración y, por tanto, de precisión del sentido de la misma, que los solos datos del texto, sólo se podría concluir que Jesucristo, moribundo, encomendaba a san Juan, al "discípulo amado" la protección temporal de su Madre. Y a ésta le recomendaba, con un cierto giro de delicadeza, el que aceptase vivir en compañía de san Juan, de sus familiares, al tiempo que al decirle a su Madre que fuese madre para san Juan —cuya madre asistía también a aquella horrible escena del Calvario— [13], le demostraba al discípulo al "que amaba" su suprema deferencia, al hacerle el legado precioso de esta otra Madre. Y ésta fue de hecho la interpretación de la Tradición, hasta época muy tardía, a pesar de haber tanto en la estructura del evangelio de san Juan, como en su contexto remoto y próximo, datos de cierto interés [14] en orden a una posible valoración más espiritual del mismo. Mas por ellos solos difícilmente pudiera concluirse con certeza otro contenido más hondo. De hecho, el conocimiento espiritual de la maternidad de María,

12. M. DE T., *Palabras en el Calvario* (1961) pp. 39-41.

13. Mt. 27, 56c.

14. J. LEAL, *Sentido literal mariológico de Jn.* 19, 26, 27, en *Estudios Bíblicos* (1952) pp. 304-319.

por otra vía, será lo que orientará e iluminará la penetración auténtica de este pasaje.

Se ve también por este texto, que san José había muerto, y que María no tenía más hijos: se acusa, una vez más, su perpetua virginidad. Pues de lo contrario, a su esposo o a sus hijos correspondía su asistencia y tutela. Por otra parte, lo que viene a ser ordinariamente en las familias una carga, era en este caso un supremo privilegio de honor [15].

a) *¿Por qué se llama a María aquí "Mujer"?*

Algunos autores creen que se la llama "Mujer" por acusar Jesucristo con ello un acto de independencia mesiánica [16], o por contraponer este término a la "Mujer" cuyas enemistades con la serpiente se expresan en Génesis (3, 15). Dejando por el momento lo que esto pueda valer, e intentando seguir un método de "invención" del valor de este texto, lo que se concluye aquí es que esta expresión, de suyo, es una expresión que puede usarse en la conversación ordinaria, indicando entonces un tono de cierta solemnidad y honor.

No obstante, se ha escrito:

> "Que la palabra "Mujer" sea sin más un epíteto casi normal para dirigirse a su madre, es una hipótesis enteramente gratuíta. No se apoya en ningún ejemplo sacado ni de la Biblia ni de los escritos rabínicos. Por el contrario, Jesús se servía de él, corrientemente en sus relaciones con mujeres extranjeras, como la Samaritana [17], la Cananea [18], la mujer adúltera [19], la mujer encorvada, María Magdalena [20], aunque aquí se caracteriza (la expresión) por un cierto énfasis.
>
> Cuando un judío se dirigía en arameo a su madre, le decía: "'immâ", madre, madre mía. Si Jesús dice aquí a su Madre "'ittâ", mujer, es que El hace aparentemente abstracción de su condición de hijo. En vano se busca eludir esta objección, haciendo observar que, cuando

15. LAGRANGE, *Evangile s. St. Jean* (1927) p. 494.
16. Lc. 2, 49; Jn. 2, 4.
17. Jn. 4. 21.
18. Mt. 15, 28.
19. Jn. 8, 10.
20. Lc. 13, 12; Jn. 20, 13.

unos instantes antes de expirar, Jesús hace manifiestamente un acto de piedad filial, dice a María: Mujer, he aquí a tu hijo. La comparación (está hablando del episodio de las bodas de Kana, en que Cristo llama también a su Madre, "Mujer") podría ser convincente si el solo objeto de estas palabras de Jesús hubiese sido confiar a María al Discípulo. ¿Pero no tenían ellas un sentido de más largo alcance?" [21].

La observación que llamar mujer a una madre no sea "un epíteto casi normal pra dirigirse a su madre" es completamente verdadera. Pero lo que interesa saber aquí es si, en determinadas situaciones, puede no ser extraño o ser casi normal el llamar mujer a la madre.

En los textos de Rash Shamra se llama a la diosa Ashirat "st" (mujer) [22].

En Flavio Josefo, al relatarse el encuentro del siervo de Abraham que va a buscar esposa para Isaac, se pone en boca de este siervo un discurso, en el cual hay una expresión de interés a este propósito:

> "Terminada (la cena) el (siervo) habló así a la madre de la joven (Rebeca): Abraham es hijo de Tarej, vuestro consanguíneo. Pues Najor es abuelo, *oh mujer, [o gynai]* de tus hijos" [23].

Los textos rabínicos también tienen una sugerencia muy expresiva. En la vigilia del día de la gran expiación, los Ancianos hablan así al Sumo Sacerdote: "Oh hombre mío *["ishí]*, Sumo Sacerdote [24].

Y F. M. William, tan buen conocedor del oriente bíblico, ha escrito a este propósito: "Es señal de un trato elevado y, por consiguiente, también algo distanciado, como acontece muchas veces dentro de la vida familiar en Oriente. El oriental puede hablar en ciertas coyunturas, aun de sí mismo, en ter-

---

21. F. M. Braun, *La Mère des fideles* (1953) p. 50.
22. Cf. Ditlef Nielsen, *Ras Shamra Mythologie und biblische* (1936) p. 32, n. 1 y p. 90.
23. Josefo, *Antiq.* I, cap. 16.
24. Texto citado por E. Zolli en *Mi encuentro con Cristo* (1948) p. 217.

cera persona, y lo mismo hace con otros, pues es la forma de expresión empleada en el trato elevado. El oriental dice no sólo a su esposa, sino también en ciertos casos a su misma *madre*: *ja mara, oh mujer*" [25].

Ni sólo indica un trato de solemnidad y respeto; puede hasta ir anejo a él un matiz de ternura [26].

Esta expresión, por consiguiente, de llamar mujer en determinadas circunstancias, a la propia madre es una posibilidad ambiental en el Oriente bíblico. Por eso, de suyo, esta expresión no indica una especial intención o misterio de contenido. Si de hecho, en un caso concreto —en este caso del texto de san Juan— tiene en labios de Cristo otro sentido más profundo, eso habrá de descubrirse y probarse por otra vía.

b) *Valor filológico de las expresiones que se usan en esta frase.*

Dos son las expresiones, cuyos significados, filológicamente, han de valorarse: 1) el verbo "élaben"; 2) y la expresión "eis tá ídia".

1) La palabra "*élaben*", es una forma en aoristo del verbo "*lambáno*" y el cual puede tener dos sentidos muy afines [27].

Sentido de "tomar" algo. Así se usa para indicar que se cogen v. gr., panes [28], lienzos [29], un perfume [30], una bebida [31], un cadáver [32]; y también personas; así se usa para hablar de la cohorte que va a prender a Cristo [33], o indicándose con ello el permiso para aprisionar al mismo Cristo [34], lo mismo que para indicar que Pilatos ordena de nuevo el suplicio de Cristo [35].

Sentido de "recibir" o "acoger" algo. Tal es el uso de dicho

---

25. F. M. WILLIAM, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, ver. esp. (1940) p. 121.
26. WESTCOTT, *The Gospel according to St. Jhon* (1919) h. l.
27. W. BAUER, *Griechschisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 769-722.
28. Jn. 6, 11.
29. Jn. 12, 4.
30. Jn. 12, 13.
31. Jn. 19, 23.
32. Jn. 19, 40.
33. Jn. 18, 3; 19, 6.
34. Jn. 18, 31.
35. Jn. 19, 1.

La roca del Calvario vista desde la Capilla de la Invención de la Cruz. Los arquitectos del Emperador Constantino aislaron, para construir la Basílica del Santo Sepulcro y del Calvario, el bloque de piedra correspondiente a la crucifixión del Señor.

Jerusalén 1947. Clisé D. Laxague, O. P.

verbo en este sentido en el mismo san Juan para significar el "testimonio" del don que se recibe de Dios [36], la "palabra" evangélica que se acepta [37], el Espíritu que no se "recibe" [38], el gran poder que se confiere de llegar a ser hijos de Dios, a cuantos "recibieron" al Verbo encarnado [39], lo mismo que la gracia de cuya "plenitud" se recibe por todos [40].

Pudiendo, pues, significar aquí el verbo *"lambáno"* tanto "tomar" como "recibir" o "acoger", acusando el primero preferentemente un significado material, al menos por su uso en san Juan, y el segundo prestándose especialmente a un sentido espiritual, depende la elección de su significado concreto aquí, del sentido que tenga la expresión siguiente.

2) La expresión *"eis tá ídia"* tiene por elemento base la forma *"ídios"*, que, en su triple forma adjetiva tiene el sentido fundamental de lo que es propio. Y a este propósito puede tener dos sentidos fundamentales [41]:

Sentido de "en casa".

Así se ve en los LXX, v. gr. en dos pasajes del libro de Ester. Se lee:

> "Y Mardoqueo volvió a la puerta del palacio, y Amán se apresuró a ir, triste y cubierta la cabeza, a su casa *[eis tá ídia]*, y contó a Zares, su mujer, y a sus amigos todo lo que había sucedido" [42].

Lo mismo se lee v. gr., en Hechos:

> "Nos despedimos y subimos a la nave; pero ellos se volvieron *[eis tá ídia]* a su casa" [43].

No obstante san Juan explicitará a veces la palabra casa. Así se lee en su II Epístola:

---

36. Jn. 3, 11.
37. Jn. 17, 8.
38. Jn. 14, 17.
39. Jn. 1, 12.
40. Jn. 1, 16.
41. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 614-616.
42. Est. 6, 12, 13; cf. Est. 5, 10; cf. III Mac. 5, 21; 6, 27.
43. Hc. 21, 6.

"Si alguno viene a vosotros y no lleva esta doctrina, no le recibáis en casa *[eis oikón]* ni le saludéis" [44].

Lo mismo se leerá en el pasaje de la mujer adúltera, en el evangelio de san Juan pero aunque la perícopa es inspirada, no parece ser genuína de san Juan [45].

Pero no porque san Juan utilice en este caso expresamente la palabra "casa" se sigue "a priori" que en él la citada expresión no pueda tener este significado. Esto dependerá del contexto. Precisamente dice él mismo, en el "Prólogo", hablando del Verbo, que:

"Vino a *[eis tá ídia]* los suyos [46] y cuyo significado fundamental se ve que ha de ser su pueblo, los Judíos que eran especialmente los suyos, los propios; todo lo cual no está muy lejos de decir que vino a su morada —casa— por excelencia.

Sentido de lo propio de uno, de sus "bienes".

Un segundo significado de esta expresión indica lo que es propio de una naturaleza o persona. De aquí que, derivadamente, se hable del bien o bienes propios de cada uno. Y este bien propio puede ser material o espiritual.

Material.— Así se lee, v. gr., en Hechos:

"La muchedumbre de los que habían creído tenía un sólo corazón..., y ninguno tenía por propia cosa alguna *[ídion eínai]*" [47].

Y el mismo sentido en encuentra en san Juan. Así dice:

El pastor verdadero llama por su nombre "a sus propias *[tá idia]* ovejas" [48].

Espiritual.— También aparece en el mismo san Juan esta expresión con el significado de bienes del espíritu. Así, a propósito del diablo, dice:

---

44. II Jn. 10.
45. Jn. 7, 53; cf. HÖFL-GUT, *Introd. in sacros utriusque Testamenti libros* (1938) vol. III, pp. 220-223.
46. Jn. 1. 11.
47. Hc. 4, 32.
48. Jn. 10, 3.

"Cuando habla mentira, habla de lo suyo propio" *[tôn idíon]* [49].

Si estas formas son teóricamente posibles, es el contexto el que ha de decidir en este pasaje cuál es el significado concreto de esta expresión en san Juan.

c) *Algunas razones alegadas en favor del sentido espiritual.*

Algunos autores han querido destacar ciertas razones que viniesen a inclinar las conclusiones de la maternidad espiritual en estas palabras en un sentido directo, histórico. Se van a recoger algunas. Se dice:

1. No sería oportuno encomendar entonces a María al cuidado temporal de san Juan. Era un momento demasiado solemne y trágico para realizar esto. Ni deberían emplearse palabras ambigüas. El momento oportuno de encomendar el cuidado temporal de María era al comienzo de su vida pública. Supuesto esto, la interpretación del texto llevará a ver, en estas palabras, el sentido directo de la maternidad espiritual.

2. En el triennio de la vida pública, María figura, en ocasiones, en compañía de otras piadosas mujeres. Estas eran más indicadas para mirar por ella y tenerla en su compañía.

3. San Juan tampoco necesitaba del cuidado temporal de María. Era ya un hombre formado y cuya madre aún vivía [50]. Por otra parte, san Juan debía dedicarse al apostolado, el cual no debía de impedirlo por el cuidado temporal de María. Había dejado para seguir a Cristo —apostolado— padres y barcas. ¿Se ataría ahora con el cuidado temporal de María?

4. Por último, se insiste en que Cristo, desde la cruz, está pronunciando palabras y realizando hechos —todo destacado en el mismo evangelio de san Juan— para que se cumplan las profecías. Así, el sorteo de las vestiduras [51], la sed que acusa [52] y el vinagre que le ofrecen [53]. Y aún añadirá san Juan: "Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado,

49. Jn. 8, 44; cf. Jn. 15, 19.
50. Mt. 27, 56.
51. Jn. 19, 23, 24.
52. Jn. 19, 28.
53. Jn. 19, 29, 30.

para que se cumpliera la Escritura, dijo"... [54]. Y se indica que parece entrar esta misma recomendación de María entre las cosas que faltaban para que se cumpliese la Escritura.

Sin embargo, a todo esto puede decirse: que valga o no valga para probar el intento, por sentido directo, de la maternidad y filiación espirituales, es lo cierto que "a priori" no puede concluirse de ello como cierto el sentido espiritual, pues todas estas razones tienen una explicación satisfactoria en la hipótesis e interpretación de un sentido temporal. Así se responde a ellas:

1. No se puede señalar a Cristo o saber cuál era el momento oportuno para proveer a la recomendación temporal de su Madre. Pero, en cualquier hipótesis, cabría admitir que lo hubiese hecho más detalladamente en un momento anterior, v. gr., al comienzo de su vida pública, y que ahora hubiese solemnemente urgido su cumplimiento al "discípulo amado", en aquel momento solemne. Como una persona que tiene hecho su testamento y reglamentadas sus cosas, puede a la hora de su muerte rogar o encomendar especialmente a alguien, familiar o amigo, el cuidado de su esposa o hijos.

2. Que las mujeres piadosas,. en otras ocasiones, acompañaron a la Virgen fuesen las más indicadas para mirar por ella y vivir en su compañía, parece muy natural. Y seguramente que María, en la hipótesis de haber sido encomendada a san Juan para que mirase temporalmente por ella, viviría con la madre de éste y en su hogar. Pero esto no era obstáculo para que san Juan mirase especialmente por ella.

3. Que san Juan era ya un hombre formado y que su madre aún vivía, ésto último lo dice expresamente el evangelio [55], y lo primero se desprende lógicamente. Pero esto no excluye necesariamente el que la Madre de Jesús mirase por él con una tutela de especial afecto. Un padre, v. gr., al morir, aun estando presente su esposa, puede rogar a un familiar que mire especialmente por su hijo. Y hasta podría verse, aunque sólo por una lectura directa, superficial, que fuese ello un como eufemismo de delicadeza y premio al "discípulo al que amaba" el Señor, al encomendarle el tesoro incomparable de su Madre.

---

54. Jn. 19, 28.
55. Mt. 27, 56.

4. Que Cristo en la cruz tiene una alta mirada redentora, y que con ella dé cumplimiento a las profecías, esto no es sólo una suposición, sino que es evidente. ¿Pero excluiría esto una mirada de afecto y de tutela para su Madre, que se iba a quedar, humanamente, sola y en orfandad?

También sobre este propósito escribe un autor:

> "Aplicado a san Juan, se comprendería mal que él pudiese representar principalmente un dominio material... Los solos bienes que él poseía eran el ser el heredero de su Maestro, el don de Dios en toda su amplitud, comprendiendo su enseñanza, sus promesas, su poder, la virtud de su sacrificio, el Espíritu" [56].

A esto pueden hacerse algunas observaciones:

1. Juan tenía un hogar, y el hogar de los hijos de Zebedeo, aun dentro de su vida modesta, debió de tener algún desahogo, ya que su padre aparece en su labor con un grupo de "jornaleros" [57], siendo Juan mismo "socio" en la barca de Simón [58]. "Sería exagerar la pobreza de los Apóstoles el no suponerles una pequeña vivienda; Juan toma a María con él, y puede ser muy bien que llevándola con su propia madre" [59]. Pero lo que Juan tenía era un hogar —el de los suyos— donde, con pequeños medios de vida, tenía la gran riqueza del afecto.

2. La expresión de san Juan "en su casa" hay que valorarla en función del momento histórico en el que se realizó, y al que alude san Juan que es, historiador. Hay que valorarla en función de la primera parte de la expresión. Y "desde aquella hora, el discípulo la recibió...". Pero "en aquella hora", san Juan de seguro que no debió de saber todo el hondo alcance que tenían las palabras de Cristo, ni la filiación espiritual suya —y de todos— que en aquellas palabras de Cristo se encerraban. De no haber tenido una revelación "explícita", san Juan no lo sabía. Pero ésta no consta. Ni acaso es probable que entonces la tuviera, dado el modo progresivo y lento de la revelación. Sí consta, en cambio, lo que a la hora de la última

---

56. BRAUN, *La Mère des fideles* (1937) p. 126.
57. Mc. 1, 20.
58. Lc. 5, 10.
59. LAGRANGE, *Evangile s. St. Jean* (1927) p. 494.

Cena dijo Jesucristo a sus Apóstoles: "¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido?" [60].

Ni la misma Pasión de la que les habló insistente y "claramente" [61] la entendían "entonces". A pesar de su "claridad", dice el evangelista, que no "entendieron nada de esto" [62].

3. Por otra parte, la expresión *"eis tá ídia"*, sea tomada en el sentido de "en su casa", sea en el de "en sus bienes" —no en el sentido del bien espiritual de la maternidad espiritual de María y de la filiación espiritual de Juan— son aquí, de hecho, muy afines, connotándose mutuamente. Porque si se interpreta esta expresión, "en su casa", se entiende que se le presta en su hogar, entre los suyos, todo tipo de asistencias, no sólo materiales sino de estima, consuelo y afecto. Y si se interpreta "entre sus bienes", si entre éstos tienen la primacía los valores morales y afectivos, no pueden por lo mismo excluirse de ellos el sentido del hogar, en donde va a encontrar ella, junto con éstos, la asistencia y cuidados temporales. No podría por sólo esta vía filológica excluirse de los "bienes" de san Juan el sentido mismo de su hogar.

Por último, puede añadirse a todo lo antes expuesto, y como razón global, que precisamente en este sentido temporal —amplio— ha sido interpretada esta expresión por los antiguos comentaristas, entre los que se encuentran tres Padres, que son los tres mejores tratadistas de la patrística sobre el evangelio de san Juan: san Juan Crisóstomo [63], san Cirilo Alejandrino [64] y san Agustín [65].

En el mismo sentido se expresa santo Tomás, en su Comentario al evangelio de san Juan, y que es como el exponente del pensamiento teológico escolástico medieval [66].

La conclusión es, por las razones alegadas, la siguiente: por sólo sentido *literal directo* no se concluiría, y menos con certeza, de estos versículos de san Juan, la maternidad espiritual de María, ni la filiación espiritual de Juan. Sino solamente una mutua solicitud *temporal*, de tutela y dilección, de

60. Jn. 14, 9.
61. Mc. 8, 31.
62. Lc. 18, 34.
63. *In Ioann.* Hom. LXXXV; MG 59, 262.
64. *In Ioann evang.* lib. XII, MG 74, 663.
65. *In Ioann. evang. tract.*; Tract. CXIX; ML 35, 1950-1951.
66. S. THOM., *In evang. Joann. commentaria,* cap. 19, lect. 4.

María por Juan, como prueba de dilección exquisita de Cristo al "discípulo amado", y una esmerada y tierna solicitud de cuidados y afectos que san Juan había de tener por María en la orfandad de su Hijo.

B) *En este texto evangélico se contiene, en su "sentido pleno", la maternidad espiritual de María.*

En el texto evangélico citado: "Mulier ecce filius tuus..." está expresada, en su *sentido pleno*, la maternidad espiritual de María por los hombres.

No obstante la parcialidad y limitación de contenido que de este pasaje daba el sentido directo, es decir, el sentido que podría lograrse por sola vía de exégesis "científica", en dicho texto hay un contenido mucho más rico: en él está contenida la maternidad espiritual de María por los hombres.

Es verdad que la tradición cristiana primitiva no llegó a esta conclusión hasta una época muy tardía; pero es el magisterio de los Pontífices quien lo enseña de una manera clara e insistente.

a) *La tradición cristiana.*

La tradición cristiana primitiva está muy escasamente representada en la interpretación de estas palabras sobre la maternidad espiritual de María, y la filición espiritual de los cristianos.

El primer pasaje en que parece interpretarse este texto es de Orígenes (c. 185-254/255). Lo pone en su "Comentarium in Evangelium Joannis" [67].

El sentido preciso de este pasaje de Orígenes ha sido muy discutido. De él parece desprenderse que asimilados los cristianos a Cristo vienen así, de alguna manera, a tener a María por madre. Pero bien se ve que, aun así y todo, el pasaje de Orígenes es oscuro a este propósito, y a lo más daría una posible sugerencia sobre la maternidad espiritual de María.

Del siglo IX se cita un texto de Jorge de Nicomedia, en el cual Cristo confía, en la persona de Juan, "a mis otros discípulos". ¿Solos los Apóstoles? Pero todo el tono del contenido

67. MG 14, 31; cf. *La Ciencia Tomista* (1955) p. 202.

no parece sobrepasar —al menos claramente— la solicitud de una maternidad y filiación temporales; no parece verse con claridad la maternidad y filiación espirituales [68].

San Anselmo de Luca (1076-1115) en una oración compuesta para uso de la condesa Matilde de Canosa, afirma que, con estas palabras pronunciadas en la cruz, Cristo confió a la intercesión de María a todos los verdaderos creyentes que ella "había adoptado como hijos" *[adoptatos in filios]* [69].

Eadmero de Canterbury, contemporáneo de Anselmo de Luca, afirma que en las palabras dirigidas por Cristo a san Juan, en éste estábamos representados nosotros [70].

Ruperto de Deutz (s. xii), comentando este pasaje dice: María, en la Pasión, nos alumbró por lo que es nuestra madre. Esta maternidad es la que proclama sobre Juan, al decirle: "He ahí a tu Madre". Pero añade que esto mismo se podría decir de cualquier otro discípulo si hubiese estado allí presente [71].

Algún autor estima que Ruperto no deduce la maternidad espiritual de María de este pasaje, sino que teniéndola conocida por otras razones, el texto podría decir de cualquier discípulo lo que dice de Juan [72]. Sin embargo, Ruperto admite que María alumbró a todos los hombres en el Calvario, por lo que es su madre. Que "a priori" no hubiese deducido la maternidad espiritual de este pasaje, se comprende. Pero lo que parece deducirse de su lectura es que, conocida ya la doctrina de la maternidad espiritual, él la ve contenida también en este pasaje [73].

Hicmaro (s. xii) aplica las palabras "He ahí a tu hijo" incluso a sí mismo, mientras que las otras "He ahí a tu madre" sólo las aplica a Juan [74].

Jorge de Reichesberg (s. xii) hace decir a Jesús que cada uno de los hombres, sus hermanos, puede decir a su Madre:

---

68. Georgi Nicomediensis, *Oratio VIII*; MG 1475, 1478.
69. *Orationes*, cf. Wilmart, en la *Rev. Ase. Myst.* (1938) p. 53.
70. *De conceptione*; p. L. 159, 315; cf. Thurton-Slater, p. 41.
71. *Comm. in Joann.*, lib. XIII; ML 169, 790.
72. Lagrange, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 494; Ceuppens, *Theologia Biblica* IV *Mariologia*, lib. (1948) p. 203.
73. Braun, *La Mère des fideles* (1953) p. 103, nota 10.
74. Hincmarus, *Carmen dogmaticum*, en *Mon. Germ. Hist., poetae latini*, III, 421.

Mujer, he ahí a tu hijo, porque todo hombre, es hermano de El, y también hijo de ella. Y, en otro pasaje, afirma que las palabras dirigidas por Cristo crucificado a Juan, pudo decirlas también de todos los Apóstoles, e incluso de todos aquellos que aman a Cristo, habiéndoles alumbrado a todos María al pie de la cruz [75].

ODON DE MORIMOND (s. XII) afirma que "todos nosotros somos hijos de María, habiéndola dado El por Madre desde la cruz, al decir: "He ahí a tu madre" [76].

En el PSEUDO-BEDA (s. XII) las palabras de Cristo en la cruz tienen un valor eclesial, en Juan va incluída toda la Iglesia, por lo que cada fiel viene encomendado a la Virgen para que mire por él como por hijo, y los hombres la consideren como Madre [77].

FELIPE DE HARVENGT, sostiene que en el misterio de estas palabras dirigidas a un sólo apóstol, Juan, se debe necesariamente extender a todos los Apóstoles, porque ella abraza a todos con solícito afecto [78].

SAN ALBERTO MAGNO (s. XIII) enseña que Cristo, desde la cruz, dio a Juan y "a todo el género humano" por Madre a María [79].

En el siglo XV, DIONISIO EL CARTUJANO, en su "Vita Christi", logra fortuna con la interpretación de la maternidad espiritual de María que hace de este pasaje:

> "El discípulo amado designa a cualquiera de los fieles; cuando Jesús dice "He ahí a tu madre" dio a María como Madre de todos los cristianos" [80].

---

75. *Opusculum de gloria et honore Filii hominis,* ML 194, 1105; *In Ps.* 21, 17; ML 193, 1014-1015.

76. ROSCHINI, *La maternità spirituale nei secoli VIII-XIII,* en *Marianum* (1961) pp. 271-272.

77. *De meditatione Passionis Christi*; ML 94, 566-567.

78. *In Cant.* I, 19.

79. *Ser. de Sanctis* 53, ed. Borgnet, vol. 13, p. 62b; cf. ROSCHINI, *La maternità spirituale nei secoli VIII-XIII,* en *Marianum* (1961) pp. 267-273; T. KOELHER, *Les principales interprétations traditionelles de Jn.* 19, 25-27, *pendent les douze premierse siècles,* en *Estud. Mar.* (1959) 35-53.

80. DIONIS. CHARTUSIANUS, *Opera omnia* (edic. 1909), t. XII, p. 595.

Ya a partir de aquí, la tradición cristiana ha interpretado ordinariamente este pasaje de la maternidad espiritual de María. Pero para llegar a esta interpretación a una época tan tardía, hace ver la dificultad del texto para su interpretación directa. No fue él quien hizo deducir "a priori" esta conclusión, sino que, conocida por otra parte la maternidad espiritual de María, a través de la fe y del desarrollo de la Teología, se vino entonces a ver esta doctrina contenida en este pasaje de san Juan. Terrien ha recogido un buen documental sobre la tradición a partir, sobre todo, de este momento, advirtiendo que podrían aún recogerse otros muchos testimonios [81].

b) *El magisterio de los Pontífices.*

Donde queda establecida de una manera terminante la maternidad espiritual de María, contenida en este pasaje, es en el testimonio y magisterio de los Pontífices. Su magisterio, a este propósito, es una cadena larga y firme. Se van a citar diversos testimonios probativos sin pretender con ello citarlos todos.

Benedicto XIV, en su Bula "Gloriosae Dominae", llamada "Bula de Oro", dice:

> "La Iglesia Católica, con la luz del Espíritu Santo, su Maestro, ha hecho siempre profesión del culto más filial y del amor más ardiente a la Bienaventurada Virgen María, viendo en Ella una Madre amantísima, una Madre *que fue legada por las últimas palabras de su Esposo agonizante*" [82].

Pío VII, en la Bula "Praestantissimum", dice:

> "Esta Virgen es nuestra Madre, la Madre de piedad y de gracia, la Madre de misericordia, a quien Jesucristo, *muriendo sobre la cruz, nos ha entregado,* a fin de que intercediese por nosotros, ante el Hijo, como el Hijo intercede ante el Padre" [83].

---

81. TERRIEN, *La Mère de Dieu et Mère hommes,* ver. esp. (1942) t. I, p. 150-164.
82. *Gloriosae Dominae,* 27 de septiembre, 1748.
83. *Praestantissimum.* Citado en Terrien, o. c., p. 153.

Bajo Pío VII, la Sagrada Congregación de Ritos aprobó una oración, de la que es lo siguiente:

> "Jesús, que por mi amor agonizáis en la cruz, y olvidando vuestros padecimientos, *me dejáis en prenda de* vuestro amor a vuestra misma Madre santísima..." [84].

León XIII ha insistido varias veces en esta interpretación. Así dice en su epístola "Optimae quidem spei", de 21 de julio de 1891:

> "Tal nos la mostró de hecho Jesús al querer espontáneamente someterse y dar gusto a María como un hijo a su Madre; tal *la declaró públicamente desde la cruz* cuando, en la persona del discípulo Juan, *le confió la universalidad del género humano para que cuidase de él*" [85].

En la epístola "Amantissimae voluntatis", de 14 de abril de 1895, escribe:

> "Ante todo, a la Santísima Madre de Dios, que Cristo mismo, desde la cruz, *dejó y entregó al género humano por Madre...*" [86].

En su epístola "Adiutricem populi", de 5 de septiembre de 1895, lo dice en un texto ya famoso:

> "El profundo misterio de la inagotable caridad de Jesucristo se revela también espléndidamente en aquella circunstancia de haber querido, próximo ya a la muerte, confiar su Madre al discípulo Juan, *constituyéndola en madre suya* por virtud de un testamento memorable: "He ahí a tu hijo". Según la interpretación constante de la Iglesia, Cristo *designó* en la persona de Juan *a todo el género humano,* y más especialmente a aquellos hombres que habrían de estar ligados con El por los lazos de la fe... María Santísima *recibió* con espíritu generoso *este singular y trabajoso legado*" [87].

---

84. *Doctrina Pontificia,* IV, BAC (1954) n. 240.
85. *Doct. Pont.,* IV. BAC (1954) n. 377.
86. *Doct. Pont.,* IV, BAC (1954) n. 420.
87. *Doct. Pont.,* IV, BAC (1954) n. 426.

La Sagrada Congregación de Ritos, con fecha de 22 de abril de 1903, al incluir en la letanía lauretana el título de Mater boni consilii, dice:

> "Esta prerrogativa de la Virgen Madre de Dios la vemos reconocida y confirmada cuando Jesús, moribundo, viendo junto a la cruz, de pie, a la Madre y al discípulo a quien amaba, dijo a su Madre: "Mujer, he ahí a tu hijo"; a continuación dijo al discípulo: "He ahí a tu madre", y a partir de entonces, el discípulo la contó entre sus cosas. Ahora bien, hemos recibido de los Padres de la Iglesia que Juan representaba entonces a todos los cristianos" [88].

San Pío X. En su pontificado, la Sagrada Congregación de Indulgencias, por rescripto de 24 de marzo de 1905, aprobó una oración, en la que se dice:

> "Tú, en el Calvario, oíste una voz para ti conocida que te dijo: "Señora, he ahí en mi lugar a tu hijo", y con esas palabras *fuiste destinada a ser madre de los creyentes*" [89].

Benedicto XV, en la epístola "Inter sodalitia", de 22 de mayo de 1918, dice:

> "Es evidente asimismo que la Virgen dolorosísima, *Madre de todos los hombres, constituída por Jesucristo, por haberlos recibido como dejados a Ella por testamento de infinita caridad,* y por cumplir con maternal benignidad el deber de defender su vida espiritual, no puede dejar de auxiliar con el mayor celo a sus queridísimos *hijos adoptivos...*" [90].

Pío XI, en su epístola "Explorata res", de 2 de febrero de 1923, dice:

> "No puede sucumbir eternamente aquél a quien asistiere la Santísima Virgen, principalmente en el crítico momento de la muerte. Y esta sentencia de los doctores de la Iglesia, de acuerdo con el sentir del pueblo cristiano y corroborada por una ininterrumpida experiencia,

88. *Doct. Pont.*, IV, BAC (1954) n. 478.
89. *Doct. Post.*, IV, BAC (1954) n. 508.
90. *Doct. Pont.*, IV, BAC (1954) n. 556.

apóyase muy principalmente en que la Virgen Dolorosa participó con Jesucristo en la obra de la redención, *y constituída Madre de los hombres, que le fueron encomendados por el testamento de la divina caridad, los abrazó como a hijos*" [91].

En Breve apostólico de 20 de julio de 1925, escribe:

"Acordaos (oh María) que en la cumbre del Gólgota recogisteis las últimas gotas de aquella sangre divina y el último testamento del Redentor moribundo. *Y aquel testamento de un Dios,* rubricado con la sangre de un hombre-Dios, *os declaraba Madre nuestra...*" [92].

En la epístola "Rerum Ecclesiae", 28 de febrero de 1926, sobre el fomento de las misiones, se dice:

María, "a cuyo ánimo maternal *le fueron encomendados en el Calvario todos los hombres...*" [93].

En la encíclica "Lux veritatis", de 25 de diciembre de 1931, en la que se conmemora el Concilio de Efeso, dice Pío XI:

"Porque, como dice nuestro predecesor... León XIII: así nos la *señaló* (Jesucristo a María) desde la cruz cuando, en la persona de su discípulo Juan, *la encomendó el cuidado y patrocinio de todo el género humano*; así, finalmente, se nos dió Ella misma cuando, *recogiendo con magnánimo corazón aquella herencia* de tan inmenso trabajo que su Hijo moribundo la dejaba, comenzó al punto a ejercer con todos su oficio de madre" [94].

En la epístola "Séptimo abeunte", de 16 de julio de 1933, escribe:

"...Se festeja la redención del género humano y *la designación de María Virgen,* al pie de la cruz de su Hijo, *para madre de todos los hombres*" [95].

---

91. *Doct. Pont.*, IV, BAC (1954) n. 575.
92. *Doct. Pont.*, IV, BAC (1954) n. 583.
93. *Doct. Pont.*, IV, BAC (1954) n. 597.
94. *Doct. Pont.*, IV, BAC (1954) n. 634.
95. *Doct. Pont.*, IV, BAC (1954) n. 641.

Y a los peregrinos de la Diócesis de Vicenza, les decía:

> "El Redentor *la proclamaba Madre nuestra* y Madre universal: "Ecce filius tuus", decía a san Juan, que representaba a todos los hombres; en el mismo Apóstol estábamos también todos nosotros para recoger las otras palabras: "Ecce mater tua" [96].

Pío XII en la encíclica "Fulgens Corona", de 8 de septiembre de 1953, en la que promulgaba el Año Santo Mariano con motivo del primer centenario de la Inmaculada Concepción, dice:

> "Nuestra dulcísima Madre María, cuando mira *a los hijos que junto a la cruz recibió en lugar del suyo...*" [97].

Y en su Carta al Congreso del Líbano, de 18 de octubre de 1954 dice:

> "Que los sacerdotes, sobre todo, y todas las almas consagradas, recuerden que *en la persona de Juan les confió Jesús moribundo a su Madre*" [98].

Y lo mismo vuelve a enseñar en su alocución de 17 de julio de 1954, cuando dice:

> "Jesucristo mismo, desde lo alto de su cruz, quiso *ratificar*, por un don simbólico y eficaz, *la maternidad espiritual de María con relación a los hombres* cuando pronunció aquellas memorables palabras: "Mujer, he ahí a tu hijo". En la persona del discípulo predilecto *confiaba también a toda la cristiandad a la Santísima Virgen*" [99].

Y en la célebre encíclica "Haurietis aquas", cita en diversos pasajes esta "benigna donación de su Santísima Madre" [100].

Igualmente S. S. Juan XXIII habló ya, en varios documentos, del sentido de la maternidad espiritual, que tiene este pasaje.

---

96. *Osservatore Romano,* 25 mayo, 1934.
97. *Doct. Pont.,* IV, BAC (1954) s. 856.
98. *Doct. Pont.,* IV, BAC (1954) n. 915.
99. *Doct. Pont.,* IV, BAC (1954) n. 884.
100. Cf. AAS (1956) pp. 328, 332.

Si la tradición cristiana primera no valoró el contenido mariológico de este texto, en cambio, el alegato de valoración que de él dieron los Pontífices en su magisterio, da de él una prueba mariológica concluyente, que es la siguiente: En este pasaje de san Juan está *bíblicamente* contenida la *maternidad espiritual de María sobre todos los hombres* y la *filiación espiritual recíproca de éstos.*

Por eso, no puede admitirse la interpretación que de este texto opinan algunos autores. Así, v. gr., se dice:

> "Opinamos que la maternidad espiritual de María, aunque está teológicamente establecida, sin embargo, no lo está en el texto de san Juan 19, 27, en *sentido literal,* sino que se deduce de él por *argumentación teológica*" [101].

No lo está, como se dice, en *sentido literal,* pero según parece deducirse tampoco lo está en *sentido típico,* puesto que esta maternidad espiritual "se deduce de él (del texto de san Juan) por argumentación teológica". Pero la argumentación teológica, tomada ésta en su sentido estricto de conclusión por discurso racional deductivo, no puede deducir la existencia de un intento sobrenatural y libre de Dios, que como él no lo revele ha de ser desconocido: "solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual" [102]. Y si no está en sentido literal o típico, no lo está en *sentido bíblico.* Lo que, por otra parte, admite expresamente el autor citado, al comentar el pasaje alegado de León XIII en la "Adiutricem populi", cuando escribe: "De donde las palabras "Ecce filius tuus", pueden aplicarse a todos, a saber: en sentido *acomodado,* pero no en sentido literal" [103].

Pero según la enseñanza de los Pontífices citados, en estas expresiones —que la escritura trasmite— está la proclamación de la Maternidad espiritual de María y la filiación espiritual de los hombres. Pues los términos que usan expresan esto. Así dicen:

Benedicto XIV:

que "fue legada".

---

101. Ceuppens, *Theologia Biblica.* IV. *Mariología B.* (1948) p. 205.
102. Pio XII, *Divino Afflante Spiritu,* AAS (1943) n. 311.
103. Cf. *Theologia Biblica,* IV. *Mariología B.* (1948) p. 204.

Pío VII:

"nos ha entregado": "dejáis en prenda".

León XIII:

"la declaró"; "entregó al género humano"; "constituyéndola madre..."; "nos la dejó a todos por madre...".

San Pío X:

"con estas palabras fuiste destinada a ser madre de los creyentes".

Benedicto XV:

"ha recibido (a los hombres) como dejados a Ella por testamento".

Pío XI:

"los hombres que le fueron encomendados por el testamento..."; "os declaraba madre nuestra"; "a cuyo ánimo maternal le fueron encomendados"; "designación"... "para madre de todos..."; "la proclamaba madre nuestra...".

Pío XII:

"junto a la cruz recibió (a los hombres) en lugar del suyo"; los "confió..."; "...ratificar por un don simbólico y eficaz..."; "confiaba también a toda la cristiandad...".

Estas expresiones "declarar", "entregar", "destinar", "encomendar", "constituir", "recibir", "confiar", "ratificar", "donar", exigen ver en este testamento de Cristo la constitución y proclamación verdadera de María como Madre espiritual de los hombres. Jesucristo "constituyó" y "proclamó" a su Madre, Madre espiritual de los hombres verdaderamente: no la constituyó tal en un *sentido acomodado*. Y María, por ello, "recibió" a los hombres verdaderamente como hijos espirituales; no como hijos postizos, ajenos, acomodadamente.

Tal es el sentido y la exigencia de esta enseñanza del Magisterio Pontificio.

c) *¿Cuál es el intento directo de Cristo en estas palabras?*

Parecería, después de lo dicho, que no haría falta plantear esta pregunta. Porque si, conforme a la enseñanza de la Iglesia, en estas palabras se proclama la Maternidad espiritual de María, y la filiación espiritual, por consiguiente, de los hombres, no parece que haya lugar a nuevas interpretaciones. Pero el problema surge por lo siguiente:

Entre las palabras de Cristo a María: "Mujer, he ahí a tu hijo", y las de Cristo al discípulo: "Hijo, he ahí a tu madre", hay una correlación manifiesta. Si no hubiera más que ésto, dada la interpretación espiritual del pasaje, máxime por la enseñanza del Magisterio Pontificio, la cuestión era clara. Nos encontraríamos con un caso de *sentido pleno* de la Escritura. Precisamente el Evangelista atañe que "desde aquella hora el discípulo la recibió como suya". Y parece que el Evangelista no comprendió *entonces* esta filiación espiritual suya, y la representación universal del género humano que él entonces tenía. San Juan, en consecuencia, comprende entonces el cuidado temporal —en el sentido más exquisito— que ha de tener de María.

Es verdad que se propugna que san Juan comprende este sentido espiritual de las palabras de Cristo, y que la expresión "desde aquella hora el discípulo la recibió como suya", se ha de interpretar en el sentido de valoración de esta filiación espiritual; que san Juan la estimó como verdadera madre espiritual suya y de los hombres, y que esto mismo intenta expresar al relatar estas expresiones. Para esto, se alegan diversas razones. Se seleccionan las principales:

1. Es la estructura misma del evangelio de san Juan. Selecciona mucho de la sobrada materia de que disponía lo que ha de utilizar, buscando, dentro de un estricto valor histórico, un cierto factor, carácter "simbolista", como se ve en varios pasajes, v. gr., en la curación del ciego de nacimiento, la multiplicación de los panes, la resurrección de Lázaro... Busca lo que tiene especial importancia para la fe. Así, esta escena ha de tener, en su intento, una transcendental importancia espiritual. "Visto el contexto escriturario en el cual Juan sitúa los últimos instantes de Jesús [104] y el carácter singular

104. Jn. 19, 24. 28. 36 ss.

de la apelación "mujer", no parece dudoso que el Evangelista, fiel a escudriñar, a la ley del Espíritu, el sentido oculto de las palabras y de los hechos, no vea en esta última disposición de Jesús un acto que sobrepase el plan de la simple piedad filial, un misterio divino, a saber: la proclamación de la Maternidad espiritual de María, nueva Eva, respecto a los creyentes representados por el Discípulo amado" [105].

2. Jesucristo en la cruz mira al cumplimiento de las profecías y desenvuelve todos los actos de su estancia en la cruz con toda esta proyección redentora. En este sentido ha de dirigirse al discípulo, y Juan, ¿no lo comprendería?

3. Se alega también el que san Juan parece que tiene presente en todo su evangelio, como en Apocalipsis, la lucha entre la Serpiente y la Descendencia de la mujer. San Juan, en consecuencia, parece saber el puesto de María en esta obra. Y hasta se quiere ver la relación con el nombre de "Mujer" que Cristo da aquí a María, y la "Mujer" del Génesis [106], cuyas enemistades con el Diablo, Dios prometió en el Paraíso.

Se admite, como es lógico, que san Juan, después de Pentecostés, recibió, como los otros Apóstoles, una iluminación extraordinaria de los misterios de la fe, sobre las mismas enseñanzas que había recibido de Jesucristo, y bajo cuya moción fue penetrando cada vez más el hondo sentido que tenían. Cada vez más el Espíritu Santo le iba "enseñando todo" y le "traía a la memoria todo lo que Yo os he dicho" [107]. Luego si a la hora de la composición del evangelio lo sabía, ¿no intentaría decirlo?

Admitiendo que todo esto es verdad, cabe, sin embargo, hacer la pregunta siguiente: San Juan a la hora del Calvario ¿comprendió el sentido de la maternidad espiritual de María y su filiación espiritual? Siempre contra esta posibilidad quedan fuertes razones.

1. San Juan es historiador, y relata una escena histórica, y con el valor que entonces tuvo. El mismo lo indica en este caso pues "desde aquella hora" recibió a María. Pero en "aquella hora", ¿la recibió como su madre espiritual?

---

105. MOLLAT, *L'Evang. s. St. Jean*, en la *Saint Bible*, de Jerusalén (1953) p. 188, nota a.

106. Gen. 3, 15.

107. Jn. 14, 26.

2. No consta que ya entonces tuviera esta revelación. ¿Era, por otra parte, una exigencia la necesidad de comprender el hondo sentido de esta maternidad espiritual entonces? Si así fuese, cabría decir que también los Apóstoles debieron de haber conocido la enseñanza, tan fundamental y repetida por Jesucristo mismo a ellos, sobre su relación con el Padre. Pero es Jesucristo mismo quien, en la última Cena, dirá a Felipe: "¿Tánto tiempo ha que estoy con vosotros, y no me habéis comprendido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre?" [108]. El progreso lento en la comprensión que los Apóstoles tienen de la revelación, que asimismo es gradual, no parece que haga exigible esta revelación a san Juan en "aquella hora".

3. A esto mismo conduce otro pasaje del evangelio de san Juan, al narrar la resurrección de Cristo, o sea, en un momento que debiera ser de madurez en la comprensión para san Juan. Al anunciársele la resurrección de Cristo, va corriendo al sepulcro, y al verlo vacío, con los lienzos de las mortajas recogidos, dice que entonces entró él mismo en el monumento "y vio y creyó". Y él añade: "porque aún no se habían dado cuenta de la Escritura, según la cual era preciso que él resucitase de entre los muertos" [109]. Y no solamente la Escritura, sino que el mismo Cristo repetidas veces les había hablado, como dicen los Sinópticos, de su muerte y resurrección. Si hablándoles de ellas repetidas veces no lo habían comprendido, ¿comprendería san Juan el hondo significado de la Maternidad espiritual de María, "en aquella hora" y con aquella mentalidad? Y si el conocimiento de la resurrección de Cristo le era más importante para su fe que el conocimiento de la misma maternidad espiritual, y no se le clareó de un modo que no pudiera menos de comprenderla ¿debería, al revelarle este otro misterio mariano, hacérselo necesariamente comprender?

4. A esto se une el peso de la Tradición de los once primeros siglos y especialmente los tres grandes comentaristas del cuarto evangelio, san Juan Crisóstomo, san Cirilo de Alejandría y san Agustín, al que se añadió santo Tomás, antes

---

108. Jn. 14, 9.
109. Jn. 20, 8, 9.

citados, que interpretaron este "accepit discipulus in sua" de una tutela, exquisita de María, pero temporal.

Parece, pues, mucho más probable que al pronunciar Cristo estas palabras desde la Cruz que era: al hacer esta revelación a san Juan, éste no comprendiese *entonces* el hondo sentido de la Maternidad espiritual de María, que en ellas se encerraban.

Tampoco parece que Cristo use en este momento transcendental y solemne la expresión "Mujer" en lugar de Madre o María para acusar con ello un acto de independencia mesiánica y rebasar así, en este momento, los simples límites de un asunto familiar, aparte que, según el Magisterio Pontificio, Cristo proclama *directamente* la Maternidad espiritual de María. No se trata de un asunto de límites familiares, aunque también éste se deriva, luego se verá, de aquél. No habría, en absoluto inconveniente, pero parece mucho más probable lo contrario.

Las razones que se alegan para pensar en el uso deliberado que Cristo hace de la sustitución de este vocablo es que Cristo, Pontífice, va a proclamar a su Madre, Madre espiritual de todos los hombres, y a éstos, en proclamación correlativa, hijos espirituales suyos. Para esto —se piensa— Cristo prescindiría deliberadamente, al dirigirse a su Madre, de lo que decía una relación íntima a él: Madre o Madre mía, y así se dirige a ella ante la universalidad de su Maternidad espiritual, llamándola "Mujer".

> "El mismo término de "Mujer" en lugar de madre, dirigido en aquel momento a María, nos deja suficientemente entender que Jesús, en aquel momento, no miraba exclusivamente a la propia madre, sino que su pensamiento iba a aquella "Mujer" vaticinada en el Protoevangelio, después de la culpa de nuestros primeros padres; a aquella mujer que, como madre de la "simiente", o sea del Mesías, aplastaría la cabeza, en reivindicación clamorosa, de la serpiente infernal, que había triunfado sobre Eva, la "madre de todos los vivientes", figura de la verdadera "madre de todos los vivientes", María" [110].

110. G. ROSCHINI, *La Vita di Maria* (1946) pp. 319-320.

Parece, sin embargo, que la expresión "Mujer" en los labios de Cristo, en esta escena, es un sinónimo honorífico de Madre, por lo siguiente:

1. Como antes se vio, un hijo podía en Israel llamar a su madre, en circunstancias especiales, con el nombre de mujer, revistiendo entonces el vocablo una cierta solemnidad que podía igualmente no ser ajena a la ternura. Y el uso de este vocablo, así valorado, cabe perfectamente, de suyo, en la solemnidad transcendental de esta escena.

2. Por otra parte, es demasiado hipotético pensar que Cristo utilizase deliberadamente aquí la expresión de "Mujer" como antitipo de la que era "figura" de la verdadera madre de todos los vivientes, "María", como indica el autor citado.

Porque así como es científicamente cierto que en el pasaje del Génesis: "Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya, y ella te aplastará la cabeza" [111], esta mujer en *sentido literal directo*, es Eva, pero está, sin embargo, sin probar que esta mujer (Eva) sea a su vez, por divina ordenación, *tipo* de María [112]. María, en este pasaje de Génesis, lo está en un *sentido pleno*, como lo está Cristo en esas "enemistades" y en ese triunfo sobre la Serpiente, puesto que este triunfo, fundamentalmente, se logra por Cristo Redentor, y también por María Corredentora.

3. Aunque el uso que Cristo hace aquí de la palabra "Mujer", dirigiéndose a su Madre, depende exclusivamente de su arbitrio, en lo que pueden alcanzarse conveniencias o inconveniencias sobre el uso y significado aquí de este vocablo, puede hacerse la reflexión siguiente:

No se ve razón para que Cristo, al dirigirse a su Madre para proclamarla Madre espiritual de los hombres, evite deliberadamente el nombre de madre y use el de mujer. La razón de un acto de independencia mesiánica que querría hacer en este momento de transcendencia y universalidad, no tiene paralelo con el acto de independencia mesiánica, interpretación que no todos admiten, que tuvo al quedarse en el Tem-

---

111. Gen. 3, 15.
112. CEUPPENS, *Theologia Biblica*, IV. *Mariologia B.* (1948) pp. 19-23.

plo [113], o al decir otras veces, al comunicársele la presencia de su Madre y de sus familiares, que su madre era... todo el que cumplía la voluntad de su Padre [114]. Pero, en cambio, sí se ve una máxima conveniencia en que use, en este momento, el nombre de madre o su equivalente aquí más solemne de mujer, en consonancia con la solemnidad del momento. Porque no se ve razón para que no llame en este momento transcendental a María, madre o su equivalente honorífico de mujer, cuando precisamente va a ser proclamada Madre espiritual de los hombres, por haber sido hecha Madre de Cristo, Madre de Dios. La maternidad espiritual va incluída, en el plan de Dios, en la misma maternidad divina. Por eso, al dirigirse a su Madre para proclamarla Madre espiritual de los hombres, con ningún nombre mejor podía llamarla que con el nombre de madre o madre mía, puesto que en esa maternidad y en ese vocablo —o su equivalente— iba incluída la maternidad espiritual que ahora proclamaba.

d) *¿En qué sentido bíblico se contiene en estas palabras la maternidad y filiación espirituales?*

Dos puntos han de resolverse; uno de ellos planteado precisamente por el sentido de comprensión temporal, por parte de san Juan, de estas palabras, en "aquella hora". Y son los siguientes: a) ¿En qué *sentido bíblico* se contiene en estas palabras la maternidad y filiación espirituales?; b) ¿Cómo se armoniza el intento de la Maternidad espiritual en estas palabras, por parte de Cristo, con la comprensión temporal, en "aquella hora", por parte de san Juan?

a) ¿En qué sentido bíblico se contiene, en estas palabras, la maternidad y filiación espirituales?

Según los documentos de la Iglesia, antes citados este contenido espiritual está vinculado a estas palabras de Cristo. Transmitidas por la Escritura, ¿en qué sentido bíblico se hallan?

No en un sentido "acomodado", como varios autores quisieron, ya que éste no es sentido bíblico.

No en un sentido "consecuente", si por tal se entiende el

---

113. Lc. 2, 49.
114. Mt. 12, 47-50.

que no es intentado por el hagiógrafo inspirado, o por Dios, en la Escritura. Puesto que tampoco es sentido bíblico.

Cabe que lo estén en un sentido "literal" o "típico".

A primera vista pudiera pensarse que estuviesen expresadas en un sentido "*típico*". Pero éste no ha de admitirse por varias razones:

1. Porque el sentido "típico" se funda en una realidad sensible, como símbolo de una realidad espiritual. Pero según la interpretación del Magisterio, en estas palabras, Cristo intenta proclamar la Maternidad espiritual, y, recíprocamente, la filiación espiritual de los hombres. Por lo cual, estas palabras, que llevan una intención fundamentalmente, *espiritual*-universal no pueden ser "tipo" de esa misma realidad *espiritual*-universal, que ya expresan directamente. Y lo mismo se diga de su correlativa frase dicha a san Juan.

2. Porque ya "a priori" se ve que, si hipotéticamente se pensase en un sentido típico, había fundamento para pensar "a priori", y hasta "a fortiori", en un *sentido literal* de ese contenido, ya que, de hecho, María había sido constituída Madre espiritual de los hombres, y precisa y formalmente estaba realizando esta maternidad en el Calvario, al alumbrarlos por su corredención en la muerte de Cristo. Y esta maternidad universal es la que está proclamando Cristo ahora con estas palabras.

No siendo sentido "típico", ha de tratarse de un sentido "literal". Mas, ¿en qué forma de él?

Algunos autores piensan que lo está en un sentido *literal directo*. Pues suponen que el Evangelista, por lo menos a la hora de la composición del Evangelio, comprendió el sentido de estas palabras, y lo intenta expresar directa e inmediatamente en ellas [115]. Sin embargo, parece, por las razones antes alegadas,que el Evangelista en "aquella hora" no comprendió el hondo sentido de estas palabras. Y que, aún penetrándolas posteriormente a la hora de la composición del Evangelio, no las interpreta, sino que las *relata* como estricto historiador.

La misma forma escueta en que las trasmite no acusan indicio de interpretación. Por otra parte, san Juan añade

---

115. J. LEAL, *Sentido literal mariológico de Jn.* 19, 26. 27, en *Estudios Bíblicos* (1952) p. 319.

que "desde aquella hora" la recibió como suya. Pero en "aquella hora", san Juan tiene, como se ha expuesto, sólo una comprensión temporal. Se ve en todo ello al historiador estricto.

Queda, pues, que sea en un *sentido literal pleno,* cuyo sentido es descubierto en esas palabras de Cristo por el sentir cristiano —moción del Espíritu Santo— y enseñado por el Magisterio de la Iglesia.

b) ¿Cómo se armoniza el intento de expresarse la maternidad espiritual, en estas palabras, por parte de Cristo, con la comprensión *temporal* de las mismas, en "aquella hora", por parte de san Juan?

Se ve que hay manifiesta correlación entre las palabras de Cristo a María y al Discípulo. Pero si Cristo, en su intento, expresa con ellas la Maternidad espiritual de María y san Juan la entiende entonces, no de filiación espiritual, sino de su exquisita solicitud temporal por María ¿cómo se armoniza esto? ¿Es que Cristo habla para que no se le entienda? ¿O cabe que lo que san Juan comprende esté incluído en la intención total de lo que Cristo proclama?

Tres son las personas que entran en esta escena, pero cuyos conocimientos son desiguales.

a) El primero es Cristo, el cual, por su ciencia sobrenatural, conoce perfectísimamente todas las cosas. Cristo conoce todo el alcance de la maternidad espiritual de María que él proclama. Es su intento. Lo mismo que los deberes filiales que a san Juan corresponden con relación a María, por razón de esta filiación.

b) *María.* ¿Qué comprende María de estas palabras? Dado el estado actual de la Mariología sobre la ciencia de María, ésta ha de comprender perfectamente esta maternidad espiritual suya con relación a los hombres, que Jesucristo proclama desde la cruz. Así de Ella, en este momento del Calvario, dice S. S. Benedicto XV en la Encíclica "Inter sodalitia":

> "En *comunión* con su Hijo doliente y agonizante, soportó el dolor y casi la muerte; *abdicó* los derechos de madre sobre su Hijo *para conseguir la salvación de los hombres,* y para aplacar la justicia divina, en cuanto dependía de Ella, *inmoló* a su Hijo, de suerte que se

puede afirmar, con razón, que redimió al linaje humano con Cristo" [116].

Si María "abdica" sus derechos maternos e "inmola" a su Hijo "para conseguir la salvación de los hombres", es que María, en el Calvario, tenía conocimiento claro de su misión, de su Maternidad espiritual. María, en consecuencia, comprende las palabras que Cristo le dirige proclamándola Madre espiritual de los hombres.

c) *San Juan.* Por el contrario, san Juan, conforme a la hipótesis antes razonada, no comprende entonces el sentido hondo de estas palabras sobre su filiación espiritual respecto a María. Sólo comprende que ha de tener para Ella la máxima solicitud temporal. Y esto en virtud, precisamente, de las palabras, del testamento de Jesucristo.

Pero en este motivo de obrar, que comprende san Juan, no hay inconexión con las palabras de Jesucristo.

Un autor, aunque con una posición distinta, ha expresado muy bien este punto:

> "Cristo, al recomendarnos a la Virgen como Madre espiritual, miró también por su cuidado y honra temporal, pero en un plano de subordinación e inclusión. Directa y esencialmente nos señaló la Madre del alma, sabiendo que de ahí se seguiría todo: la solicitud y amor de los cristianos por la Virgen, aún en lo temporal y humano, y la solicitud y amor de la Virgen por los cristianos hasta en sus necesidades corporales. La maternidad espiritual le hace que remedie también el dolor, la enfermedad y la pobreza temporal de sus hijos del alma" [117].

En efecto, la piedad hace que María mire también por las necesidades temporales de sus hijos, subordinados a la vida eterna, lo mismo que impone deberes y atenciones de solicitud temporal en cada uno de sus hijos, hacia ella, si los necesitase..., como sucedía en el caso de san Juan, ante la orfandad de María, viuda a la sazón, y Virgen.

Por eso, la armonización de este punto parece que se realiza de la siguiente manera:

Jesucristo intenta en una unidad total proclamar a María madre espiritual de los hombres, con todos los deberes —espi-

116. *Doctrina Pontificia,* IV, BAC (1954) n. 556.
117. Leal, o. c., p. 319.

rituales y temporales— anejos a su oficio. Y María comprende hondamente las palabras de su Hijo.

Jesucristo proclama, al dirigirse a san Juan, la filiación espiritual de los hombres con relación a María, con todos los derechos y deberes —*espirituales y temporales*— anejos a ello. Pero san Juan sólo comprende entonces *parte*: aspecto temporal de esta filiación. Como los Apóstoles comprendieron tantas veces tan sólo parte de las enseñanzas que les hacía Jesucristo. Pentecostés y las luces sucesivas le harían comprender el hondo sentido espiritual en ellas encerrado.

Por otra parte, como María queda radicalmente hecha Madre espiritual de los hombres al ser hecha Madre de Dios [118], ya que su elevación al orden hipostático, que va en la economía divina ordenado a la redención de los hombres, la ordena igualmente a la Corredención y Maternidad espirituales, se sigue que estas palabras que Cristo pronuncia en el momento solemne de la redención, no la constituyen propiamente madre de los hombres, ya que *radicalmente* quedó ordenada a ello en la Encarnación, y *formalmente* por su "compasión" en el Calvario, sino que *proclaman* solemnemente esta Maternidad espiritual, al tiempo que le dan su consagración definitiva.

> "Jesús no crea en este momento los lazos espirituales que quiere ver entre su Madre y nosotros; sólo pone aquí el sello de la Redención... María es nuestra Madre desde que fue hecha madre del Hijo de Dios hecho hombre... Sus dos maternidades son contemporáneas la una de la otra. Por eso, la escena del Calvario no señala el comienzo, sino la consagración de un estado" [119].

e) *¿Cómo están los hombres representados en la persona de san Juan?*

Queda aún un problema de interés: ¿cómo están los hombres, el género humano, representado en la persona de san Juan? Porque Cristo encomienda de hecho la tutela de María a una persona concreta. ¿Cómo explicar ésto?

Se ha propuesto el que fuese "per extensionem" o "ex consequenti" [120].

---

118. Pio XII, *Per Christi Matrem*, cf. *Doctrina Pontificia*, IV, BAC (1954) n. 748.

119. R. Bernard, *Le mystère de Marie* (1933) pp. 20-21.

120. Voste, *De passione et morte Jesu-Christi* (1937) pp. 267-268.

Admitido que se trata de un *verdadero sentido bíblico,* por lo que no se sigue esta posición —"pie applicari", dice el autor— y que las palabras de Jesucristo a María, y luego al discípulo, no están expresadas en un *sentido típico,* ¿en qué sentido están representados los hombres en la persona de san Juan? Acaso, ya que el problema es distinto, ¿en un sentido *típico*? ¿O en un sentido *literal*?

En absoluto, pudiera admitirse un sentido típico, tan en consonancia, por otra parte, con el Evangelio de san Juan, el cual dotado de especial penetración sobrenatural, ha sabido captar, en ocasiones, un sentido típico con el que están ordenadas por Dios las mismas realidades históricas. Aunque por otra parte tampoco hacía falta que san Juan lo conociese ni lo intentase manifestar. Bastaba, en este caso, que Dios hubiese ordenado la misma persona de san Juan, en aquel momento histórico, para que fuese tipo y símbolo de la filiación espiritual del género humano.

Las dos veces que Jesucristo se dirige a él, en las dos expresiones correlativas: "Mujer, he ahí a tu hijo", e "Hijo, he ahí a tu madre", le están dirigidas las palabras a él *personalmente* y en *sentido literal.* Pero, ¿no habría Dios superpuesto, ordenado, esta filiación espiritual de san Juan a ser *tipo* y representación de la filiación espiritual de todos los hombres?

Pero también puede explicarse, y acaso mejor, por el mismo *sentido literal.*

a) Juan es de hecho hijo espiritual de María.

b) La misma *razón formal* que había en san Juan para ser hijo de María, es la que había en todos los hombres para ser espiritualmente sus hijos.

c) Es verdad que al haber elegido para esta tutela inmediata de María, a san Juan, se debe a que había en él razones especiales de afecto.

d) El conocimiento y el intento de Cristo en esta proclamación *podían ver* en san Juan y *proclamar* directamente una doble filiación, por otra parte, armónica, homogénea, inclusiva, a saber:

1. *La maternidad espiritual de María.* a) Cristo proclama a María madre espiritual de san Juan; b) y en él, en su naturaleza humana, que era la misma razón formal de filiación que había en todos los hombres, proclamaba la Maternidad espiritual de María sobre los mismos.

2. *La filiación espiritual de san Juan.* — Recíprocamente, en la misma línea: a) Cristo proclama la filiación y tutela que san Juan, como persona concreta, ha de tener de María; b) Cristo proclama también la filiación espiritual de todos los hombres, por razón de la naturaleza humana de éstos idéntica con la de san Juan.

Sería un caso de *doble sentido literal*, por parte de Cristo, pero no dispar, sino *homogéneo, inclusivo.*

Parafraseando la frase, Cristo diría al dirigirse a su Madre: "Mira: *en este hombre*, que te encomiendo, *está el hombre*; por eso, *en él*, te encomiendo *al hombre*, que por identidad de naturaleza, *está en él*".

Y hasta parecería que era más probable la interpretación de esta continencia por el sentido literal. Pues de lo contrario habría que suponer:

a) Un sentido *literal directo*: Cristo encomendando espiritualmente a san Juan a María. Ya que el sentido directo de las palabras dirigidas a María y a san Juan, según se desprende de los textos pontificios, es la maternidad y filiación espirituales.

b) *Siendo* san Juan hijo espiritual de María, había ahora que suponer *superpuesto* en él un *sentido típico*, con el que se proclamase *típicamente*, en sentido universal, la misma razón formal de filiación espiritual real que había ya en Juan, y que había sido *proclamada*, en sentido *literal* por Cristo.

Y parece ser menos natural —menos probable— que una *misma razón formal y espiritual* —la filiación espiritual de san Juan proclamada por Cristo— sea *tipo* de la *misma razón formal*, aunque universal, de la filiación *espiritual* de los hombres relativa a María.

Por eso, en el contenido hondo —*sentido pleno*— de estas palabras, manifestado por el sentir cristiano y enseñado abiertamente por el Magisterio Pontificio, se contiene revelada la Maternidad espiritual de María y su correlativa filiación espiritual de los hombres [121].

---

121. *Valor mariológico del texto evangélico*: «*Mulier, ecce filius tuus...*» (Jn. 19, 24-27), en *La Ciencia Tomista* (1955) pp. 190-223; A. THYES, *Jn.* 19, 25-27 *et la maternité spirituelle de Marie*, en *Marianum* (1956) 80-117; M. DE GOEDT, *Bases bibliques de la maternité spirituelle de N. Dame*, en *Etud. Mar.* (1959) 35-53; C. P. CEROKE, *Mary's maternal Role in John* 19, 25-26, en *Marian Studies* (1960) 123-151.

CAPITULO XII

ULTIMAS PALABRAS, MUERTE Y SEPULTURA DE CRISTO

Estas cuatro últimas "palabras" de Cristo en la cruz tienen una contigüidad cronológica: son pronunciadas casi seguidamente, hasta terminar con su muerte.

1) CUARTA PALABRA.
[Mt. 27, 46; Mc. 15, 34].

Esta cuarta palabra es referida por san Mateo y san Marcos, y en un mismo contexto. La sitúan precisamente en la "hora de nona" (Mc.). Y al comienzo de esta hora, sobre las tres de la tarde, es cuando murió Jesucristo [1]. Esta palabra es, pues, pronunciada poco antes de morir.

Además Mt. y Mc. destacarán que no fue pronunciada como un leve quejido, casi imperceptible, sino que la pronunció "con gran voz". Se conocen casos de personas, casi agonizantes, incluso como término de un largo proceso consuntivo, que sacan, no obstante, una fuerte voz en su estado preagónico. Son reservas fisiológicas o mecánicas de la naturaleza. Pero aquí no es manifestar inarticulada, o casi inarticuladamente un sonido o un quejido orgánico, sino que es manifestar, conscientemente, y poderosamente, todo el dolor de la cruz.

El Calvario está ya en penumbra, y desde su agonía, Jesucristo pronuncia su cuarta palabra. Es trasmitida así:

"¡Elí, Elí, ¿lema sabactani?, esto es: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" (Mt.).

San Marcos en lugar de "Elí, Elí", pone: "Eloí, Eloí".

---

1. Mt. 27, 45-46; Mc. 15, 33-34.

El verbo transcrito en griego por "sabajthaní" corresponde al hebreo *"shabaq"*, y significa: abandonar, dejar. Mt. y Mc. proceden en esta transcripción de los LXX, por lo que la transcripción griega está hecha con las modificaciones fónico-griegas usuales.

Estas palabras que Cristo pronuncia en su cuarta "palabra", están tomadas del salmo 22, 2. Es un salmo ciertamente mesiánico. Como tal aparece citado en varios pasajes neotestamentarios. Es la interpretación que dio de él el Concilio Constantinopolitano II, y el Papa Vigilio condenó la proposición que negase ser mesiánico [2]. Y probablemente lo es en su sentido *literal,* directo o pleno [3].

Por eso, cuando Jesucristo recita el principio de este salmo, no sólo está expresando lo que él quiere decir, sino que también está conectando con él mismo, proyectándolo sobre sí, para hacer ver, una vez más, que la Escritura había vaticinado que él era el Mesías doliente.

Diversas interpretaciones de esta palabra.

Esta palabra en la boca de Cristo dio lugar a diversas interpretaciones, no sólo por parte de autores racionalistas, sino también en el campo católico. La razón de esto fue debido a una mala versión de este versículo, tanto por parte de los LXX, como de la Vulgata. Dice así:

> "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me abandonaste?
> Lejos de mi Salud las palabras de mis pecados".

El sentido sería que Dios —"mi Salud"— abandonó al Salmista, y también a Cristo en la cruz, a causa de sus "pecados". Pero como esto no podía suceder en Cristo, por su impecabilidad, se vinieron a dar soluciones más o menos simbolistas o representaivas, en función de las cuales, Cristo las diría.

Esta objeción no tiene razón de ser por estar basada en una mala traducción del texto hebreo. En éste no se lee "pecado", que correspondería al verbo *"shagah"*, sino "rugido", "clamor", del verbo, *sha'ag*. Esta confusión de dos palabras

---

2. Ceuppens, *De prophetiis mesianicis in A. T.* (1953) pp. 375-376.
3. Ceuppens, o. c., pp. 376-380.

semejantes es lo que dio lugar a la mala versión de los LXX y de la Vulgata [4].

El sentido del texto en el original, que es en el que lo recitó Cristo, es el siguiente: "Lejos de mi Salud [Dios] las palabras de *mi clamor*" (rugido, grito). En esta hora de la Cruz, el Padre no oye las palabras de Cristo —"Si es posible pase de mí este cáliz..."— para librarle de la muerte redentora.

Las diversas opiniones que se dieron sobre la interpretación de esta palabra, se pueden reducir a los siguientes grupos:

a) *Abandono de la divinidad.*

Es una de las primeras interpretaciones en la antigüedad. "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me abandonaste?", no era otra cosa que el clamor de Cristo, el hombre, al ver que la divinidad le había abandonado al ir al tormento de la Pasión y de la cruz. Fue la que por diversos motivos sostuvieron los Arrianos [5] y los Nestorianos [6]. Pero también en la tradición cristiana se encuentran algunos representantes de esta tendencia. Así Eusebio de Cesaréa [7], san Epifanio [8], san Ambrosio [9] y san Hilario [10].

Naturalmente la interpretación de este grupo es insostenible. En Jesucristo la divinidad, aún en el triduo de su muerte, quedó unida tanto al alma como al cuerpo separado [11].

b) *Interpretaciones simbolistas.*

No pudiendo interpretarse ese "abandono" de la divinidad, ni sabiéndose cómo resolver la versión errónea del texto hebreo, y encontrándose con la lección "la voz de *mis pecados*", lo que no podía decirse de Cristo, o mejor, como Cristo no podía decir eso en su nombre, se supuso lo decía: a) en *nombre de los pecadores,* sobre todo, de los judíos (Orígenes,

---

4. E. G. Briggs, *The Book of Psalms,* en *The internat. crit. Commentary* (1906), I, p. 201.
5. S. Atanasio, *Orat. III cont. Arrianos* 26; MG 26, 379.
6. Loops, *Nestoriana* (1905) pp. 259-260.
7. *Demostratio evang.*; MG 22, 281, 287-288.
8. *Adv. Haer.*; MG 42, 305-308.
9. *In Luc.*; ML 15, 1887-1929.
10. ML 9, 1074-1075.
11. St. Thom., *Summa Theol.* III, q. 50, a. 2 y 3.

san Atanasio, san Cirilo Alejandrino, san Alberto M.); b) *en nombre del Cuerpo Místico,* como *cabeza* de él (san Agustín, san León M.) [12].

c) *Grito de desesperación.*

Para un grupo de autores racionalistas, esta palabra de Cristo en la cruz no sería otra cosa que un grito terrible de desesperación. Así Calvino, considera a Cristo como reo ante el tribunal de Dios y experimentando esto, da "un grito de desesperación". Para Renán es un momento de desfallecimiento, y Cristo tiene "una agonía de desesperación mayor mil veces que todos los tormentos". Es lo mismo que afirma P. A. Desjardín. Y Goguel habla de "la palabra desesperada de Jesús". Luego cada uno de estos autores buscará el motivo que le parece causa en Cristo esa desesperación: el dolor físico, la ingratitud de los hombres, etc. [13].

Estas afirmaciones no sólo son blasfemas y heréticas, sino que son además *anticientíficas.* Pues si recita el salmo lo recita por reflejar su situación —su cumplimiento—, y lo recita en el sentido en que allí se dice. Y éste es el quejido de un alma abrumada de dolores, pero gozosa con la esperanza de la misericordia de Dios en él, acogiéndole y dándole la victoria [14].

Y luego de esta palabra, todo seguido Cristo reconoce que "todo está cumplido" [15], y cumplida su misión, dice al Padre, para morir: "En tus manos pongo mi espíritu (mi vida)" [16]. Todo esto, aún sin otros elementos de juicio, hacen ver la falsedad psicológica de esta interpretación.

d) *Interpretación literal.*

No es otra que la que hace ver en esto el dolor que Cristo experimenta. Es una frase elíptica, pero de interpretación evidente. "¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has *abandonado a estos tormentos*?".

---

12. Voste, *De passione et morte J.-Ch.* (1937) pp. 307-318.
13. Voste, o. c., pp. 321-323.
14. *Sal.* 22, 25 ss.
15. Jn. 19, 30.
16. Lc. 23, 46.

Es además el sentido en que se desenvuelve todo el salmo, cuyo versículo inicial recita y cumple Cristo.

Ningún pasaje valora mejor esta situación de Cristo en la cruz, que la "agonía" de él en Gethsemaní. Tan terrible era el cáliz de su dolor, que pide al Padre, que, si es posible, pase de él, pero que no se haga su voluntad, sino que se cumpla el plan del Padre con su dolor redentor.

Esta fue ya la interpretación cristiana desde la antigüedad. Tertuliano fue el primero en proponerla. "Esta es la voz de la carne y del alma, esto es, del hombre... Así fue el Hijo dejado morir por el Padre" [17]. Y fue luego la interpretación tradicional de los Padres [18].

Como Jesucristo pronunció esta cuarta palabra con "una gran voz", al oírla "algunos de los que estaban allí", decían: "este llama a Elías" (Mt., Mc.). Y "otros", por haber oído lo mismo, decían: "Deja, veamos si viene Elías a bajarle" (Mc., Mt.).

Fue confusión en los oyentes entre la invocación de Cristo a su Padre, "Elí, Elí" y el nombre del profeta Elías.

Jesucristo se presentaba como el Mesías. El título de la cruz decía lo mismo. Los Sanhedritas le estuvieron insultando, y diciéndole que si era el Mesías, y el Hijo de Dios, que Dios le bajase, pues había confiado en él.

Estaba en la creencia judía, por una errónea interpretación literalista de un texto de Malaquías [19], que el profeta Elías vendría para presentar al Mesías a Israel, y además para ungirle como tal [20].

Esta semejanza de nombres les evocó a algunos esta creencia judía, y, seguramente por burla, les hizo chancearse con él: "Deja, veamos si viene Elías a salvarle" (Mt.).

---

17. *Adv. Praxeam.* 30; ML 2, 1878, 219.

18. L. MATTHIEU, *L'abandon du Christ sur la Croix*, en *Rev. Sc. Relig.* (1943) 209; JOUASSARD, *L'abandon du Christ par son Père durant la passion, d'après la tradition patristique et les docteurs du XIII siècle* (1923); PELAIA, *L'abbandono di Gesu in croce*, en *La Redenzione* (Conferenze Bibliche) (1934) pp. 89-118; VOSTE, *De passione...* pp. 319-321; W. J. KENNEALLY, *Eli, Eli, lamma sabachthani?*, en *Cath. Bibl. Quart.* (1946) pp. 124-134; cf. M. DE T., *Palabras en el Calvario* (1961) pp. 54-57; J. GNILKA, *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*, en *Biblisch. Zeitschrift* (1959) 294-297.

19. Mal. 3, 1. 23. 24.

20. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* IV, p. 779 ss.

Entre estas burlas de Cristo hubo también la de algún soldado. Mateo y Marcos, sin matizar más, dicen que "uno" de los presentes, al oir esto, tomó una esponja y, empapándola en vinagre, la va a llevar a los labios de Cristo. Esto hace ver que esta cuarta palabra y la quinta están íntimamente unidas en su momento histórico.

Pero no deja de extrañar que los oyentes confundan la expresión de "Dios mío", *Elí* (Mt.) o *Eloí* (Mc.) con el nombre Elías, cuya transcripción hebraica es *Eliyahu,* y en arameo, *Elahi.*

Podría pensarse, sin más, que no era más que una burla de los presentes hecha a base de una cierta afinidad de sonidos [21].

Pero ni la forma *Elí* (Mt.) ni la forma *Eloí* (Mc.) son transcripciones griegas precisas de la forma original. Guillaume "apoyándose en los manuscritos del Mar Muerto, solventó brillantemente la seria dificultad lexicográfica que ofrecía explicar cómo, al rezar Jesús en la cruz el salmo 22 y pronunciar *Elí* [Dios mío], pudieran los circunstantes haber entendido *Elías.* En realidad éste [la terminación vocálica en -a] era una terminación vocálica en pleno uso todavía *entonces,* y se señalan restos de este fenómeno en el Antiguo Testamento" [22].

2) Quinta palabra: "Tengo sed". [Jn. 19, 28].

La quinta palabra es relatada solamente por san Juan (19, 20). La pronuncia *después* que Cristo proclamó a María, Madre espiritual de los hombres —tercera palabra— como dice expresamente san Juan.

Pero también es posterior a su cuarta palabra —"abandono"—, ya que por una confusión entre el nombre del profeta Elías, y la invocación de Cristo a su Padre, "Elí, Elí', le

---

21. Sobre estas formas, cf. Vosté, o. c., p. 303; M. Rehm, *Eli, Eli, lamma sabachthani,* en *Bibl. Zeitsch.* (1958) 275-278.

22. Guillaume, *Mt. 27, 46 in the ligt of the Dead Sea Scrolls of Isaiah,* en *Palestine Exploration Quarterly* (1955) pp. 78-80; H. Bierkelan., *Finales en -a dans les pronoms et les formes verbales du grand manuscrit d'Isaie de Qumran,* en *Interpretaciones ad V. T. pertinentes S. Mowinckel septuagenario missae* (1955) pp. 24-25.

acercan una esponja empapada en agua refrescante (Mt., Mc.).

Esta palabra es como un complemento del horrible "abandono" de Cristo en la cruz. Es pronunciada, pues, unos minutos antes de su muerte. Ya que, al darle los soldados de beber, lo rechaza con el "todo está cumplido" [23], expirando a continuación.

a) *Sed física.*

¿Qué sed es ésta que abrasa a Cristo en la cruz, y que, a pesar de tantos tormentos como estaba sufriendo sólo destaca éste?

En primer lugar es sed física. Era uno de los tormentos más atroces que tenían que padecer los condenados al tormento de la cruz, hasta dejárselos en ocasiones morir de sed [24]. El mismo Salmista, describiendo el tormento de los crucificados, destaca como parte terrible de él, la sed que habían de padecer [25].

Fisiológicamente es un hecho aún discutido cuál sea el mecanismo verdadero de la sed. Hay varias hipótesis [26].

Como hecho de experiencia está el que el agua forma parte de la célula en una proporción aproximada de un 70%. Y cuando la pérdida de la sangre en el organismo se tiene en gran cantidad, el organismo viene a suplir urgentemente esta pérdida sanguínea. Por ósmosis, pasa el agua de las células al torrente circulatorio para que se hidrate y recomponga así el plasma sanguíneo. Pero esto produce, a su vez, la deshidratación de tejidos celulares en proporción al agua que hayan perdido esas células. Es, pues, la entraña misma del organismo deshidratado, su misma estructura, la que está "sedienta".

Sobre este dato fisiológico, basta saber lo que tuvo que ser esta deshidratación celular en Cristo, después de la pérdida de sangre que tuvo, desde hacía unas horas.

Pérdida de sangre: en la "agonía" de Gethsemaní, con todo lo que esto significaba; en la flagelación descarnadora;

---

23. Jn. 19, 30.
24. HORAC., *Epod.* V, 99; PLIN., *Nat. Hist.* XXXVI, 107.
25. Sal. 22, 16.
26. B. A. HAUSSAY, *Fisiología humana* (1950) pp. 18; 588-589; 656-567.

en la coronación de espinas; en el "Ecce homo", al arracársele después cruelmente sus vestiduras, y renovársele con ello todos los tormentos anteriores; la pérdida de sangre en la Vía Dolorosa, en la que era frecuente el ir azotando a los reos por el camino; la sangre de su crucifixión.

A esta deshidratación hay que añadir otros elementos que venían a aumentarla.

El sudor frío que tuvo que experimentar tantas veces en sus tormentos y que fue preludio de sus caídas en la Vía Dolorosa.

A esto ha de unirse la fiebre traumática y la proveniente de la misma deshidratación, junto con la fiebre de los crucificados que había de llegar, ordinariamente, a los más altos cuadros térmicos.

Todo esto producía en Cristo una sed física abrasadora.

En Cristo iba a ser también característica, como en los otros condenados a la cruz, esta sed, que, como exponente de dolores, entre todos los que le atormentaban, el Salmista lo había profetizado específicamente desde hacía siglos. Y san Juan, al relatar esta palabra, pone la siguiente introducción:

> "Después de ésto, sabiendo Jesús que todo estaba ya cumplido, para que se cumpliera la Escritura, dijo: Tengo sed".

Este salmo 22 es ciertamente mesiánico como se ve por el uso que de él hace san Juan y la tradición. La Iglesia condenó en el Concilio Constantinopolitano II, el sistema "acomodaticio" de Teodoro de Mopsuestia, que negaba que fuese verdaderamente mesiánico. Y el Papa Vigilio condenó como herético negar ésto [27].

Lo que se discute es en qué sentido es mesiánico este salmo. Podría serlo en sentido "típico" o "literal". Ordinariamente los autores católicos lo consideran mesiánico en sentido "literal" [28]. No en vano decía ya Tertuliano que en él "se contenía toda la Pasión de Cristo" [29].

---

27. Mansi IX, 211-213.
28. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A. T.* (1935) pp. 376-380.
29. *Adv. Marc.* III, 19; ML 2, 376.

La profecía de esta sed está expuesta así en el salmo:

> "Seca está como teja mi palabra;
> mi lengua está pegada a las fauces,
> y súmeseme en el polvo de la muerte"
> (Sal. 22, 16).

También en otro salmo se cumple esta sed de Jesucristo. En él se lee del Salmista abrumado de dolores:

> "Diéronme a comer hiel,
> *y en mi sed me dieron a beber vinagre*".
> (Sal. 69, 22).

b) *Sentido espiritual de esta "sed".*

En esta palabra de Jesucristo además de acusar el tormento físico de la sed, acusa también, con toda probabilidad, una "sed" más profunda: espiritual.

Santo Tomás comenta así: "Al decir *Sitio*, muestra que su muerte es verdadera y no fantástica. Y también muestra *su ardiente deseo de la salud del género humano*" [30].

En realidad, esta sed física de Cristo está incluída, como parte de un todo, en la "sed" de Redención. Si sube a la cruz sube por esta sed de almas. Por eso, sería lógico que en esta palabra de Cristo, en que se acusa su "sed" física, y con la que se cumple la profecía, estuviese también incluída su "sed" espiritual.

A ésto mismo parece llevar el comentario con que san Juan justifica el por qué de esta palabra: "Para que se cumpliese la Escritura". Faltaba esto, porque sabía que todo lo demás estaba cumplido. Pero el cumplimiento de la profecía era el cumplimiento de su Pasión redentora. Jesucristo pronuncia estas palabras con el intento de "cumplir" el plan redentor del Padre; tiene "sed" de cumplir ese plan; tiene, pues, "sed" de redimir, que es de salvar almas.

"Esta palabra era, pues, algo más que una simple queja, nacida de una fiebre ardiente. Al pronunciarla, el Salvador quería cumplir los antiguos oráculos que habían especificado

---

30. *In Evang. Joan. comm.*, cap. XIX, let. V, 1.

la sed como parte integrante de los padecimientos del Mesías: "Mi lengua se pegó a mi paladar" (Sal. 22, 16); y "en mi sed me dieron a beber vinagre" (Sal. 69, 22) [31].

Y parecería que era también intento de san Juan destacar esta "sed" espiritual, en su evangelio de estructra tan calculada, y con *relación* de escenas.

Precisamente san Juan narró la escena de la Samaritana, en la que Cristo, teniendo sed física, le pidió de beber, pero, junto con cuya sed, tenía la "sed" incomparable de salvar aquella alma. Por eso, al pedirle de beber, le dice que ella le pida a él su "agua" —de la gracia— para que ella no tenga "sed". Y luego, no se preocupa de la comida material, pues para él su verdadera "comida" y "sed" es "hacer la voluntad del que le envió para acabar su obra" [32].

A este propósito escribe Durand: "La sed de Jesús en la cruz, agotado por una noche y un día de emociones y sufrimientos sin igual, se comprende muy naturalmente; pero es lícito pensar que, al referir la palabra de Cristo moribundo: *Yo tengo sed*, el Evangelista le *vincula una plenitud de sentido*, que llama la otra sed, aquélla que él había experimentado sobre el borde del pozo de Samaria, cuando el Salvador del mundo decía: Dame de beber; Jn. 4, 7" [33].

La piedad cristiana venera en esta palabra, no sólo el ardiente sufrimiento de la sed física del Señor, sino también la más ardorosa "sed" de la salvación de las almas: de la obra de Redención [34].

"Puesto que el Salvador padece esto por amor, para la redención del género humano, también es lícito suponer que el Evangelista, conforme a la intención de la Divina Víctima, entiende esto más que de la sed física, del inmenso deseo de Jesús: del ardiente celo y sed de la salud de las almas" [35].

Sed física y sed espiritual todo quedaba unido homogéneamente en esta palabra de Jesucristo, al no ser la sed física, más que parte y efecto de la "sed" espiritual de las almas,

---

31. FILLION, *Vie de N. S. J.-Ch.*, ver. esp. (1942) IV, p. 272.
32. Jn. 4. 7. 10-14. 31-34.
33. DURAND, *St. Jean*, colec. *Verb. Salutis*, p. 494.
34. M. DE T.. *Palabras en el Calvario* (1961) p. 67.
35. VOSTE, *De passione et morte J.-Ch.* (1937) p. 274.

por cuya "sed" redentora subió al Calvario y estaba sediento en la cruz.

3) Sexta palabra: "Todo esta cumplido". [Jn. 19, 30].

Esta palabra sólo es trasmitida por san Juan. Jesucristo la pronuncia después de haber pronunciado y acusado su sed. Confrontada con los Sinópticos, se ve que fue pronunciada con motivo de la cuarta palabra. Se pronunció, pues, en el instante antes de morir.

Cuando Cristo pronunció la cuarta palabra: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", algunos de los presentes se chanceaban diciendo: "Dejad, veamos si viene Elías a salvarlo". Era la creencia ambiental, que pensaba que Elías sería el precursor del Mesías, que lo ungiría y lo presentaría a Israel. La actitud de éstos ante Cristo es brutal. El se había proclamado el Mesías, y estaba en la cruz, por lo que era "maldición". Por eso, esta actitud y estas palabras son de sarcasmo.

En Mt.-Mc., después de relatarse esta palabra de Cristo, se dice que "uno de ellos", que por el contexto es un soldado, ya que usa "jabalina", y está junto al reo, cosa que sólo podían hacer los soldados de la custodia, "tomó una esponja, la empapó en vinagre, y, poniéndola en una caña *[kalámo]*, le dio a beber" (Mt.-Mc.). Tal como está narrado en Mt.-Mc. parecería que lo que pretendía este soldado era reanimarle para ver si llegaba Elías.

Pero esta escena supone la quinta palabra, en la que Cristo acusó la sed. Es cuando sucedió, como dice san Juan, que le dieron a beber este refresco, en una esponja empapada en él mismo. El procedimiento de Mt.-Mc. es sintético, y, omitiendo esta escena, da la impresión que antes se indicó.

Le ofrecen de refresco "vinagre" *[óxox]*. Pero no se trata de un puro vinagre cáustico. Ya en el Antiguo Testamento se conoce el vinagre como bebida refrescante [36]. Y en el Midrash sobre Ruth, se lee: "Los segadores acostumbraban a mojar su pan en vinagre" [37].

---

36. Num. 6 3; Ruth 2, 14.
37. Strack-Billerbeck, *Kommentar*... II, p. 264.

Esta bebida que aquí le ofrecen los soldados es la tan conocida en el mundo greco-romano y llamada "póska". Era un refresco compuesto de agua, vinagre, y a veces también de algún otro ingrediente [38]. Los soldados de la custodia se proveían de ella para calmar su sed en las largas horas de la custodia.

Según san Mateo y san Marcos, el soldado que va a ofrecer este refresco a Cristo, "tomó una *caña*", y le fijó en la extremidad una "esponja", de las que, seguramente, llevaban para lavarse y quitarse la sangre que los salpicase en la crucifixión.

Pero el relato que hace san Juan tiene una dificultad ya clásica.

> "Había allí un vaso lleno de vinagre. Fijaron una esponja llena de vinagre a un *hisopo [hyssópo]*, y se la acercaron a la boca".

El problema no sólo está en su divergencia con los Sinópticos, entre "caña" o "hisopo", aunque se solucionaría por ser una citación *quoad sensum*, sino que es por razón de lo que aquí se dice. ¿Cómo es posible tomar un *hisopo*, que es planta pequeña y débil, y *fijar* en él una *esponja*, y luego que sirva todo ello para alcanzar los labios de Cristo?

Para resolver esto propusieron algunos autores que este tipo de "hisopo" se identificaría con la planta "Origanum Maru", cuyo tallo puede alcanzar un metro. Pero parece ser una solución forzada, y lo es muy problemática. Si la dimensión resuelve el problema, es siempre endeble para fijarle una esponja además de hallarse empapada. Aparte que varios autores niegan el que se diese entonces esta especie en Palestina.

La solución general aceptada fue propuesta ya en el s. XVI por J. Camerario. Propuso que esta lectura del "hisopo" era un error, por efecto de una ditografía.

La lectura primitiva de san Juan por "hisopo" *[hyssópo]* no sería ésta, sino otra *[hyssos]*, "javalina". El cambio de esta palabra se explicaría porque un antiguo copista habría modificado la lección primitiva: y "poniendo" [la esponja] alrede-

---

38. PLAUTO, *Miles...* II, 2, 23; SUETONIO, *Vit* 12; RICH, *Dict. des antiq. grec. et rom.*, vers. franc. (1861) p. 503.

dor de una *javalina" [hyssoperithéntes],* por desconocer el sentido de ella *[hyssós* = javalina], puso esta otra: y "poniendo la esponja alrededor de un hisopo" *[hyssopoperithéntes].* Esta interpretación fue además confirmada por un manuscrito cursivo, el 476, del siglo XI [39].

La "javalina" *[hyssós]* corresponde a la pequeña lanza romana llamada "pilum". Su medida osciló sobre el metro, o algo más. El asta era de *madera*; la parte hiriente de hierro [40].

Esta "asta" de *madera* es lo que hace a Mt.-Mc. citarla, en general, como una "caña". Horacio a la "saeta" la llama "caña". Así se ve cómo el acuerdo entre san Juan y los Sinópticos es total.

Cuando el soldado acercó a los labios de Cristo su javalina con la esponja empapada en la "póska", Cristo pronunció su sexta palabra: "¡Se consumó!" *[tetélestai].* Apuró hasta lo último su cáliz.

Valoración de esta palabra.

¿A qué alude Jesucristo con esta palabra: "Se consumó"?

Según el contexto inmediato de san Juan, se refiere a la Escritura. Precisamente lo dice Cristo "para que se cumpliera la Escritura".

Pero seguramente que este "cumplimiento" no se refiere exclusivamente a la Escritura. Así san Juan mismo está recogiendo la misión de Cristo como "cumplimiento" de la obra del Padre: "Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo *[teleiósas]* la obra que me encomendaste realizar" [41].

Este *todo* "se consumó" es todo el plan del Padre en relación a la obra redentiva, y que Cristo puntualmente cumplió. Todo el anuncio profético estaba en la Escritura; y toda su minuciosidad explícita era del conocimiento de Cristo. Y puntualmente Cristo lo había cumplido todo.

Santo Tomás comenta así el "consumatum est": "Puede referirse a la consumación de la muerte..., también a la consu-

---

39. FIELD, *Notes on the Trauslation of the N. T.*, p. 106.

40. DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiq. grec. et rom.*, t. IV, 1, pp. 481-484; Rich, o. c.. p. 486, art. «Pilum».

41. Jn. 17, 4; 3, 34, etc.

mación de la santificación, que es por la Pasión y la cruz... o a la consumación de las Escrituras" [42].

Se destacan en esta palabra de Cristo el pleno *conocimiento* de su misión, y del pleno sentido de la Escritura, referida a él mismo, y su absoluta *obediencia* al Padre y al plan de su obra redentora.

4) Septima palabra: "Padre, en tus manos depongo mi espiritu".
[Luc. 23, 46].

Los tres Sinópticos destacan la muerte de Cristo, diciendo que "clamando de nuevo, con gran voz" (Mt.) murió. Pero san Lucas dice expresamente el contenido de esa gran voz de Cristo al morir; dijo: "Padre, en tus manos depongo mi espíritu".

Y, añade el Evangelista, que diciendo esto, "expiró".

Esta palabra sigue como proceso lógico, y cronológico, a las anteriores: al "abandono", siguió acusar la "sed", y cuando el soldado acercó a sus labios la esponja refrescante, Cristo proclamó el "consumatum est". Y no le quedaba más que el morir. Por eso, esta última palabra es la palabra previa a su muerte.

¿Cuál es el sentido de ella? Se ha pretendido probar por ella, no sólo la plena libertad con que moría, sino también su divinidad [43].

Sin embargo, son reconocidos casos de gentes agonizantes, que llegados incluso a este estado por un proceso de consunción, prorrumpen en esos momentos en fuertes gritos. Este hecho sólo no sería sin más, prueba en ningún sentido.

Sin embargo, según las investigaciones practicadas por Herman Mödder, del Hospital de San Francisco de Köln-Ahrenfeld, resulta que a las personas sobre las que él ha investigado no les era posible dar una gran voz en el momento anterior al colapso ortostático —a la que él atribuye la muerte de Cristo, por efecto de la posición en la cruz—, y por ello no

---

42. S. Thom. *In evang. comm.*, esp. XIV, lest. V, 2.

43. Iannotta, *Quum Jesus Christus «emissa voce magna expiravit» sese vere Deum ostendit*, en *Divus Thomas Plac.* (1933) pp 265-273.

le parece se pueda explicar de una manera natural el último grito de Cristo [44].

Se pensaría que los Evangelistas registran este hecho como algo insólito. "Aun cuando la pronta muerte de Jesús y el grito que dio antes de morir no sean milagrosos en un sentido estricto, hubo seguramente en aquella muerte algo extraordinario, ya que, según se deduce de las antiguas noticias, a la muerte de los crucificados precedía por lo general un largo estado de completa extenuación y pérdida del conocimiento" [45].

Con esta gran voz, que era con su última "palabra", Cristo pone su "espíritu", que es el conocido semitismo, por vida, en manos de su Padre. Las "manos" son también la figura retórica semita con las que se expone aquí la voluntad y disposición del Padre.

Si el Padre tuvo siempre en él sus "complacencias", ahora, al verle morir por demostrarle su amor, la invocación que le hace de Padre era la invocación de suprema ternura, que esperaba la respuesta del supremo amor.

Jesucristo había "cumplido" bien toda su obra; ahora se abandonaba, al morir, a la obediencia del Padre.

Jesucristo mismo había dicho: "Doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el mandato que he recibido del Padre" [46].

Jesucristo plenamente consciente de todo lo que sucede "depone" su vida en manos de su Padre. "Y como en Jesucristo nada sucede al margen de su voluntad y de su imperio, si el proceso natural de su muerte va a llegar, no llegaría si él no lo autorizase. Quiso sincronizar el proceso natural de su muerte con su voluntad de morir. Nadie, ni el mismo proceso natural de la muerte "le quita la vida". Es él "quien la da de sí mismo" [47].

Ya el Salmista, en un salmo mesiánico [48] había puesto su esperanza en Dios con estas palabras, pero precisamente para que Dios le librase de las asechanzas de muerte de sus ene-

---

44. H. MÖDDER, *Die Todesursache bei der Kreuzigung*, en *Stimmen der Zeit* (1949) pp. 50-59.
45. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, vers. esp. (1959) p. 325.
46. Jn. 10, 17-18.
47. M. de T., *Palabras en el Calvario* (1961) p. 82.
48. Sal. 31, 6.

migos. Jesucristo al utilizar estas palabras del salmo mesiánico, conecta con lo que la profecía había dicho de él. Pero enriqueciendo su sentido. Cristo con estas palabras también, porque lo sabe y confía, evoca que el Padre le libre de la muerte..., pero después de ella por la Resurrección.

La muerte de Cristo.

Inmediatamente después de dicha esta palabra, Jesucristo murió. Expresamento lo dice san Lucas.

La descripción de los evangelistas.

Los cuatro evangelistas coinciden en describir la muerte de Cristo de una manera especial. Ninguno de ellos usa la palabra "morir".

"Jesús dando otra vez una gran voz, *entregó [aphéken]* el espíritu" (Mt. 27, 50).

"Jesús, dando una gran voz, *expiró [exépneusen]*" (Mc. 15, 37).

"Y diciendo esto, *expiró [exépneusen]*" (Luc. 23, 46).

"E inclinando la cabeza depuso *[paradédoken]* el espíritu" (Jn. 19, 30).

Los Padres frecuentemente han comentado estas expresiones evangélicas como indicación literaria de la libertad de Cristo en su muerte.

San Jerónimo dice: "Es indicio de poder divino el *emitir* el espíritu" [49]. Y san Ambrosio escribe: "Y se dice que *entregó* [el espíritu], que no lo emitió a la fuerza. Por último Mateo dice: "Entregó el espíritu", porque lo que se entrega es voluntario; pero lo que se pierde es necesario" [50].

El mismo pasaje de san Juan en el que dice que "inclinando la cabeza, entregó el espíritu", parecería que con ello se quería acusar la libertad de su muerte, pues lo natural es primero morir, y después, por inercia, que venga la caída o inclinación de la cabeza. En este sentido lo interpreta san Agustín [51].

---

49. ML 27, 221.
50. ML 15, 1928-1929.
51. ML 35, 1952.

"No sería, pues, improbable que los evangelistas, a la hora de la composición de los evangelios, bien penetrados de lo que era Jesucristo, y de la plena libertad de su muerte, hayan querido acusar esta libertad con los términos filológicos usados, cuando, en otros casos, para decir esto, usan la palabra "morir" [52].

Lo que sí parece que extrañó a los evangelistas, pues lo recogen los tres Sinópticos, es que "de nuevo" (Mt.) para morir dio "un gran grito", pero no fue inarticulado, sino que dijo con él la "séptima palabra", poniendo su vida en manos de su Padre [53]. Antiguos exégetas quieren probar por este grito de Cristo en su muerte, no sólo su dominio en todo instante, sino su misma divinidad [54]. Pero aunque en Cristo todos sus actos estaban controlados, de sobra es conocido, como ya se indicó, cómo incluso en gentes, después de un proceso de consunción, llegan en su período preagónico a prorrumpir en grandes gritos. No es pues, ello solo una prueba de la divinidad de Cristo, aunque es evidente que Cristo acusa en su muerte su más absoluta libertad [55] y su grandeza divina.

¿Cuál fue la causa orgánica inmediata de la muerte de Cristo?

Los autores antiguos hacen saber que, en ocasiones, los crucificados vivían así, entre terribles dolores "toda la noche y aun, pasada ésta, todo el día" [56]. E incluso podían vivir tres o más días [57].

La muerte, aparte de complicaciones subjetivas, solía venirles, según los textos antiguos, por lo siguiente:

1) Por "*desangrarse*" [58], sobre todo, por efecto de la previa flagelación.

2) Por *hambre y sed* [59] Eusebio de Cesaréa dice de los

---

52. Mt. 22, 2-26; par; M. DE T., *Palabras en el Calvario* (1961) p. 85.
53. Lc. 23. 46.
54. A. M. IANNOTTA, *Quum Jesus Christus «emissa voce magna expiravit» sese vere Deum esse ostendit*, en *Divus Thom. Plac.* (1933) pp. 265-273.
55. Jn. 10, 17-18.
56. ORIG., *In Mathh.*, ser. 40; MG 13, 1793b.
57. SEN., *Epist.* CI; Isid. V. 27.
58. «Per stillicidia emittebat animum». SENECA, *Epist.* CI.
59. HORAT., *Epod.* V, 99; PLIN., *Nat. Hist.* XXXVI, 107.

mártires de Egipto que se les clavó con la cabeza hacia abajo "y se les custodió vivos hasta que *perecieron de hambre* sobre el mismo palo" [60].

Estudios médicos recientes sobre la causa orgánica inmediata de la muerte de Jesucristo, la ponen en un "grave y progresivo trastorno de la respiración y de la circulación sanguínea. Aparte de que dan una descripción fisiológica de todo este proceso de asfixia, se cita, para confirmarlo, un caso que se transcribe:

"En el campo de concentración de Dachau se practicó la crucifixión. Está descrita por testigos oculares referidos por A. Lagrand. El profesor Barbet trae este último (caso).

El condenado era suspendido por las manos, sea una al lado de la otra, sea distanciadas entre sí. Los pies permanecían a una cierta distancia del suelo. Después de poco tiempo la dificultad de la respiración se hacía insoportable. El paciente lo quería remediar ejercitando sobre los brazos movimientos que le permitieran respirar; se mantenía con aire hasta treinta o sesenta segundos.

Pero les colgaron a los pies pesos para agravar el cuerpo e impedir los movimientos. La asfixia se desencadenaba entonces rápidamente en tres o cuatro minutos. Al último momento se les quitaban los pesos para dejarlos vivir, permitiéndoles los movimientos.

Después de una hora de suspensión, estos movimientos se hacían cada vez más frecuentes, pero al mismo tiempo cada vez más débiles. La asfixia se hacía progresiva y definitiva. El testigo describe que la caja torácica se dilataba al máximo y la cavidad epigástrica quedó muy hundida; las piernas rígidas pendían sin agitarse; la piel se ponía cianótica; un abundante sudor aparecía sobre todo el cuerpo, corriendo a tierra, y manchando el cemento. Este era sobre todo extraordinariamente abundante en los pocos minutos precedentes a la muerte; los cabellos y la barba estaban empapados en él; y esto con temperaturas próximas a cero grados. Después de la muerte, el cuerpo tenía una rigidez extrema. La cabeza caía hacia delante.

La muerte sobrevenía, por término medio, en el espacio

60. *Hist. Eccl.* VIII, 8; MG 20, 700.

de tres horas; o un poco más tarde cuando las manos estaban distanciadas.

Incluso observaciones experimentadas, hechas dentro de los límites de lo lícito, realizadas por los profesores Babar y Rons, de la Universidad de Bratislavia, y por Ledenji, de la Universidad de Presburg, mostrarían que la muerte de cruz se produciría por asfixia" (p. 444).

Además, "si el crucificado no cargaba todo su peso sobre los brazos, porque estaba a horcajadas sobre el *sedile [equitabat in cruce]*..., o si el individuo era robusto podía resistir bastante tiempo, incluso dos o tres días" (p. 445) [61].

Esta semejanza de tormentos con la crucifixión de Jesucristo, junto con la coincidencia de unas tres horas de agonía en los campos de concentración de Dachau, prestan una fuerte orientación hacia el diagnóstico *humano* en el determinante inmediato de la muerte de Jesucristo. No debiendo olvidarse que si, en las cruces romanas solía haber el "sedile" o "cornu" en el que ponía a horcajadas el reo, no siempre se utilizaba. Y en el caso de Jesucristo no se dice explícitamente que lo hubiese. Ni sería a ello verdadera objección lo que se lee en Mc., que cuando José de Arimatea fue a pedirle a Pilatos el cuerpo de Cristo para darle sepultura, Pilatos "se maravilló" de que ya hubiese muerto [62]. Pues podía ser esto debido a que el uso ordinario de las cruces era el que tuviesen "sedile", lo que permitía a los reos vivir en aquel tormento incluso días; pero pudo ser muy bien que se hubiese crucificado a Cristo en una cruz sin "sedile", lo que daría una gran semejanza con los casos citados. Por eso, no es fácil argumentar por la rapidez de la muerte de Cristo, sin más datos, como una prueba de que él murió —lo que es teológicamente cierto— cuando él quiso. Pero aquí se busca el determinante orgánico inmediato.

---

61. V. Marcozzi, *Observazioni medico-psicologiche sui fatti concerneni la Risurrezione di N. S.*, en *Gregorianum* (1958) pp. 440-462; cf. E. Sons., *Die Todesursache bei der Kreuzigung*, en *Stimmen der Zeit* (1950) pp. 60-64.

62. Mc. 13, 44.

1) Diversos hechos ocurridos a la muerte de Jesucristo.
[Mc. 15, 38-39; Luc. 19, 45. 47. 48].

Los tres Sinópticos trasmiten diversos hechos y fenómenos, presentados como extraordinarios, que sucedieron a la muerte de Cristo .Es el cielo, la naturaleza y los hombres mismos los que aparecen proclamando su grandeza. Pero sólo Mt. es el que presenta un cuadro más completo de estos hechos.

Cuatro son los hechos o fenómenos maravillosos que Mt. registra con motivo de la muerte de Jesucristo.

.a) *El velo del Templo se rasga.*

Los tres Sinópticos recogen este hecho. Luc. lo cita inmediatamente *antes* de narrar la muerte de Cristo (23, 45b), pero Mt.-Mc. lo narran inmediatamente *después* de contar su muerte. El suceso debe referirse al morir Jesucristo, por lo que la situación literaria, tanto de Luc. como de Mt.-Mc., tiene menor importancia. Mt. lo pone dentro del cuadro *sistematizado* de hechos prodigiosos sucedidos a la muerte del Señor.

En el Templo de Jerusalén había dos grandes y riquísimos velos, que son descritos por Josefo y por el Talmud.

Uno, el exterior, separaba el Santo del Atrio de los sacerdotes, y se lo llamaba *masak*. Josefo lo describe diciendo que era "un gran velo en artístico tejido de Babilonia" [63].

El segundo separaba el Santo del Santo de los Santos; era, dice Josefo, "un velo de la misma materia" [64]. San Pablo también habla de este "segundo velo" [65]. Se llamaba *paroketh*.

En la carta de Aristeas, que representa un testigo ocular del segundo Templo, describe así el velo del Santa: "La manera cómo el velo estaba instalado recordaba una puertecilla. En particular, la tela estaba animada por un movimiento contínuo, por el aire que pasaba debajo, porque la ondulación que partía del suelo se propagaba a la parte flexible de la tela hasta la parte tendida arriba" [66].

---

63. Josefo, *De bello jud.* V. 5, 4; cf. Talm., *Sheqalim* 13; Bonsirven, *Textes rabbiniques...* (1955) p. 242, n. 969.
64. Josefo, *Bell. jud.* V, 5, 5.
65. Heb. 9, 3.
66. A. Pelletier en *Syria* (1955) p. 287 ss.

Según los Evangelios, en la muerte de Cristo, el "velo *[katapétasma]* del Templo se rasgó de arriba abajo, en dos partes". Fenómeno que no puede estar en relación con los terremotos que a continuación describen, ya que esto supondría un desgarramiento del "velo" por haberse caído el cuadro de piedra del Templo en el que estaban enmarcados. Pero no se dice cual. Y el término griego que usan es el mismo que usa Josefo, pero con el que nombra los dos velos: el interior *[paroketh]* y el exterior *[masak]*. ¿A cual de ellos se refiere? Sólo, conjeturalmente, se pensaría en el interior. Ya que, en la perspectiva de los Evangelios, este hecho, no sólo lo presentan como extraordinario, sino con una *significación* teológica, en función de la muerte de Cristo. Es lo que también proponen Strack-Billerbeck [67].

En cambio, A. Pelletier, con ocasión de un estudio sobre el Templo de Olimpia, escribe: "Si se tratase de un término técnico, la exégesis no dudaría entre el velo del Santo de los Santos y el de la puerta de la entrada al *naós*. Pues bien, los exégetas no toman posiciones aquí más que según el género de simbolismo que, por otro lado, adoptan en la interpretación de la epístola a los Hebreos y en la primera a los Corintios. Para san Juan Crisóstomo el desgarramiento del velo abre el acceso del Santo de los Santos. San Jerónimo, al contrario, piensa que se trata del velo exterior... Una tal expresión permite entender que, en el lenguaje de las primeras generaciones cristianas, "el velo", a veces, no era un término técnico reservado al velo del Santo de los Santos. Es lo menos que se podría decir. De hecho desde la desaparación del Arca en el momento del destierro, la cortina del Santo de los Santos no tenía ya la misma importancia. Si Filón distingue aun de ordinario los dos velos del Templo, toda la atención se dirige al velo del Santo. Es el único que el "profano" Aristeas ha podido ver (y describe en su epístola), es el que Sirac [68], y el único que Josefo trata de poner en valor para una descripción sumaria. Colocada en este contexto, la frase de los Sinópticos que señalamos de los fenómenos extraños que acompañaron a la muer-

---

67. *Kommentar*... I, p. 1045.
68. Eccli. 50, 5.

te de Jesús hace pensar, ante todo, en el velo exterior, el del Santo" [69].

Es el mismo sentido en que se expresa Dalmann: el velo interior sólo habría podido ser visto por los sacerdotes; y hasta cree él que el velo del "Santo de los Santos" habría sido designado, en los Evangelios, de otra manera [70].

El sentido del velo, y de los velos del Templo, era ocultar, "velar", a las miradas profanas las cosas santas. Si la ornamentación de simbolismo cósmico que le atribuye Josefo, sin que de ello esté muy seguro, pues él mismo dice que esa ornamentación sólo "parece sugerirse", hubiese tenido algún valor ambiental debió de ser muy reducido, y no parece haya influido lo más mínimo en el pensamiento de los Evangelistas. Para éstos el "velo" del Templo tiene su valor tradicional, y el fenómeno que representa su desgarramiento ha de estar en función de sentido originario. Y el sentido del velo "desde sus orígenes es siempre considerado como un *velo* que oculta al profano el lugar de la Morada de Yahweh y los ritos que allí se realizan" [71]. De aquí, que el desgarrarse el velo de arriba abajo, en dos partes, es indicar suficientemente que se abrió, que el "velo" ya no *velaba* unos lugares y unos ritos que ya no revestían el valor de sagrados. Y, en consecuencia, que no era ya sagrada una forma anquilosadamente religiosa a la que servía aquel ritual y aquel culto. Era un culto abrogado por la muerte de Cristo. Abiertamente viene a enseñar esto san Pablo [72].

"La sangre de Cristo, dice san Pablo, es la que ahora da firme confianza de entrar en el Santuario que él nos abrió, como camino nuevo y vivo através del *velo*, esto es, de su carne" [73]. Hoy el "velo" que hace a todo culto ser sagrado es el que está guardado por el "velo" de Cristo.

El valor histórico de este hecho ha sido puesto en duda por algunos autores. Para ellos no sería este relato sino una

---

69. A. Pelletier, en *Syria* (1955) pp. 289-307.

70. Dalman, *The Words Jesu* (1902) p. 56.

71. A. Pelletier, *La Tradition synoptique du «Voile dechériré» à la lumière des réalités archéologiques*, en *Rech. de Scien. Relig.* (1958) p. 176.

72. Heb. 6, 19; 9. 8-14; 10, 19. 20; Spicq, *L'Epitre ant Hébreux* II (1953) pp. 254 y 316.

73. Heb. 10, 19. 20.

ficción legendaria, o una deformación de hechos; o, más sencillamente, "una adicción legendaria de origen doctrinal" [74].

Sin embargo, "desde los primeros siglos consta que el desgarramiento del velo es considerado como un hecho real" [75].

Josefo en su obra *De bello judaico* cuenta numerosos casos extraños sucedidos en el Templo, y que los pone como presagios de la destrucción del mismo. Después de contarlos, él mismo dice que, entonces, cada cual le dio la interpretación que quiso, y algunos los consideraron fantasías, pero que la destrucción de la ciudad y del Templo los vinieron a confirmar. Y, entre estos, cuenta uno, que lo refiere también el Talmud [76] y que lo sitúa unos 40 años antes de la destrucción del Templo.

Una enorme puerta de bronce del "interior del hierón", situada hacia el oriente, de un peso inmenso, puesto que para abrirla o cerrarla, "apenas bastaban veinte hombres", apareció una noche, hacia la sexta hora de la misma, "abierta espontáneamente". Por lo que los custodios del Templo corrieron al "estratega" del Templo para darle cuenta. Y añade Josefo: que esto fue considerado por los "rudos e ignorantes" como signo de venevolencia divina: era Dios que abría la puerta para los dones; pero por los "doctos" fue considerado aquello como signo que indicaba que el Templo abría sus puertas a sus enemigos, anunciándose con ello la soledad del mismo [77].

Puede esto hacer ver un ambiente, por la época de la muerte de Cristo, en el que flotan hechos extraños en el mismo Templo.

b) *Temblor de tierra.*

Un segundo fenómeno que es registrado únicamente por Mt. en este lugar es un temblor de tierra, que hizo romperse

---

74. V. TYLOR, *The Gospel according to St. Marc.* (1952) pp. 596-97.

75. S. PELLETIER, *La Tradition synoptique du «Voile déchiré» à la lumière des réalités archéologiques,* en *Rech. de Scien. Relig.* (1958) p. 161.

76. *Talmud B,* Yoma 39.

77. JOSEFO, *Bell. jud.* VI, 5, 3; sobre estas tradiciones rabínicas, cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, p. 1045; *Dict. Bibl.,* art. «*Voile*».

las "rocas". En Judea son conocidos diversos temblores de tierra en la antigüedad.

Los temblores de la tierra son otro de los elementos con los que el A. T. muestra la grandeza de Dios. Con él se acusa su presencia como legislador; tal es la escena del Sinaí [78]. Con temblor de tierra pintan también los profetas el gran "día de Yahweh" [79]. Es elemento frecuente de las teofanías.

El sentido, por tanto, de este temblor de tierra que dice Mt., en función del significado que tiene en los Profetas, es un prodigio con el que se manifiesta la ira divina por el deicidio de Israel contra el Mesías. También podría significar, dentro de las imágenes usuales del A. T., la divinidad de Cristo, que hacía sentir su presencia en la tierra que sostenía su cuerpo, acusándolo con uno de los símbolos con que aparece en la Escritura, característicamente, *la presencia de Dios*. Sin embargo, al sincronizarse el temblor de tierra con su muerte, da la preferencia a la primera interpretación, y probablemente con carácter exclusivo.

Todavía se ve hoy en la roca del Calvario una gran fisura que va de arriba abajo, y que tiene 1,70 m. de longitud, por 25 centímetros de anchura [80]. Mommert, que ha estudiado detenidamente esto, escribe: "Creemos estar autorizados a admitir que la célebre hendidura de la roca del Gólgota se ha mantenido hasta nuestros días sin alteración esencial en su forma primitiva" [81]. En 1697 escribía de ella H. Maundrell: "No tenemos otra prueba de haberse producido esta hendidura por el terremoto que acaeció en la Pasión del Señor, que la tradición; pero cualquiera que la vea se convencerá que es una hendidura natural, en la cual nada tiene que ver el arte. Ambas partes de la sección se ajustan adecuadamente, a pesar de sus complicadas circunvoluciones, imposibles de imitarse artificialmente o de ser producidas por ningún instrumento" [82]. Y el investigador, canónigo del Santo Sepulcro, Gatt, escribe: "Las investigaciones ponen de manifiesto que la roca no está hendida en dirección de sus vetas, sino de

78. Ex. 19, 18; Sal. 68, 9; 97, 4; 99, 1; 114, 7.
79. Amós 8, 8; Joel 2, 10; 3, 16; Miq. 1, 3, 4.
80. OLLIVIER, *La Pasione*, p. 362, n. 2.
81. *Golgotha und das heilige Grab*. pp. 135-144.
82. H. MAUNDRELL, *Reisen in die Morgenländer*, 61.

través" [83].La hendidura de esta roca, que no está rota siguiendo la dirección de sus vetas, supone, para su rotura y para las medidas de la misma, un trastorno sísmico de proporciones muy violentas.

San Cirilo Jerosolimitano (c. 313-386) dice a propósito de esta hendidura en la roca, lo siguiente: "Este santo Gólgota, elevado, visible, está dando fe hasta el día de hoy, cómo las piedras a causa de Cristo se partieron entonces" [84].

c) *Resurrección de unos muertos.*

El tercer fenómeno extraordinario que relata sólo Mt. es la resurrección de unos muertos y su aparición a "muchos" en Jerusalén.

Lo primero que se ve es que esta escena de resurrecciones se narra con *ocasión* del temblor de la tierra, que al partirse varias rocas, da lugar también, posiblemente, a que algunos sepulcros queden abiertos. Pero no parece que el pensamiento de Mt. sea que *entonces* resucitaron. Porque él mismo dice, para precisar y corregir posibles errores de interpretación que, esos que resucitaron "salieron de los sepulcros", pero "*después de la resurrección*" de Cristo, y se aparecen a muchos en Jerusalén. Naturalmente es increíble que hubiesen resucitado al momento de la muerte de Cristo, y con el temblor de tierra se hubiesen abierto sus sepulcros, y ellos, resucitados, se hubiesen quedado allí tres días, para no salir de ellos hasta después de la resurrección de Cristo. Y, sobre esto, está la exigencia teológica que enseña san Pablo: que Cristo es la "primicia de los muertos" [85]. Por esto no es todo ello más que un caso de *anticipación*, hecho por razón de su relación con el abrirse los sepulcros y por encuadrárselo en el cuadro en que presenta Mt., sistematizadamente, esta serie de prodigios.

Seguramente, pues, su resurrección y salida del sepulcro fue después de la resurrección de Cristo. Fueron "muchos". Y, en Jerusalén, se "manifestaron", como en una aparición, a "muchas" personas.

Los problemas que esto plantea son varios, y muy graves.

---

83. GATT, *Beschreibung über Jerusalem*, 15.
84. *Catechesis* XIII, c. 39; MG 33, 819.
85. I Cor. 15, 20.

¿Quiénes eran? ¿Volvieron a morir? ¿Acompañaron a Cristo en su entrada en el cielo? [86].

El sentido de esta escena es claro: Cristo resucitado es el vencedor de la muerte, y su victoria se acredita al adelantarse estas resurrecciones excepcionales para que con los hechos y con el testimonio de sus palabras —apariciones— hagan ver la verdad de la victoria de Cristo sobre los dominios de la muerte [87]. "Este hecho nos es trasmitido sólo por Mt.; su interpretación es difícil, y por esto objeto de varias opiones. Lo indudable es que esa resurrección, cualquiera y como quiera que sea, es señal de la victoria de Jesús sobre la muerte y de la liberación de los que le esperaban en el seno de Abrahan" [88].

Diversos autores tienen esta escena por legendaria. Vendría a ser, "una adicción legendaria de origen doctrinal", como se sostiene del temblor de tierra [89]. Para Loisy "la resurrección de muertos y el temblor de tierra descrito por el redactor del primer Evangelio *no han tenido realidad*" [90].

Resumiendo estas posiciones racionalistas ante este hecho, escribe Lagrange: "Mateo cree lo que él relata. (La descripción que hacen ciertos poetas clásicos sobre temblores de tierra y apariciones de "manes", aparte, dice, que ellos tienen conciencia de escribir sólo maravillas de *imaginación*) su misma descripción queda siempre en un tono vago y no entienden tales detalles *históricos* como las apariciones de Cristo, de las cuales los testigos son nombrados" [91].

---

86. S. THOM, *Summ. Theol.* III, q. 53, a. 3, ad 2; *In Matth.* h. l.; *In IV Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 3, sol. 1; cf. VOSTE *De passione*.. (1937) p. 284.

87. I Cor. 15, 20-26; 15, 23.

88. NACAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia* (1949) p. 1306; not. 52.

89. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Marc.* (1952) pp. 956-957.

90. LOISY, *Les Evangiles synoptiques* (1908) II, pp. 689-690; cf. A. PLUMMER, *An exegetical Commentary on the Gospel according to S. Mattew* (1911) p. 402.

91. LAGRANGE, *Evang. s. St. Mathhien* (1927) p. 532.

d) *El testimonio del Centurión.*

El cuarto hecho que, como extraordinario, relatan los tres Sinópticos, a propósito de la muerte de Cristo, es el testimonio que da el Centurión de la custodia.

Conforme a la legislación romana, el piquete de ejecución del "cruciarius" para custodiarlo durante el tiempo que estuviese en la cruz, estaba mandado por un "Centurión". Los evangelistas recogen la presencia de este Centurión, que, según Mc. estaba, precisamente, frente a la cruz.

Este Centurión de la custodia "viendo el terremoto y cuanto había sucedido" (Mt.) —el dominio y majestad de Cristo en la cruz, la rapidez de su muerte, el perdón e invocación a su Padre, las "siete palabras", su gran voz para poner su vida en manos de su Padre— "glorificó a Dios" (Luc.). Pero las palabras que se ponen en boca del Centurión las trasmiten distintamente Mt.-Mc. y Luc. Las recogen así:

Mt.-Mc.: "Verdaderamente éste era *Hijo de Dios*".
Luc.: "Verdaderamente este *hombre* era *justo*".

¿Cuál es el sentido de la expresión de Mt.-Mc.? El texto no pone la expresión "Hijo de Dios", ni en Mt. ni en Mc., con artículo, como indicando que se trate del Hijo de Dios por excelencia: el Mesías o la verdadera filiación divina. Su sentido sería que el Centurión, si era romano, imbuído en la mitología de dioses e hijos de dioses, al oír que Cristo era condenado, y allí mismo insultado, por ser "Hijo de Dios" (Mt.), ante todo lo que presenciaba, proclamaría que este hombre era, verdaderamente, hijo de Dios, al estilo de como lo concebían los paganos [92]. Es muy probable que el Centurión no haga otra cosa más que proclamar que es verdad precisamente lo que los Sanhedritas decían que era mentira, y por la que le condenaron, y allí mismo le insultaban y desafiaban, burlescamente, a que lo probase bajando de la cruz. Era todo el ambiente que estaba en efervescencia por parte del pueblo pero sobre todo de los Sanhedritas, en el Pretorio y en el Calvario: que Cristo se decía ser verdaderamente el "Hijo de Dios".

92. C. MANN, *The centurion at the cross,* en *Expos. Times* (1908-1909) pp. 563-564.

Por otra parte, la objección filológica de ausencia de artículo en esta exposición no prueba. Pues es, el mismo Mt., quien al recoger el insulto que le dirigen en la cruz los que "pasaban" (27. 39. 40), lo mismo que los Sanhedritas (27. 41. 43), diciéndole que si es "Hijo de Dios" que baje de la cruz, escribe esta expresión sin precederla del artículo. Y en su intención era que Cristo se hacía Dios. Y lo que éstos le decían es, indudablemente, lo que el Centurión recoge, y proclama ser verdad.

Es la cordura humana, de un hombre recto, sometido a disciplina militar y al sentido del honor, que, alejado de las pasiones judías, proclama honradamente lo que los hechos, prodigiosamente están diciendo. Es notable ver la conducta de honradez moral con la que frecuentemente aparecen los "centuriones" en el N. T. Así el Centurión que va a rogar a Cristo que cure a su "siervo" [93]; el centurión Cornelio, de la cohorte Itálica, es descrito en los Hechos, como varón "piadoso, temeroso de Dios..., que hacía muchas limosnas... y oraba a Dios continuamente", por lo que entra en la fe [94], lo mismo que otros casos que se citan [95].

La diferencia de expresión que se pone en boca del Centurión puede explicarse de dos maneras:

a) Sería una citación sólo "quoad sensum": reflejando un fondo de intención y de verdad en ello [96].

b) Se puede explicar, presuponiendo en el fondo lo anterior, por la diversa finalidad propuesta por Luc., y Mt.-Mc. Estos tratando de exponer la dignidad mesiánica y divina de Cristo, destacan esta confesión del Centurión, cuyo alcance mismo debió de ser más o menos velado para él, aunque confirmaba, basado en los hechos, ser verdad lo que Cristo decía sobre su persona, mientras que Luc., atendiendo al valor *apologético* de la inocencia de Cristo, destaca precisamente que él era "justo", y por tanto, inocente. Precisamente Luc. en el versículo siguiente destaca este *mismo aspecto,* al decir que "toda la muchedumbre que había asistido al espectáculo, vien-

---

93. Mt. 8, 51-10; Mc. 7, 1-10.
94. Hc. 10, 1-48.
95. Hc. 24, 17. 18; 27, 1, 3. 31. 43.
96. *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura,* publicación de la P. Universidad Eclesiástica de Salamanca (1957) pp. 69-70.

La fotografía corresponde a la parte baja de la roca del Calvario, en la llamada capilla de Adán, de los Ortodoxos, en la Basílica del Santo Sepulcro. En ella se puede apreciar una gran hendidura, que ya en el siglo IV, S. Cirilo de Jerusalén testificaba haber sido producida por el terremoto acaecido en la muerte de Cristo.

Clisé D. Laxague, O. P. Jerusalén 1947.

do lo sucedido, se volvían *hiriéndose el pecho*" [97], reconociendo la iniquidad de aquella condena, y la *inocencia* de Cristo.

Tampoco habría inconveniente en admitir que la lección primitiva es la de Luc., y que Mt.-Mc., a la hora de la composición de sus evangelios, pongan en boca de este centurión un contenido más profundo en su confesión: la divinidad de Cristo.

Mc. y Luc. sólo dicen que el Centurión proclamó esta grandeza de Cristo. Pero Mt. dice que hicieron esto "el Centurión y los que con él guardaban a Jesús". Serían el "tetrádion", y acaso los otros soldados que custodiasen a los ladrones. La explicación de esto puede ser lo que dice Mt., y cuya explicación sería muy natural. La reacción del Centurión, ante todo aquello, es muy creíble hubiese sido semejante en los soldados, como lo fue también, según cuenta Luc., en las mismas gentes que presenciaron aquel espectáculo [98]. Pero también podría explicarse por la figura retórica de "silepsis", según la cual se atribuye a una colectividad lo que es propio de un individuo, y que ya Mt. usó en otras ocasiones; posiblemente a propósito de la queja de Judas [99], y ciertamente a propósito de los "bandidos" que injuriaban a Cristo [100].

La leyenda se apoderó de la figura de este Centurión anónimo. En el apócrifo "Evangelium Petri", el Centurión que custodió el sepulcro de Cristo es el mismo que tuvo la custodia del Calvario, y se lo llama Petronius [101]. En cambio, en las apócrifas "Acta Pilati" se lo llama, Longinos [102].

En un pequeño inciso (v. 55. 56) Mt. dice que habían estado allí, aunque "mirándole desde lejos", puesto que normalmente no se permitía acercarse a los condenados, menos aun a los familiares, sobre todo antes del período agónico [103], "muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea". San Lucas indicará, en otro lugar, parte del motivo de esta asistencia que le prestaban "algunas mujeres" que juntamente

---

97. Lc. 24, 48.
98. Lc. 24, 48.
99. Mt. 26, 8.
100. Mt. 27, 44.
101. *Evang. Pet.* 8, 31.
102. *Acta Pilati*, edic. Tischendorf.
103. Jn. 19, 26-27.

con los Apóstoles, le acompañaban para asistirles en sus correrías apostólicas, prestándoles asistencia "de sus bienes" [104]: es que "habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades" [105]. Este proceder de estas mujeres, no sólo no era extraño, sino que estaba en uso en las costumbres de entonces. Así dirá san Pablo, diciendo cómo él no utiliza vivir a expensas de nadie: "¿O acaso solamente yo y Bernabé estamos obligados a vivir de nuestro trabajo? ¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una hermana, igual que los demás Apóstoles y los hermanos del Señor y Cefás?" [106]. San Jerónimo, buen conocedor de las costumbres palestinas, escribe: "Es costumbre judía, que no se estima indecorosa por las gentes de la antigüedad, que las mujeres viviesen de sus cosas y ministrasen a sus preceptores comida y vestido" [107].

Entre ellas citan a María Magdalena, María, la madre de Santiago "el Menor" (Mc.) y José, y la madre de los hijos del Zebedeo, Santiago el Mayor y Juan, llamada Salomé [108].

Mt. dice que allí había asistiendo a este terrible espectáculo muchas de estas mujeres que le habían ayudado en su obra de apostolado; Luc. añade más aunque con su estilo *rotundo*: allí estaban "todos sus conocidos" [109] junto con este grupo de las santas mujeres.

2) La sepultura de Cristo.
[Mt. 27, 57-66; Mc. 15, 42-47; Luc. 23, 50-56; Jn. 19, 31-42].

a) *La lanzada.*

La muerte de Cristo fue en la hora de nona, pero ésta iba prácticamente de 3 de la tarde hasta la puesta del sol. Si el día de la muerte de Cristo fue el 7 de abril, el sol se puso a las 6 h. y 23 m. [110]. A esta hora comenzaba la Pascua judía, y con ella el gran reposo sabático. Desde la hora de nona, aunque

104. Lc. 8, 3.
105. Lc. 8, 2.
106. I Cor. 9, 5; Allo, *Premiére épit. aux Corinth.* (1956) pp. 212-13.
107. *In Matth.* XXVII, 56-57; ML 27, 222-223.
108. Mc. 15, 40.
109. Lc. 23, 49.
110. A. Fernandez, *Vida de Jesucristo* (1954) p. 696.

con la amplitud que esta hora podía tener, hasta la puesta del sol era el tiempo disponible para sepultar a Cristo.

Se leía en la Ley: "Cuando uno que cometió un delito digno de muerte, sea... colgado de un madero, su cadáver *no quedará en él la noche, no dejarás de enterrarle* el mismo día, porque el ahorcado es maldición de Dios, y no has de profanar la tierra..." [111]. Y se leía en la Siphré sobre Deut. 21, 23, reproduciendo probablemente una tradición tannaita y respondiendo a cómo se cumple este precepto del Deuteronomio: "Se esperará hasta el crepúsculo, y entonces se le baja y se le desfija [del palo o cruz]" [112]. Y por Josefo mismo se sabe la solicitud escrupulosa de los Judíos por cumplir este precepto: "Tanta era la solicitud de los Judíos por sepultar, que incluso a los condenados a la cruz los quitaban de ella, para sepultarlos" [113].

San Juan es el que describe la solicitud de los Judíos, que frecuentemente en el cuarto evangelio son los dirigentes, rogando a Pilatos que abreviase aquel suplicio. Le hicieron saber probablemente por subalternos del Procurador [114], que deseaban se respetase su Ley en lo tocante a este punto. Pilatos accedió a ello. Quiso no excitar rebeliones de fanatismo judío. Si la simple presencia de unos "estandartes" romanos estuvo a punto de provocar una rebelión en Jerusalén [115], la profanación abierta de la Ley por unos crucificados, en el día santísimo de la Pascua, podría dar lugar a todo tipo de rebeldías contra el Procurador. Si le pidieron que se les "rompiesen las piernas" y luego les quitasen de las cruces, es que ya sabían que eran los procedimientos penales romanos. Y esta petición era que se aplicase el suplicio del "crurifragium".

Consistía éste en romper con una clava de madera o hierro las piernas de los crucificados, produciéndoles así la muerte casi instantáneamente [116]. El "crurifragium" no era para los

---

111. Deut. 21, 22. 23.

112. *Siph.* Deut. 21. 23, 114b; cf. *Sanh.* V, 6, 76.

113. JOSEFO, *Bell. jud.* IV, 5, 2; cf. *Sanhedrin* VI, 5; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... (1955) n. 1887.

114. Jn. 18, 28c.

115. JOSEFO, *Bell. jud.* II. 9, 2.

116. PLAUTO, *Asinaria* 474; CICERON, *Philipp.* XII, 12; SUETONIO, *Augus.* 67.

romanos parte de la crucifixión, como lo era la "flagelación" [117], pero era tan usual, que Cicerón dice de él que corría como un proverbio lo siguiente: "no se muere sino es partiéndose las piernas a los condenados" [118].

Probablemente Pilatos envió, con la autorización, soldados con estas clavas para aplicar el "crurifragium". Pero lo aplicaron a los dos ladrones. No se sabe el por qué vinieron primero a ellos dos, y dejaron a Cristo en medio. Acaso soldados distintos se apostaron uno a cada lado de los ladrones, y les aplicaron el tormento por turno. Pero como Cristo estaba muerto, no le aplicaron el tormento del "crurifragium". Posiblemente el respeto a la muerte contuvo a aquellos enviados. Pero en cambio, uno de los "soldados", acaso de los que hacían la guardia, para asegurarse bien y no tener luego posibles responsabilidades, le dio el golpe de gracia con una "lanza" *[lójge]*. Contrapuesta a la jabalina o "pilum" romana, ésta era una "lanza" ordinaria. Con ella se le "atravesó el costado". Pero, seguramente, dando el lanzazo de frente, no por un lateral; lo que le resultaba más práctico y más seguro. El soldado buscaba, sin duda, atravesar el corazón para garantizar la muerte. "Lo que aquí se afirma del costado de Cristo, herido y abierto por el soldado, hay que aplicarlo a su corazón, al cual, sin duda llegó el golpe de la lanza, asestado precisamente por el soldado para que constase de manera cierta la muerte de Jesucristo" [119].

El efecto inmediato que se produjo con esta lanzada es que "al instante, salió sangre y agua". El Concilio de Viena enseñó, condenando los errores de Pedro Juan Oliva, que esta sangre y agua salieron del costado de Cristo ya muerto" [120]. Seguramente que no se exige en la expresión "agua" el sentido estricto de la misma; también aquí vale la descripción de los fenómenos naturales "según las apariencias sensibles".

Como hipótesis médica de esto se propone el aumento en gran proporción del líquido pleural y pericárdico, por efecto de los sufrimientos y tremenda agonía de Cristo; y explicándose la salida de "sangre" y "agua" tanto por el traumatismo

---

117. I. Lipsius, *De cruce*, lib. III cap. XIV: «crucifragium».
118. Cicero, *Philipp.* XIII, 12.
119. Pio XII, Encicl. *Haurietis aquas*, AAS (1956), p. 334.
120. Denzinger, *Ench. symb.* n. 480.

cortante de la lanza en la pleura, como por una alteración del líquido pericárdico, después de un cierto tiempo, saliendo primero un plasma predominante de hematíes, y luego, por estar en la parte superior, el líquido seroso y algo brillante, lo que por la cantidad y el tipo llamó fuertemente la atención del Evangelista, allí presente [121].

Los Padres han interpretado místicamente esta "agua" y "sangre", como símbolo del Espíritu [122] que se recibe en el Bautismo [123], y la "sangre", no sólo testifica el sacrificio de Cristo, sino que en ella se ha visto una alusión a la Eucaristía [124]. "Jesucristo es el que viene por el agua y por la sangre" [125]. Y, en síntesis, han visto proceder de ella a la Iglesia, esposa de Cristo, saliendo de él así, "dormido", como Eva salió del costado del primer hombre, cuando dormía. Así le da una interpretación púramente simbólica el Concilio de Viena [126].

El sentido de haberse dado esta lanzada al costado de Cristo, y no romper sus huesos por el "crurifragium", es precisado por el Evangelista, citando dos textos de la Escritura.

El primero, en sentido literal directo, se refiere al Cordero pascual. En efecto, estaba legislado que al Cordero pascual "no le quebrantaréis ninguno de sus huesos" [127]. El Evangelista ve esto cumplido "típicamente" en Cristo, el verdadero Cordero pascual. Ya había sido preludiado Cristo como cordero inmolado, por Isaías, en su pintura mesiánica del "Siervo de Yahweh" [128] y por el Bautista [129], e insistido al máximo por el Apocalipsis [130]. Y san Pablo confesará que "Cristo, nuestra Pascua, ya ha sido inmolado" [131].

San Juan ve en Cristo el cumplimiento "típico" de esta

---

121. REIMOND, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'A. T.* (1958) pp. 239-244; VACCARI, *Exivit sanguis et aqua,* en *Verb. Dom.* (1937) pp. 193-198.

122. Jn. 9, 39.

123. Jn. 3, 5.

124. Jn. 6, 51-53 ss.

125. CHAINE, *Les épitres cathol.* (1939) pp. 213-215.

126. DENZ, *Ench. symb.* n. 480; cf. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce,* en *Gregorianum* (1932) pp. 489-527.

127. Ex. 12, 46; Num. 9, 12.

128. Is. cap. 53.

129. Jn. 1, 29. 36.

130. Apoc. 5, 6, 12; etc.

131. I Cor. 5, 7.

prescripción profética, con lo cual está presentando a Cristo como el verdadero Cordero pascual, inmolado por los pecados del mundo [132].

El segundo pasaje que cita sobre Cristo en su muerte es un texto del profeta Zacarías [133]. El texto, tanto crítica como conceptualmente, en su sentido literal directo es discutido. Se propone de él la siguiente lectura:

> "Y derramaré (Dios) sobre la casa de David
> y sobre los moradores de Jerusalén
> un espíritu de gracia y de oración
> y me mirarán [se volverán] a mí.
> [Y] al que traspasaron,
> lo llorarán como se llora al unigénito,
> y se lamentarán por él como se lamentan por el primogénito" [134].

Los autores radicales sostienen que se trata de un texto "escatológico". Suponen que se trata del crimen cometido por Israel contra algún gran mártir desconocido, y cuya muerte llorará el pueblo, cuando Yahweh les envíe este espíritu de gracia. En la literatura rabínica, mientras para unos se trata de llorar sobre un espíritu de maldad que el pueblo tendría, para otros se trata "del duelo que se tendrá sobre el Mesías" [135]. Sin embargo, se admite que se trata en su sentido literal directo de una profecía mesiánica [136]. San Juan interpreta esta profecía de Cristo "traspasado" por la muerte: clavos, lanzada; pero la interpreta también de un segundo momento: "lo mirarán", que, en el vocabulario de Jn., es para reconocerlo, de grado o por fuerza, en su exaltación triunfal mesiánica de la cruz [137]. Cuándo se ha de cumplir ésto, no se dice. Puede ser en el arrepentimiento que tuvieron muchos de los judíos allí mismo [138]; sea en el cumplimiento de la "venida" de Cristo en su triunfo en el castigo profético sobre la destrucción de

---

132. Jn. 1, 29.
133. Zac. 13, 10.
134. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis* (1935) pp. 473-477.
135. Sukkeh J. 35; B 51b; BONSIRVEN, *Textes*... (1955) nn. 997, 998.
136. Ceuppens, o. c.. p. 478.
137. Jn. 3, 14 ss.; 8, 28; 12, 32; 17, 1-5.
138. Lc. 23, 48.

Jerusalén [139]; o en su sentido final escatológico. De Jesucristo-Cordero se lee en el Apocalipsis: "Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo lo verá, y cuantos le traspasaron; y se lamentarán todas las tribus de la tierra" [140]. En este sentido se llamó esta enseñanza "escatología anticipada" [141].

b) *Petición para sepultarle y embalsamamiento.*

Llegada la tarde *[opsías]*, término vago, que aquí expresa un tiempo que es suficiente, va a tener lugar la sepultura de Cristo. Fue, probablemente, pasado el primer momento y la terrible impresión de la muerte de Cristo, cuando José "de la ciudad de Arimatea de los Judíos" [142], al que se le describe como "discípulo de Jesús" (Mt., Jn.), "aunque secreto por temor de los Judios" [143], y "miembro del Sanhedrín" (Mc., Lc.), por lo que se destacará que, sea por no haber asistido, sea por haber protestado, "no había dado su asentimiento" a la condena de Cristo [144]; se lo describe también como hombre "bueno y justo" [145], hombre "ilustre", y del cual, Mateo sintetiza toda su influencia social con una descripción popular, al decir solamente que era "un hombre rico". Acaso estaba en el mismo Calvario entre el grupo de "todos sus conocidos" (de Jesús) que según Lc. estaban allí [146], José de Arimatea "se atrevió", tuvo el coraje, de "presentarse" (Mt., Mc., Lc.) a Pilatos y pedirle el cuerpo de Cristo.

Según el uso judío, los condenados a muerte no eran enterrados en las tumbas familiares. Para ello los tribunales tenían a su disposición dos tumbas, una para los lapidados y quemados, y otra para los decapitados y estrangulados. Una vez que los cuerpos ya se habían corrompido, se entregaban los huesos a los familiares para que ellos los enterrasen en sus

---

139. Mt. cap. 24; par.
140. Apoc. 1, 7.
141. CONDAMIN, *Le sens messianique de Zach.* 12, 10, en *Rech. Sc. Relig.* (1908) p. 52 ss.
142. Lc. 23, 51; sobre su topografía, cf. *Biblica* (1931) pp. 119-123.
143. Jn. 19, 38.
144. Lc. 23, 51.
145. Lc. 23, 50.
146. Lc. 23, 49.

sepulcros [147]. En realidad, la única reserva que se ponía en la legislación rabínica para no entregar a los familiares los restos, hasta que sólo quedasen los huesos, era evitar contactos deshonrosos con los restos de sus familiares [148]. Pero si, como aquí, en la tumba donde iba a ser sepultado el cuerpo de Jesús, "aún no había sido nadie depositado" [149], el caso, incluso en la misma letra de la legislación judía cambiaba. "Las alusiones evangélicas a la tumba vacía, donde nadie había aún reposado, tendrían a este propósito una razón de ser singularmente oportuna" [150].

Pero aquí, la ejecución fue hecha por los romanos, y la sepultura también se va a realizar conforme a sus usos y procedimientos. No consta por textos si los romanos se conformaban en esto a las costumbres judías. Pero siempre Roma tenía sus procedimientos y excepciones, caso que hubiese querido aquí respetar estos usos. Mientras que la costumbre romana era que los condenados quedasen en las cruces hasta que se corrompiesen o fueran devorados por aves de rapiña u otros animales, o se diese la orden de lo contrario, aquí Pilatos se amolda a las costumbres judías. Precisamente una de las finalidades de los "mílites" de la custodia de los crucificados era después de muertos, que "nadie los tomase para darles sepultura" [151].

Pero también consta en los usos romanos que se permitía enterrar los cuerpos de los condenados a petición de los familiares o amigos [152]. Y Filón refiere que "al llegar las fiestas" era "*costumbre*", entregar "los cuerpos de los crucificados a sus parientes para que les diesen sepultura" [153]. Y en el Digestum

147. Sanhedrin VI, 5, 6; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) p. 510, n. 1887; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, p. 1049; A. BUCHLER, *L'enterrement des criminels d'après le Talmud el le Midrash*, en *Rev. des Etud. Juifs* (1903) pp. 74-88.

148. S. KRAUS, *La double inhumation chez les juifs*, en *Rev. des Etud. Juives* (1934) p. 4.

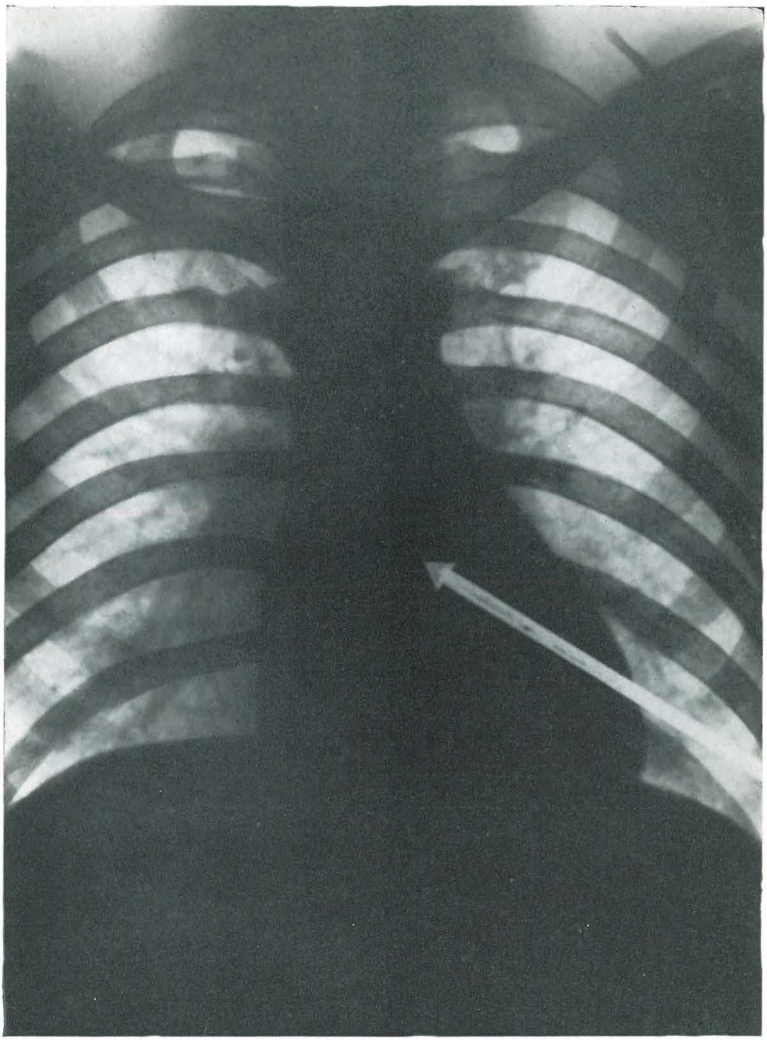
149. Jn. 19, 41.

150. BRAUN, *La sepulture de Jésus*, en *Rev. Bib.* (1936) pp. 41-42.

151. *Valer. Max.* VI, 2; SENECA, *Cont.* VIII, 4; CICERON, *Tusc.* I, 43; CATUL. 106, 1; HORAT., *Ep.* I, 46. 48; PRUD., *Peristeph.* I, 65; PETRONIO, *Satir.* 71, ss.; PLUT. *Cleom.* 39; PLAUTO, *Miles gloriosus*, 372 ss.

152. QUINTIL., *Declam. mai.* 6, 9.

153. FILON, *In Flaccum* 10, 79, 299, al narrar las torturas impuestas a los judíos de Alejandría.



El evangelista S. Juan dice que, cuando dieron a Jesucristo, después de muerto, una lanzada en su costado, saliendo al punto «sangre y agua», sin embargo, no le rompieron ningún hueso, para que se cumpliese así una profecía.

Anatómicamente se ve muy bien esta posibilidad. Si el golpe de lanza se dio de frente, y de abajo arriba, la lanza pudo pasar por debajo del esternón, alcanzando así el corazón.

Si el galpe de lanza se dio frontalmente pero muy arriba, a partir de la sexta costilla, o si se dio lateralmente, el espacio intercostal es suficiente para que hubiese podido pasar la lanza sin romper las costillas, máxime cuando, ante la presión de su ingreso, aquellas naturalmente ceden, dejando mayor espacio.

En la radiografía se puede apreciar, señalado por la flecha, cual pudo ser la dirección de la lanza. Las costillas que aparecen sombreadas son las esternales. Entre ellas pudo pasar el golpe de lanza buscando el corazón, ya que ésta era la finalidad que se proponía el Centurión responsable de la custodia y garantía de la muerte de Jesucristo. Al verle muerto, quiere asegurarse bien dándole, con este lanzazo, el «tiro de gracia».

Radiografía Dr. E. Villalobos. Salamanca 1962:

se lee: "Los cuerpos de los enemigos han de ser entregados a cualquiera que los pida para sepultarlos" [154].

Está completamente situada en su marco histórico la narración evangélica de José de Arimatea pidiendo el cuerpo de Jesús para darle sepultura. Y precisamente su condición de "sanhedrita" le abrió con más facilidad las puertas para la entrevista con Pilatos. En todo caso, si conforme a los usos judíos de los ajusticiados, el enterramiento de Jesús era un privilegio, era un privilegio que había sido concedido por el Procurador romano a petición de un sanhedrita. Y Pilatos sabía bien que Cristo no era un criminal, pues no había encontrado en él "delito alguno" [155], y sabía que "por envidia se lo habían entregado" [156]. No se trataba, en realidad, de un caso ordinario.

Mateo recoge luego solamente la autorización de Pilatos. Pero Mc. es el que destaca el hecho de que Pilatos, al saber que Cristo ya había muerto, se maravilló de que "hubiese muerto tan pronto". Pues no era raro que los crucificados estuviesen en la cruz varios días. Y, si Pilatos contaba con que a la puesta del sol había que bajarles de la cruz, no era porque hubiesen muerto, sino por exigencias religiosas judías, y para darles cumplimiento, tenía que aplicar a los crucificados el tormento del "crurifragium" [157]. Por eso, para cerciorarse, hizo llamar al Centurión de la custodia, y al saber oficialmente la muerte de Cristo [158] "ordenó" (Mt.) que le entregasen el cuerpo de Cristo.

Todo debió de hacerse con rapidez. José aparece en la descripción evangélica como "tomando" él mismo (Mt., Jn.) el cuerpo de Cristo, y "bajándole" (Mc., Lc.) de la cruz, pero también interviene personalmente Nicodemos. Es muy creíble que otros varios —discípulos, amigos o servidores— hubiesen ayudado a esta obra funeral [159]. Le "envolvió" en una "sábana" (Mt., Mc., Lc.), que Mt. destacará como "limpia", acaso para destacar el aspecto del cuerpo sagrado que iba a

---

154. *Digest.* XLVIII, 24. así según Paulus; en cambio Ulpianus resalta que a veces no se permite, aunque se pida, «maxime maiestatis causa damnatorum».

155. Lc. 23, 14; Jn. 18, 38; 29, 4.

156. Mt. 27, 18.

157. Jn. 19, 31. 32. 33.

158. Mc. 15, 44b. 45.

159. Jn. 19, 39. 40.

recibir. Mc. resalta que esta sábana, o "síndon" la había "comprado" exprofeso para ésto. ¿Por qué no traer una de su hogar? Acaso quiera con este rasgo decirse lo mismo que Mt., al hablar de la sábana "limpia", y es que tenía una misión sagrada.

En textos judíos se lee: "Se esperará hasta el crepúsculo, y entonces se baja (el cadáver) y se le desfija (del palo o cruz)" [160]. Esto explica bien la premura con que se hace el embalsamamiento y preparación funeraria para enterrar a Cristo. El tiempo urgía. La lectura del texto da la impresión de disponerse de un espacio de tiempo bastante pequeño para todo esto.

Nicodemos, que debía de ser hombre rico [161], trae para enterrar a Cristo una "mezcla de mirra y áloe, como unas 100 libras". La "mirra", que es la exudoración del árbol "bálsamo-dendron mirra", era conocidísima por los judíos, y usada entre otros fines, para embalsamar. El "áloe" que aquí se cita, igualmente usado para embalsamamientos, se discute si era el áloe medicinal, o el áloe agáloco *[aloexylon agallochon]* aromático, y que parece ser el más probable [162].

La cantidad que se va a emplear en el embalsamamiento es "como de unas cien libras". La "libra" griega venía a ser equivalente a unos 327 gramos. De aquí que unas cien libras vienesen a ser unos 32 kilogramos. La cantidad es extraordinaria. Es verdad que en los funerales de Gamaliel el Viejo se habían quemado 80 libras de perfumes [163]. Pero en este caso, sin apelar a otros de tipo real, tal como el fabuloso de Herodes [164], se trata de algo muy especial y realizado, no al estilo de una preparación funeraria improvisada, como en este caso. Tanto que se llegó a suponer si no estaría alterada, por error de algún copista, esta cifra. De ser original, expresaría el póstumo homenaje que le quería rendir Nicodemos. Y sería el "antitipo" del riquísimo ungüento de nardo, que, como homenaje, le había tributado María de Bethania [165].

---

160. Siphr. Deut. 21, 23, 114b; cf. Sanh. 6, 76.
161. Jn. 3, 1.
162. BRAUN, en *Nouv. Rev. Theol.* (1939) p. 1026.
163. *Talmud*: Aboda zara XI, 1.
164. JOSEFO, *Antiq.* XVII, 8, 3.
165. Jn. 12, 3 ss.

El cuerpo de Cristo es enterrado "según la costumbre de sepultar entre los judíos" (Jn.). Probablemente fue previamente lavado, a pesar de la premura del tiempo, pues tal era la costumbre, máxime el cuerpo de Cristo, todo él con la sangre reseca de los azotes, corona de espinas, salivazos y crucifixión. En la Mishna se da tanta importancia al hecho de "lavar un cadáver, como al de ungirlo". Así se lee en la Mishna: "Puede hacerse en día de sábado todo lo necesario para el difunto, ungirlo y *lavarlo* [166]. En Hechos de los Apóstoles se "lava" el cadáver de Tabita [167].

Y lo amortajaron, "envolviéndolo", ligándolo *[édesan]*, con lienzos *[othoníos]* y con "aromas". Era la costumbre judía.

La finalidad de las aromas —mirra y áloe— no era propiamente para embalsamar. Los judíos no usaban la técnica egipcia, con extracción de vísceras, y uso de productos que lograba la incorrupción y momificación de los cadáveres. Los judíos con estos aromas funerarios buscaban el alejar el hedor en la descomposición de los cadáveres, y un cierto sentido de reverencia a los mismos.

Pero el pasaje de Jn. en el que aquí se dice con qué fue amortajado, "ligado", plantea una dificultad interesante. Los tres Sinópticos dicen, uniformemente, que fue amortajado con un gran lienzo o "sábana" [168]. Pero Jn. al describir su mortaja usa otra palabra *[othoníois]*, que fue traducida, ordinariamente, por "fajas" o "vendas". La Vulgata, en cambio, lo traduce por "linteis", "lienzos". Naturalmente, la primera traducción creaba un problema. ¿Cómo identificar una "sábana" *[síndon]* con "fajas" *[othónia]*? El recurso a que algunos autores apelaron para *transformar* la "sábana" en "fajas" no es científico.

Juan dice aquí que Cristo fue amortajado "según es costumbre sepultar entre los judíos". Y cuando describe la resurrección de Lázaro, éste sale del sepulcro "ligados pies y manos *con fajas [keiríais]*", término estricto para significar "fajas", y "el rostro envuelto en un *sudario*" [169]. No ya por su divergencia con los Sinópticos, sino por la misma divergencia consigo mismo, el término usado por Jn. para indicar esta

166. Sabbath 23, 5; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*... n. 700.
167. Hc. 9, 37.
168. Mt. 27, 59 par.
169. Jn. 11, 14.

mortaja de Cristo ha de suponer otro significado. Y ésta es la solución a que llevó el descubrimiento de un papiro del año 320 d. de C. Fue hallado en Egipto, en la antigua Hermópolis, hoy Asmunein, en el Alto Egipto, y fue publicado por la John Rylans Library.

Un agente administrativo romano, llamado Teófanes, realizando un viaje, además de ir registrando minuciosamente todos sus gastos, deja en este papiro anotado su itinerario. Y al hacer esto, escribe: "Nota del bagaje". Y pone siete nombres de vestidos, y el número de cada uno de éstos en cada clase. Y luego, en la línea nueve, escribe:

"Igualmente nota de los *othonión*".

Y entre las prendas que comprende esta nueva sección de su inventario anota, entre otras, las siguientes prendas:

línea 13: un *fakiarion* (sudario, fasciale),
" 17: cuatro *sindónia*
" 41: (con el subtítulo de "stromaton" — ataduras), un número indefinido de *faskias* (=fajas, vendas) [170].

De aquí se deduce, que el término usado por Jn. *"othónion"* es un término genérico, "lienzo", del cual es una especie la "sábana", *síndon*. Y así no hay la menor contradicción entre los Sinópticos y Juan. Mientras éste se limita a decir que el cuerpo muerto de Cristo fue amortajado con un "lienzo", sin precisar más, los Sinópticos precisan este lienzo: era una "sábana".

La misma premura del tiempo que urgía, pues iba a comenzar muy pronto el día 15, la Pascua, al ponerse el sol, explica mejor que se lo hubiese envuelto en una "sábana", que cubría el cuerpo [171], que no el entretenerse en fajar, delicadamente, el cuerpo de Cristo, como lo fue el de Lázaro.

En la "sábana" sólo se puso el cuerpo de Cristo, mezclado con aromas; pero su cabeza fue "envuelta" aparte en un sudario [172].

---

170. VACCARI, en *Miscellanea Biblica Ubach* (1953) pp. 375-386.
171. Mc. 14, 51-52.
172. Jn. 20, 7; cf. 11, 44.

Mateo y los otros dos Sinópticos, sólo tienen en escena la obra de José de Arimatea; pero también dejan entender que allí estaban muchos de los suyos, pues Mt. después de narrar la deposición del cuerpo del Señor en el sepulcro, dice que estaban allí, "sentadas frente al sepulcro, María Magdalena, y la otra María" (v. 6) que es la madre de Santiago el Menor y José [173].

c) *El sepulcro de Cristo.*

Marcos nombra estas dos Marías, resaltando que, "miraban dónde lo ponían" [174]; pero no eran ellas solas, sino que eran también "las mujeres que habían venido con él de Galilea" [175], y cuyo círculo más amplio reconoce el mismo Lc.: "María, Magdalena, Juana y María de Santiago, y las demás que estaban con ellas" [176]. Mientras Mt. habla de la actitud, en un primer momento, de María Magdalena y de la otra María, que "estaban allí sentadas, frente al sepulcro", Mc.-Lc. dicen, de un momento posterior, que no sólo Magdalena y María, la madre de José (Mc.), sino que todas las mujeres que habían venido con él de Galilea (Lc.), "miraban dónde le ponían" (Mc.), y "cómo fue depositado su cuerpo" (Lc.).

Lo primero que dice Mt. se explica bien. Dada la angostura de la cámara sepulcral, sólo cabrían los que llevaban el sagrado cuerpo. Estos debieron ser José de Arimatea, Nicodemos, servidores de José de Arimatea y "conocidos" del Señor, ya que "todos" ellos habían asistido al espectáculo del Calvario [177], Juan, y posiblemente algunos otros Apóstoles [178]. Pero luego que éstos se retiraron —aunque en Mc. 15, 46 hay un procedimiento literario de "eliminación", por anticipación—, este grupo de mujeres no se resignó a no pasar dentro. Quisieron ver el lugar preciso de su deposición, pues aunque aún no había sido nadie enterrado allí [179], y esta cámara sepulcral no

173. Mt. 27, 56.
174. Mc. 15, 47.
175. Lc. 23, 55.
176. Lc. 24, 10.
177. Lc. 23, 49.
178. Jn. 20, 3 ss.
179. Jn. 19, 41.

tenía más que un banco funerario [180], las mujeres no tenían por qué saberlo, y las cámaras sepulcrales podían, en ocasiones, contener varias banquetas o lechos funerarios de piedra [181]. Esto podría explicar muy bien el querer saber las mujeres "dónde fue depositado su cuerpo", ya que habían de volver, pasado el reposo sabático, a completar el embalsamiento del cuerpo del Señor, y querían cerciorarse bien de la disposición de la cámara, para evitar posibles confusiones si había en la cámara diversos "loculi".

Las características que se dan del sepulcro de Cristo en el Evangelio, son éstas:

1) Es propiedad de José de Arimatea (Mt.).

2) Está en "un huerto" (Jn.).

3) Este huerto, en el que está este sepulcro, estaba "cerca del sitio donde fue crucificado" (Jn.).

4) Está excavado en la piedra (Mt., Mc., Lc.).

5) Es del todo "nuevo" (Mt., Jn.), en el que aún "no había sido sepultado nadie (Lc., Jn.). Tiene una cámara en la que está depositado el cadáver, y en la que se puede entrar (Mc., Lc., Jn.).

7) Supone el relato de Jn., al hablar de la resurrección, que el sepulcro no tiene nicho, sino una especie de lecho o banqueta de piedra, pues los ángeles, en su resurrección, están "sentados uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús".

8) Se cerraba la "puerta" (Mt., Mc.) del sepulcro, con "una piedra" (Mt., Mc.), que era "muy grande" (Mc., Mt.), y la cual se movía para abrir y cerrar la puerta del mismo, mediante un movimiento de "rotación" (Mt., Mc.). Pero tan pesada debía ser que tres de las santas mujeres que van en la mañana de Pascua a él, iban preocupadas porque ellas solas no podían remover la piedra que cerraba el Sepulcro (Mt.).

9) La puerta de ingreso al mismo debía de estar y ser muy baja, pues lo suponen algunas narraciones evangélicas. Así Pedro, para ver el interior del sepulcro, sin entrar, se inclina, se agacha (Lc.), lo mismo hará Juan, cuando espera

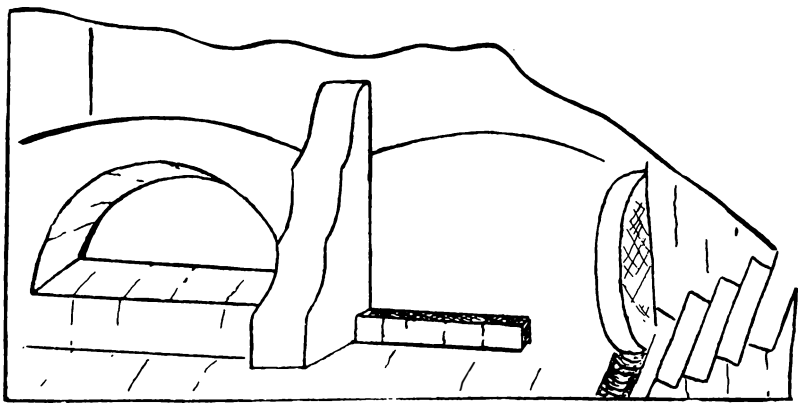
180. VINCENT-ABEL, *Jerusalem Nouvelle*, II, p. 26.
181. A. FERNANDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p. 690.

la llegada de Pedro, "se inclina", para ver (Jn.); igualmente Magdalena (Jn.).

Estos detalles permiten valorar mejor el tipo de sepulcro en el que fue depositado el cuerpo muerto del Señor.

Las familias principales solían poseer su propio sepulcro, y no pocas veces en sus propias propiedades particulares. La legislación rabínica de época posterior, regula cómo se deben

Diseño, en corte transversal, de una reconstrucción del sepulcro de Jesucristo



«La analogía de numerosos hipogeos (jerosolimitanos-palestinos) y el examen topográfico guían con precisión a la reconstitución del sepulcro al cual se aplican las indicaciones de los Evangelios» (Vincent-Abel).

Posiblemente, por razón de los declives del terreno, se bajase al mismo por unos escalones a la puerta de entrada del sepulcro. La abertura de entrada estaba cerrada por una «gran piedra» (Mc. Mt.) rotatoria, llamada «golel», que giraba empotrada en una ranura tallada en la roca. Franqueada la entrada, debía de haber, antes de la cámara sepulcral, un «vestíbulo». Tal es el tipo del llamado sepulcro de José de Arimatea, a 15 m. al N. O. del Calvario. Y S Cirilo de Jerusalén dice aue este «vestíbulo» fue destruído al construirse la basílica constantiniana. En la cámara mortuoria, a la que se pasaba por una pequeña abertura practicada en la parte baja de la pared de separación, había un banco tallado en la roca, sobre el que se depositó el cuerpo del Señor.

(Vincent-Abel. **Jerusalem Nouvelle** *(1914) II, 1.ª, pág. 95-96)*

hacer los sepulcros, número de tumbas, nichos que han de tener, y disposición de los mismos. Estos sepulcros pueden ser de propiedad particular. Pero han de estar fuera de la ciudad, por lo menos a 50 codos, unos 25 metros [182].

"Los sepulcros judíos revestían diversas formas. Sepulcros *pozo,* de mayor o menor profundidad, adonde se baja por un cierto número de peldaños, y se cerraba con una piedra horizontal; tal era el de Lázaro en Bethania [183]. Sepulcros *sala* en los que se entraba a pie llano; por ejemplo, el de la reina Elena de Adiabene (llamado de los Reyes), en Jerusalén. Cuanto a su disposición interna, en unos corría un simple banco, por tres de los cuatro lados; mientras que en otros contenía uno o dos bancos con arconsolio. Los llamados *kokím,* o sepulcros *horno* consistían en un hueco profundo abierto en sentido horizontal, a donde se introducía el cadáver; eran numerosos y se conservan aún hoy, en los alrededores de Jerusalén.

Por lo que hace a la manera de cerrarlos, reinaba gran variedad. La más sencilla consistía en aplicar a la boca del sepulcro una simple piedra, que se mantenía sujeta haciendo rodar contra ella un bloque más o menos redondo. Pudo observarse este proceder en las excavaciones de la antigua ciudad de Betahshames, en Wadi es-Surar. Los sepulcros subterráneos se cerraban, naturalmente, con una piedra horizontal. La cerradura más característica consistía en una gran piedra giratoria, especie de rueda de molino. Descansaba en un plano inclinado, de suerte que, por su propio peso, bajaba y cerraba el sepulcro. Al abrirse éste, la piedra, que por su mole ofrecía notable resistencia, penetraba en una ranura excavada a un lado de la entrada. Dicha piedra se puede ver aún hoy día en el ya mencionado sepulcro de los Reyes, y en el de la familia de Herodes, también en Jerusalén, en la colina Nikefurie, frente al P. Instituto Bíblico; y en dos de Abugosch, como 16 km. al O. de Jerusalén. En Nazareth, las religiosas damas de Nazareth poseen uno, admirablemente conservado.

A la cámara mortuoria precedía, en no pocos casos, un vestíbulo. Algunos sepulcros constituían verdaderas necrópolis;

182. BONSIRVEN, *Textes*... n. 1825.
183. Jn. 11, 38-39-41.

v. g. el judeo-cristiano, llamado *de los profetas,* en el monte Olivete.

Pasamos por alto otros pormenores de menor importancia, que aparecen en las numerosas tumbas antiguas que se han conservado, algunas casi intactas, hasta nuestros días. Entre éstas es interesante la conocida con el nombre de José de Arimatea, en el fondo de la Basílica del Santo Sepulcro, junto a la capilla de los Siros.

El sepulcro de José de Arimatea excavado en la roca, unos 15 m. al N-O. del Calvario, se abría con un vestíbulo. La entrada de este vestíbulo, muy probablemente quedaba libre, sin puerta. Según el testimonio de san Cirilo de Jerusalén, dicho vestíbulo fue destruído al construirse la basílica constantiniana [184]. En el fondo de este sepulcro rodaba la piedra giratoria, que cerraba la baja y angosta entrada de la cámara mortuoria. Los monumentos conservados tienen por dimensiones 55 x 49 cm.; 64 x 58 cm.; 65 x 47 cm.; 82 x 71 cm.; y sólo una vez excepcionalmente 1'75 x 1'13 metros. En ésta había un banco cortado en la piedra misma, sobre el cual era depositado el cadáver. No es cosa averiguada si existía un arcosolio, ni tampoco si el banco presentaba una cierta cavidad o si era sencillamente plano. El texto de san Juan (20, 12) no es suficientemente explícito para concluir que en una de las dos extremidades del banco sobresalía una ligera protuberancia, donde, a manera de almohada, se apoyaba la cabeza del cadáver. Sin embargo, tal disposición cabe tenerla por probable, puesto que aparece aún ahora en no pocos sepulcros" [185].

Como se ve teniendo en cuenta los datos evangélicos, y los datos de la arqueología sobre los sepulcros palestinenses, aquéllos sugieren con toda probabilidad que se trata del tercer grupo. Era una cámara, probablemente con vestíbulo, en la cual se hallaba un banco tallado en la misma piedra, donde se depositó el cuerpo del Señor. Los datos arqueológicos dan para estos sepulcros unas dimensiones de 4 m. de largo por 2 m. de altura. La puerta de entrada a este sepulcro era baja y estrecha, y se cerraba con una gran piedra rotatoria. Precisa-

184. MG 33, 354.

185. A. Fernández, o. c., pp. 690-692. No es seguro que la piedra «rotatoria» estuviese dentro del vestíbulo.

mente los judíos llamaban a esta piedra sepulcral "*golel*", "rotatoria".

Conforme al uso, era propiedad de José de Arimatea, que era hombre "rico" (Mt.) el cual lo tenía en un "huerto", que no hay que considerar como un jardín organizado, sino a lo más, al modo rústico oriental, con algunos árboles, y que era posiblemente de su propiedad. Según las leyes judías rabínicas, de época más tardía [186] los sepulcros debían de estar, por lo menos, a 25 metros de distancia de la ciudad. Y situado al N-O. del Calvario, a unos 15 metros, venía a quedar, fuera de la ciudad. Ya que el Calvario estaba "cerca de la ciudad" [187] y, por tanto, fuera de ella.

El decirse que había sido puesto en un sepulcro excavado en la roca y en el que aún no había sido enterrado nadie, quiere hacer ver con ello el Evangelista, la imposibilidad de robo y de confusión con otros cadáveres.

d) *La guardia puesta al sepulcro.*

San Mateo es el único evangelista que relata esta escena. Tiende con ello a hacer ver, por un nuevo aspecto, la verdad de la resurrección de Cristo. El sepulcro está excavado en la piedra; no hay nadie puesto allí más que el cuerpo de Cristo; y la única puerta de acceso a él está cerrada, sellada y guardada por los soldados, por una orden del Procurador y bien adiestrados por los Sanhedritas. Es un relato "apologético". Pero con valor histórico. Precisamente san Pedro, pocos días después de la resurrección de Cristo, en Pentecostés, puede alegar ante una muchedumbre que le oye y que supo de todos aquellos sucesos [188] el sepulcro de Cristo vacío como prueba de su resurrección [189].

Los Sanhedritas, todos o algunos, después de haber visto a Cristo muerto y pedir ellos mismos que se le enterrase aquella misma tarde, en su preocupación por el deseo de anular a Cristo y su memoria, temieron que los "discípulos" "robasen" el cuerpo, y desaparecido éste, "sus discípulos hi-

186. Bonsirven, o. c., nn. 1825, 1842.
187. Jn. 19, 20.
188. Lc. 24, 18.
189. Hc. 2, 24-32.

cieran correr la voz de que había resucitado, para dar cumplimiento así a lo que él había anunciado: "Después de tres días resucitaré". Se ve cómo se habían divulgado, no sólo los milagros de Cristo, sino también sus enseñanzas y profecías. Concretamente este punto llegó a oídos de los Sanhedritas posiblemente por sus gentes y policías. Debió de serles fuerte preocupación aquella noche. Esto les hace rápidamente actuar, para impedirlo, "al día siguiente que es después de la Pascua". No quiere decir ni supone el texto que hubiese habido una reunión del Sanhedrín, y menos en la solemnidad y reposo sagrado del día de la Pascua. Son un grupo de Sanhedritas que cambian entre sí sus impresiones y se suscitan mutuamente sus preocupaciones, y se dirigen en calidad de tales a Pilatos. Le exponen su preocupación. Posiblemente sean del grupo farisaico del Sanhedrín, ya que los numerosos saduceos miembros del mismo no creían en la resurrección, y, aunque tampoco éstos creen en la resurrección de Cristo, quieren prevenir un posible error "que sería peor que el primero".

Pilatos accede; no quiere complicaciones, y menos con los Sanhedritas en los días de peligroso fanatismo religioso. Además debe querer evitar delaciones por su primera conducta de defensa de Cristo. Les autoriza la guardia que piden, pero no quiere inmiscuirse en algo que ya le parece ridículo. La guardia se la concede. Es tropa gubernamental; del Procurador, o de los que estaban de guarnición en la fortaleza Antonia o del Pretorio, o de las guardias romanas que, según costumbre, estaban destacadas a las puertas del Templo, para mantener el orden en los días de la Pascua [190], mejor que pensar en simple policía sanhedrita. Ya que ésta ellos mismos la podían haber movilizado sin tantas complicaciones. Pero Pilatos no quería inmiscuirse en más detalles. Por eso les dijo: "Ahí tenéis la guardia, id y custodiadle como sabéis". Seguramente que estas palabras de Pilatos van cargadas de ironía ante lo que para él era una ridiculez: tomar toda clase de precauciones contra un muerto, ¡para que no resucite!

Ellos fueron con el piquete de custodia, lo establecieron allí y además "sellaron la piedra". Según lo que se sabe de esta costumbre en la antigüedad, se hacía en sacos, arcas, cámaras, etc.... En la misma Escritura aparece, en ocasiones,

---

190. JOSEFO. *Antiq.* XX, 5, 3.

relatada esta costumbre; así se sella un saco o bolsa [191]. Y en el libro de Daniel se lee que: "trajeron una piedra que pusieron sobre la boca del foso, y la selló el Rey con su anillo y con los anillos de sus grandes para que en nada pudiera mudarse la situación de Daniel" [192]; y también en el mismo libro se lee, como garantía, que "cerrarás la puerta y la *sellarás* con tu anillo" [193]. Por eso aquí resulta una precaución normal. Se ponían unas pequeñas cintas, cuerdas o ligaduras sobre lo que se quería garantizar su intangibilidad, y se lo sujetaba, sobre todo en las estremidades, con cera, arcilla, creta o materia semejante, y en ella, cuando aún estaba fresca, se imprimía el sello [194].

Ni era completamente insólito el robar o cambiar cadáveres "con mala voluntad", como se ve por el célebre "Rescripto del César", esculpido en una estela, procedente de Nazareth en 1878, sobre la violación de los sepulcros y cuya violación se castiga con la pena de muerte [195].

Así el Sanhedrín vino a custodiar la muerte de Cristo para garantizar, con guardias y sellos, la autenticidad de la resurrección del mismo.

La autenticidad arqueológica del Santo Sepulcro es un hecho científicamente seguro. La garantía histórica de su localización es en todo paralelo al proceso y documentación de la autenticidad de la topografía del Calvario. Pues precisamente la documentación de Eusebio se refiere a las excavaciones del Calvario y del Santo Sepulcro, lo mismo que la basílica constantiniana incluía en el complejo de sus edificios el Calvario y la edícula circular con el Santo Sepulcro. Y la profanación por Adriano, con su Aelia Capitolina, sobre 135, afectó por igual a ambos sagrados lugares.

Precisamente Eusebio de Cesaréa, en su "*Vita Constantini*", da la descripción de la excavación y descombro de estos lugares terraplenados por Adriano con motivo de elevar allí las

---

191. Job 14, 17.
192. Dan. 6, 17.
193. Dan. 14, 11-14.
194. *Verb. Dom.* (1941) p. 81.
195. CUMONT, *Un rescrit imperial sur la violation de sepulture*, en *Rev. Hist.* (1930) p. 241 ss.

estatuas de Venus, en el Calvario, y de Júpiter Capitolino, con "un templo" [196], sobre el lugar del sepulcro del Señor.

Aunque Eusebio supone la estatua de Venus sobre el Santo Sepulcro, dice que allí se "ofrecían execrables sacrificios sobre profanos e impuros altares" [197]. Aquella zona había sido "con gran esfuerzo" terraplenada con gran cantidad de piedra y tierra hasta que quedó aquel lugar totalmente cubierto y oculto [198]. Y del momento histórico del descubrimiento del sepulcro, escribe gozosamente Eusebio:

> "Y luego que apareció otro suelo en vez del primero (los escombros), entonces quedó manifiesto, contra la esperanza de todos (ya que nadie esperaba que se hubiese conservado en aquel sitio el mismo sepulcro del Señor), el mismo augusto y santísimo monumento (sepulcro) de la Resurrección del Señor; y aquella cueva *["antro"]*, que verdaderamente puede llamarse "Sancta sanctorum", vino a ser como una semejanza de la Resurrección de nuestro Salvador; porque después de haber estado bajo tierra y en tinieblas, volvió de nuevo a la luz" [199].

Para poder conservar el Santo Sepulcro dentro de una edícula rotonda, dentro de la basílica constantiniana, los arquitectos de Constantino aislaron este sepulcro de la masa rocosa en que se encontraba, y, por razones de estética, suprimieron el "vestíbulo" de ingreso a la cámara mortuoria. Dentro, a la derecha, al lado norte, había un banco en la roca, que era el lugar donde habían colocado el cuerpo del Señor. En la decoración, los arquitectos evitaron en lo posible recubrir la roca; se quiso dejar descubierta lo más posible aquella santa roca [200].

A través de los siglos el Santo Sepulcro sufrió numerosas profanaciones, incendios y destrucciones. Especialmente en 1009 parte del Santo Sepulcro fue cortado y destruído por orden del feroz califa fatimita Hakem Biarm-Illah. No obstante, que-

---

196. *Nicéforo C.*; MG 146, 105.
197. MG 20, 1087.
198. MG 20, 1086.
199. MG 20 1087-1090.
200. VINCENT-ABEL, *Jerusalem Nouvelle*, h. l.; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) pp. 370-371.

dó en pie alguna parte más sobresaliente de la tumba, y se logró salvar el banco funerario que estaba a la derecha, y sobre el cual fue depuesto el cuerpo del Señor [201].

Pero otro tipo de destrucción contribuyó a ir reduciendo lo que quedaba del Santo Sepulcro. "El gusto desenfrenado por las reliquias que caracteriza al peregrino medieval contribuyó a disminuir lo que quedaba del nudo rocoso de la tumba de Jesús. Los custodios de las llaves no tenían escrúpulos en desprender partículas de la Santa Roca a petición de algún peregrino importante y mediante un don honorífico" [202].

Hasta incluso, la víspera de la invasión de Jerusalén por los Cruzados, el patriarca griego Simeón hizo cortar la parte que quedaba del banco funerario de la roca, por miedo a que fuese llevado fuera por los Occidentales ávidos de reliquias. Pero después de la toma por los Cruzados, enterados de ésto, lo hicieron restituir [203].

En 1244 los Caresminos, horda turca, causaron también desperfectos en el Santo Sepulcro.

En la noche del 12 de octubre de 1808 estalló un incendio en la capilla de los Armenios, situado en el ambulatorio que rodeaba la edícula del Sepulcro. El volumen que cobró el incendio hizo caer la cúpula, destrozando las columnas, pilastras, y los mármoles que revestían la edícula.

Pero al comenzar la restauración, después de haber desmontado toda la edícula, en 1809, el estado del Santo Sepulcro es descrito así por el monje griego Máximo Simeón, que controlaba los trabajos: "Cuando fue abatida la antigua edícula, puesto que su revestimiento había sufrido con el incendio, vi desnudamente lo que quedaba de la primitiva gruta". Pudo constatar que estaba practicada en la piedra llamada por la gente del país *malaky*. Las paredes de la roca no existían más que al N. y al S. Al E. y al O. estaba construída la pequeña cámara sepulcral, y también estaba construído el techo. El suelo estaba formado de la roca natural, tanto en el Sepulcro (cámara sepulcral) como en la capilla del Angel. La tumba propiamente dicha no es ya un banco de roca, como lo había sido (y sería difícil que lo fuera después de todas las depre-

201. Perrella, o. c., p. 381.
202. Vincent-Abel, o. c., p. 264.
203. Perrella, o. c., p. 285.

dacciones ejercidas en este santo lugar a través de los siglos); es una especie de caja de la cual tres lados están formados de planchas de mármol, y sólo el cuarto, el del norte, está constituído por la pared de la roca de la pequeña cámara [204].

Actualmente todo lo que se conserva del Sepulcro del Señor, se encuentra guardado dentro de una edícula de estilo ruso, y revestida de piedra caliza de color rojizo. Tiene 8,25 metros de largo por 5,50 de ancho y otro tanto de alto, y está rematada por una cúpula greco-rusa que se eleva a 10 metros sobre el suelo [205].

204. Vincent-Abel, o. c., pp. 299-300.
205. SCHUSTER-HOLZAMMER, *Hist. Bib.* ver. esp. (1935) II, p. 446.

CAPITULO XIII

UN GRAVE PROBLEMA EN LA CRONOLOGIA DE LA PASION

a) El problema.

La confrontación de san Juan con los Sinópticos presenta con relación a la cronología de la Pasión, serias divergencias. Se ve que en esto hay en san Juan como en los Sinópticos cosas ciertas tanto en lo que concuerdan como en lo que se separan.

Es cierto que tanto para san Juan como para los Sinópticos Jesucristo murió un *viernes,* según nuestro cómputo. Así se lee:

Mt. (27, 62) hablando de la guardia que van a poner al sepulcro: "Al otro día, que es el siguiente a la Parasceve..." (Pascua).

Mc. (15, 42) al hablar de la sepultura de Cristo, dice: "llegada la tarde, porque era Parasceve, esto es, el *antesábado [prosábbaton]...*".

Luc. (23, 54) hablando de la sepultura de Cristo, escribe: "Era día de la *Parasceve* y estaba *para comenzar el sábado...*".

Juan (19, 54), después de narrar la muerte de Cristo, escribe: "Los Judíos, como era el *día de la Parasceve,* para que no quedasen los cuerpos en la cruz el *día de sábado,* por ser *día grande aquel sábado,* rogaron a Pilatos que les rompiesen las piernas y les quitasen de la cruz" antes de comenzar el *sábado.*

De aquí se sigue que tanto para los Sinópticos como para san Juan, Jesucristo murió la *víspera* de la festividad de la

Pascua, que además aquel año coincidió con ser *sábado*, como dicen Mc. Luc. y Juan.

Por otra parte, los Sinópticos hacen ver que Cristo comió la Pascua en el día correspondiente del calendario popular judío. Así le dicen los discípulos: "El día primero de los ácimos, *cuando se sacrificaba la Pascua* [el 14 de Nisan antes de la puesta del sol] le dijeron sus discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos y preparemos para que comas la Pascua?" [1]. Y en la narración de los Sinópticos este acto fue la víspera de la muerte. Según ellos la Cena pascual de Cristo fue el jueves anterior al viernes de su muerte, según la denominación de los días conforme a nuestro calendario, ya que los Judíos los nombran, excepto el sábado, por el número de las ferias. San Juan, en cambio, no relata explícitamente la celebración de la Cena Pascual, aunque la deja suponer suficientemente en los capítulos 18 y 19, como se ve comparando el relato del bocado de pan que da a Judas con todo el relato de su prendimiento y Pasión; esa comida en que descubre la traición de Judas, ha de ser la Cena Pascual, tanto por la hora en que la celebra [2] como por el relato que se hace a continuación de la prisión y muerte de Cristo, y que según los Sinópticos, fue la Cena Pascual de Cristo.

Por tanto, en esta suposición, que esta Cena a la que alude san Juan y en la que descubre a Judas ha de ser la Cena Pascual, presenta una dificultad tan clásica como grave. Porque la letra del evangelio de san Juan está en abierta oposición tanto con lo que suponen los Sinópticos, como con lo que explícitamente dice el mismo san Juan en esta sección evangélica.

En efecto, los Sinópticos hacen ver que Jesucristo celebró la Cena en jueves; murió un viernes; y que este viernes era la víspera de la festividad judía de la Pascua, que aquel año cayó en sábado. Pero contra esto se lee en el evangelio de san Juan:

"*Antes* de la fiesta de la Pascua" [3] sucede esa Cena en la que da el bocado a Judas, y que ha de ser la Cena Pascual.

Cuando los Judíos llevan a Cristo a Pilatos, aquellos no

---

1. Mc. 14, 12; par.
2. Jn. 13, 30.
3. Jn. 13, 1.

quieren entrar en casa de un gentil para no contaminarse, y así poder "*comer la Pascua*" [4]. Cuando Pilatos se sentó "pro tribunali" para juzgar y condenar a Cristo, "era el día de la *Parasceve, preparación de la Pascua*" [5].

Muerto Cristo, los Judíos piden a Pilatos que aplicasen el "crurifragium" a los condenados del Calvario, para que no quedase los cuerpos en la cruz al comenzar el nuevo día a la puesta del sol, porque era contaminación según la Ley, y especialmente "en el día del *sábado* por ser grande aquel *sábado*" [la Pascua] [6].

Otro pasaje de san Juan [7] sería a este propósito, más discutible. Es cuando en la Cena Pascual, Cristo le dice a Judas que salga del Cenáculo [8]. Y los Apóstoles no sabían a qué se refería aquello, pues "algunos pensaron que como Judas tenía la bolsa, decía Jesús: Compra lo que necesitemos para la fiesta *[eis tén heortén]* [9]. De donde se quiere deducir que aún la Pascua no se había celebrado. Y que, por tanto, esta cena no era la Pascual.

Pero de aquí nada puede concluirse, pues para san Juan "la fiesta" *[he heorté]* no es sólo un día determinado de una fiesta, sino toda la semana o demás días que componen una fiesta. Así llama él mismo a la fiesta de la Escenopegia "la fiesta" *[he heorté]* [10] y luego habla de "mediada ya la fiesta", *[tes heortés mesousés]* que es toda esa misma semana festiva [11].

Luego para Juan "la fiesta" lo mismo puede ser el día principal de una de estas grandes solemnidades judías —aquí el día 15 de Nisán, la Pascua— que el resto de los días complementarios —semana pascual— de estas fiestas.

Por tanto, en este pasaje puede muy bien referirse a que pensaron que le mandase comprar especiales provisiones para estos días festivos, y no para el mismo día de la Pascua.

---

4. Jn. 18. 28.
5. Jn. 19. 14.
6. Jn. 19, 31.
7. Jn. 13, 29.
8. Jn. 13, 28.
9. Jn. 13, 29.
10. Jn. 7, 2. 8. 10.
11. Jn. 7, 14.

Pero no solamente san Juan, sino que los mismos Sinópticos están suponiendo lo mismo. Así se lee:

Mt. "Al otro día, que era el *siguiente a la Parasceve [la Pascua]*" van los Sanhedritas a Pilatos a pedir la guardia para el sepulcro [12].

Luc. Cuando se sepulta a Cristo "era el *día de la Parasceve* y estaba para *comenzar* el sábado *[Pascua]*" [13].

Pero si según Mt.-Luc. cuando se sepultó a Cristo era la Parasceve, que era el día víspera de Pascua, ¿cómo se explica que Jesucristo hubiese ya comido la Cena Pascual, lo mismo que los Judíos? Pues los discípulos le habían preguntado el día antes de su muerte, "el primer día de los Acimos [14 de Nisán], *cuando se sacrificaba la Pascua*" [14] dónde quería que se preparase todo para el banquete pascual.

De todo esto se sigue que:

a) Según los Sinópticos, Cristo había celebrado la Cena Pascual —había celebrado la Pascua— cuando la celebraban los Judíos.

b) Según Jn., explícitamente, y según lo ponen los Sinópticos cuando Jesucristo celebró la Cena Pascual era el día de la Parasceve, es decir, la víspera de la Pascua.

De donde resulta que no solamente los Sinópticos están en divergencia con san Juan, sino que también están en divergencia:

a) Los Sinópticos consigo mismos.

b) San Juan consigo mismo. Pues dice abiertamente que Cristo muere antes de la Pascua, y en su relato está suponiendo la celebración de la Cena Pascual... Pues, cuando Cristo denuncia en la mesa a Judas, dando como contraseña un bocado, este acto se realiza, como hacen ver los Sinópticos, en la Cena Pascual.

Por otra parte también se ve en los relatos de los Sinópticos que si están abiertamente relatando una cosa, en el fondo

12. Mt. 27, 62.
13. Lc. 23, 54.
14. Mt. 14, 12.

del tejido de su narración, se ven cosas chocantes y divergentes con lo que dicen.

Para ellos Jesucristo celebró la última Cena el jueves 15 de Nisán. Pero este día —de puesta a puesta del sol— el reposo sabático era rigurosísimo [15]. Y, sin embargo, se ven a través de sus narraciones cosas que están no sólo en divergencia, sino en oposición con este reposo sabático del día santísimo de la Pascua. Así se lee lo siguiente:

a) El mismo día de la muerte de Cristo, José de Arimatea "compró una sábana" para amortajar a Cristo [16].

b) Las mujeres que asistían a la sepultura de Cristo, "a la vuelta prepararon aromas y mirra" [17] para terminar después del sábado el embalsamiento de Cristo, posiblemente comprándolos.

c) Simón de Cirene "venía del campo" [18] seguramente de realizar sus labores, cuando le requisaron para que llevara la cruz del Señor. Pero se estaba en la Pascua.

d) A Jesús lo prenden yendo un gran tropel de gentes armadas de espadas y garrotes [19], en el día que, después de la puesta del sol, era la Pascua.

e) Jesucristo es juzgado dicho día por el Sanhedrín y por Pilatos, en la Pascua, que había comenzado desde la pasada puesta del sol.

Pero se leía en la Ley: "El primer día [de los Acimos = 15 de Nisán] convocaréis asamblea santa y *no haréis ningún trabajo servil*" [20]. Y en la Mishna se prohiben, explícitamente, en la fiesta de la Pascua, los actos judiciales. Por eso, resulta incompatible con esta legislación y su espíritu el que José de Arimatea "compre" una sábana para amortajar a Cristo, puesto que en dicho día las tiendas estaban cerradas; ni que las mujeres comprasen o preparasen los elementos para embalsamar a Cristo; ni que Simón de Cirene trabajase su campo en dicho día; ni que los ministros ni sacerdotes del Sanhedrín actuasen a mano armada, con tropel de gentes; ni que el gran

15. Lev. 23, 5-7; cf. Ex. 12, 16.
16. Mc. 15, 46.
17. Lc. 23, 56.
18. Mc. 15, 21; Lc. 23, 26.
19. Mt. 26. 47, 51; Mc. 14, 43, 47; Lc. 22, 49 ss.
20. Lev. 23, 5-7; cf. Ex. 12, 16.

Sanhedrín violase la santidad de la Pascua con el proceso de Cristo; ni que luego lo continuasen llevándolo a Pilatos; ni que se llevase a Cristo por la Vía Dolorosa, en medio de la Jerusalén pascual, quebrantando así el reposo más sagrado de toda su Ley.

Todo esto hace ver dos planos en estas narraciones, que no sólo pone en divergencia a los Sinópticos con san Juan, sino también a estos dos grupos de evangelistas consigo mismo.

b) Soluciones propuestas.

A esta dificultad se han propuesto diversas soluciones. De ellas se exponen las siguientes:

1) *Reducción de los textos de san Juan a los Sinópticos.*

Esta teoría afirma que los Sinópticos relatan el momento histórico preciso de estas fechas de la Pasión del Señor, y soluciona las divergencias con el cuarto Evangelio dando una interpretación manifiestamente forzada de los textos de san Juan. Esta teoría, ya conocida de antiguo, fue recientemente renovada e insistentemente sostenida por W. B. Robinson. Sus argumentos son los siguientes:

a) La *Parasceve* no sería en san Juan la vigilia de la Pascua, es decir, el 14 de Nisán, sino que sería sinónimo de *viernes* según nuestra nomenclatura semanal, ya que todo viernes es "preparación" —Parasceve— de sábado. Y se dice *Parasceve Paschae* sólo porque caía dentro de las fiestas pascuales [21].

b) A este sábado se le llamó "magnus dies" [22], no porque fuese específicamente la fiesta de la Pascua, es decir el 15 de Nisán, sino porque caía dentro de todo aquel período pascual.

c) Cuando los Judíos llevan a Cristo a Pilatos, no quieren entrar para no contaminarse, y poder así "comer la Pascua" [23]. Robinson lo interpreta diciendo que no se trata del sacrificio concreto del Cordero Pascual, que había de comerse el 15 de

21. Jn. 19, 14; cf. v. 31.
22. Jn. 19, 31.
23. Jn. 18, L9.

Nisán, sino de los sacrificios que se ofrecían durante aquellos días pascuales.

d) Y al objetarse que los judíos dirigentes no podían violar públicamente una de las leyes más santas, Robinson responde que estimado el caso de Cristo como gravísimo, con tal de acabar con él, se consideraban dispensados de todo; máxime cuando en casos de urgencia se consideraban legítimamente dispensados de ciertos trabajos [24].

El fallo de esta teoría es la violencia con que interpreta estos pasajes. La *Parasceve* es un término técnico de san Juan, lo mismo que lo es en los Sinópticos [25] para expresar el día víspera de la Pascua.

Si san Juan dice que había que quitar de la cruz a los crucificados porque se estaba en la víspera del "sábado, por ser día grande aquel sábado", sólo violentando el texto se se puede decir que no era un "día" sino los días, y que el calificativo de "grande" no calificaba al sábado de Pascua, sino a toda la semana pascual. Lo era por su significado, por su reposo sabático y por los sacrificios especiales, propios de este día. Así se leía en la Ley: "El día primero [de la semana de Pascua = 15 de Nisán] será para vosotros celebérrimo y santo..." [26].

Cuando los Judíos no entran en el Pretorio para "comer la Pascua" no puede referirse a participar en los sacrificios de aquellos días pues, aun suponiendo que por estos judíos citados se hayan de reconocer los dirigentes, ¿habrían todos ellos de participar en todos los sacrificios de aquellos días?; ni con el término "comer la Pascua" se podía significar esta hipótesis, puesto que "comer la Pascua" era el término técnico para indicar la comida del Cordero Pascual el 15 de Nisán. Así los Sinópticos expresan con él la Cena pascual judía del 15 de Nisán, como luego de exponer este término ellos mismos lo precisan, al explicarlo a sus lectores.

Pero además esta teoría no resuelve nada. Porque el problema no está sólo en armonizar a san Juan con los Sinópticos,

---

24. W. B. Robinson, *The Date and Significance of the Last Supper*, publicado en *The Evangelical Quarterly* (1951) pp. 126-133; para su exposición resumida, cf. *Verb. Domini* (1053) pp. 111-112.

25. Mc. 15, 42; Lc. 23, 54.

26. Lev. 23, 7.

sino a éstos consigo mismos; y no a uno con otro, sino a cada uno de ellos consigo mismo, como al plantearse la dificultad se ha visto. Jesucristo antes de morir había celebrado la Pascua. Esto es evidente en los Sinópticos. Y, sin embargo, dicen v. gr.

Cuando sepultan a Cristo "era el día de la *Parasceve* [14 de Nisán, la víspera de la Pascua] y estaba para comenzar el sábado" [27].

Luego según los Sinópticos, antes de ir a Gethsemaní habían celebrado el día de la Pascua judía —"Cuando habían de sacrificar la Pascua" [28]— y, por consiguiente, el día antes había sido la Parasceve. La divergencia es manifiesta en ellos mismos.

2) *Teoría de la "anticipación" por Cristo.*

Los defensores de esta teoría suponen que los dos grupos de evangelistas relatan dos aspectos distintos: unos la Cena pascual celebrada por Cristo, pero "anticipada" por él en su celebración, y el otro grupo relataría la Cena "legal" judía. De este modo no habría contradicción ni divergencia alguna entre ellos. Así los Sinópticos y la Cena de Cristo que supone el cuarto Evangelio, relatan la Cena pascual "anticipada" por Cristo, mientras que el cuarto Evangelio refiere cómo los judíos durante la condena de Cristo por Pilatos aun no habían celebrado la Cena pascual "legal", sino que estaban en vísperas de la misma. Así v. gr, Schanz [29], Le Camus [30], Fouard [31], Godet [32], Rengstorf [33], etc.

Se basan para ello en los siguientes argumentos:

a) En casos especiales se podían alterar las ordenaciones de la Ley. Así el piadoso rey Ezequías por no haberse podido celebrar la Pascua en el primer mes, no tuvo escrúpulo en ordenar celebrarla en el segundo [34].

b) La expresión "en el primer *[te próte]* día de los Aci-

27. Lc. 23, 54.
28. Lc. 22, 7.
29. *Komentar über... Matth.* p. 509 ss.
30. *Jesús-Christ,* III, p. 161 ss.
31. *Vie de J.-Ch.* II, p. 503.
32. *St. Lc.* II, p. 342 ss.
33. *Lukas,* p. 221 ss.
34. II Par. 30, 1 ss.

mos", que dice Mt.-Mc. y que es el día de preparación para comer la Cena pascual después de la puesta del sol, hacen ver que esa expresión puede ser traducida no sólo por "primero", sino también por "antes de" [35]. Así la versión sería que Cristo había celebrado la Cena, no el "primer día de los Acimos", el 15 de Nisán, sino el día *"antes"* de los Acimos, o sea el 14 [36]. Chwolson propone una fórmula aramaica con que habría trasmitido esto la catequesis primitiva, y que lo mismo se podía traducir por "primero" que por "antes... que", o "primero que..." [37]. Otra hipótesis de L. Dieu, sobre un error de transcripción en este pasaje de Mc. resulta demasiado hipotética, aparte de no resolver otras cuestiones del contexto [38].

c) Como razón definitiva se alega la suprema autoridad de Cristo para ello, y su conveniencia máxima como anticipación para abrogar la Pascua judía.

Pero todas estas razones tienen en contra la afirmación terminante de los Sinópticos, que dicen:

"*El primer día de los Acimos* se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: ¿Dónde quieres que te preparemos para *comer la Pascua*?" (Mt. 26, 17).

"El día primero de *los Acimos, cuando se sacrificaba la Pascua,* dijéronle los discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos y preparemos para *comer la Pascua*?" (Mc. 14, 12).

"Llegó el día de los *Acimos, en el que había que sacrificar la Pascua.* Y envió a Pedro y a Juan diciendo: Id y preparadnos *para comer la Pascua*" (Lc. 22, 7. 8).

Estas expresiones rechazan toda hipótesis de "anticipación" de la Cena pascual por parte de Cristo. Puesto que la celebra "el primer día de los Acimos", que en el uso vulgar era el 14 de Nisán, y en cuyo día era preciso "sacrificar la Pascua" (Mc.-Lc.). No cabe interpretar, científicamente, estas expresiones si no en el sentido de que Cristo celebró la Cena pascual el mismo día que la celebraban los Judíos.

---

35. Jn. 1, 15, 30.

36. S. JUAN CRISOSTOMO, *Hom.* 81; MG. 58, 729.

37. CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes* (1908), p. 180.

38. L. DIEU, *Prima die Azymorum,* en *Ephem. Theol. Lov.* (1937) pp. 657-667.

Ni "legalmente" se podría sacrificar el Cordero pascual en el Templo otro día.

Estas mismas expresiones sinópticas invalidan la solución propuesta por Chwolson, en la obra citada, según la cual se podía "anticipar" la inmolación del Cordero pascual al día 13 de Nisán, si eran muy numerosas las víctimas a inmolarse, o cuando la Pascua caía en día de sábado, como aquí, para no quebrantar el doble reposo sabático. En este caso, —dice— se podía sacrificar y comer el cordero a libre elección, el 13 o el 14 de Nisán, siempre que se celebrase el resto de la Pascua el 15 de Nisán.

Aparte que todo esto va en contra lo que dicen los Sinópticos, todo ello es hipotético, y totalmente improbable. Pues, según la prescripción terminante de la Ley, el Cordero Pascual tenía que ser inmolado el día 14 de Nisán, y "comido esa misma noche" [39], es decir, en la noche del 15 de Nisán, la Pascua, que comenzaba al ponerse el sol del día 14.

3) *Teoría de la "traslación" por los Judíos.*

Otros autores explican esta divergencia cronológica de san Juan y los Sinópticos admitiendo que Cristo celebró la Cena pascual en el día "legal" correspondiente pero que los Judíos, para hacer compatible el reposo sabático con la condena de Cristo ante el Sanhedrín, su conducción judicial ante Pilatos, y su ejecución, "trasladaron" la celebración de la Pascua *al día siguiente*, que es lo que reflejaría san Juan. Sobre todo si la Pascua caía en un viernes, se trasladaría al sábado inmediato para evitar la paralización de dos reposos sabáticos [40]. Así se practicaba después del siglo IV (d. C.), y acaso desde el tercero; es la regla llamada *'adhu* [41]. Así, v. gr., Eusebio [42], Cornely [43], Knabenbauer [44], Cellini [45].

Los textos de los Sinópticos invalidan, igualmente, esta

39. Ex. 12, 8.
40. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi* (1933) p. 220 ss.
41. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi* (1933) pp. 219; 186.
42. *De sollemnitate paschali* 12; MG. 24, 705-706.
43. *Introductio...* (1897) III. pp. 269-273.
44. *In Matth...* II, p. 412.
45. *L'ultimo "Phase" o banchetto pascuale di N. S.*, en *La Scuola Cattolica* (1914) p. 15 ss.

teoría, pues Cristo celebra su Pascua, no solamente cuando la tenían que celebrar los Judíos, sino cuando, *de hecho,* la celebraban. Es lo que se desprende, sin violencias, de la narración de dichos textos.

Pero sobre todo, ¿cómo suponer que los dirigentes de Israel, ante la nación allí concentrada ya para las fiestas pascuales, y con conocimiento del día de la fiesta, iban a traspasar uno de los preceptos más sagrados de su Ley? "¿Cómo admitir semejante enormidad"?, comenta Lagrange [46].

En cuanto a la práctica *'adhu,* es desconocida en la antigüedad judía. Se comprende su práctica en la Dispersión judía, cuando éstos, lejos de su hogar nacional, tenían que vivir en un medio ambiente muy distinto al suyo, lo que exigía amoldarse al mismo. Pero es increíble su práctica en Jerusalén, en momentos de una congregación nacional pascual, como es la que refieren los Evangelios.

4) *Teoría de J. Klausner.*

El autor judío J. Klausner propone la solución por otra vía. Se puede reducir a lo siguiente:

Desde la época del célebre rabino Hillel (25 a. C.) había una diversa valoración y, en consecuencia, una práctica diversa, entre Fariseos y Saduceos, a propósito del sacrificio del Cordero pascual.

Los Fariseos consideraban la inmolación del Cordero pascual como un sacrificio *público,* por lo que su cumplimiento era superior al precepto del reposo sabático.

Los Saduceos, en cambio, consideraban esta inmolación como un sacrificio *privado,* por lo que estaba sobre él el cumplimiento de la ley del reposo sabático.

Y así, cuando el 15 de Nisán caía en sábado, como en el caso del Evangelio (Jn.), los Fariseos inmolaban el Cordero pascual el 14 de Nisán, a la tarde, como estaba legislado, y lo comían en la misma tarde, después de la puesta del sol.

Por el contrario, los Saduceos, cuando el día de Pascua caía en sábado, como aquí, por el concepto que tenían del sacrificio del Cordero pascual, para respetar el reposo sabático, lo inmolaban en la tarde del 13 de Nisán, y en la misma tarde,

---

46. *Evang. s. St. Marc.* (1920) p. 330.

comenzado ya el 14, víspera de la Pascua, celebraban la Cena pascual.

Y así, dice Klausner, sucedió en la época de Cristo, y ésta es la divergencia, y no contradicción, que reflejan los Evangelios [47].

Pero en esta teoría, ¿cómo se explica, v. gr., que los judíos no entran en el Pretorio, para poder comer la Pascua, cuando Cristo y el *pueblo* ya la habían celebrado? Puesto que en esta hipótesis, esa fracción saducea, ya que estos "judíos", son los dirigentes sanhedritas, en gran parte saduceos, si la hubiesen celebrado con el pueblo y los Fariseos la tenían que haber celebrado ya cuando Cristo, el 14-15 de Nisán. Pero de no celebrarla este día, es que, por la razón alegada por Klausner, la habían anticipado al 13-14. Y si la habían anticipado, ¿cómo no se atreven a entrar en el Pretorio para poder celebrarla? Queda, pues, este fallo, fundamental, inexplicable en esta hipótesis.

5) *Teoría de Strack-Billerbeck.*

Los estudios de Strack-Billerbeck sobre el Talmud y el Midrash vinieron a arrojar gran luz sobre esta debatida cuestión.

En realidad, esta hipótesis ya había sido hecha por M. A. Power [48] y por el judío I. Lichtenstein, en su obra escrita en hebreo sobre san Mateo [49].

También Lagrange, en su primera edición del *Evangile selon St. Marc.* [50], había lanzado la hipótesis de que estas divergencias evangélicas sobre este punto pudieran ser debidas a una "duda de hecho" en el pueblo, a causa de ser posible la divergencia entre diversos sectores del mismo, v. gr., galileos, judíos no de Jerusalén, sobre el momento en que habían percibido el novilunio, que llevaría consigo la fijación de la Pascua. Dados los métodos empíricos y primitivos de observación lunar, teóricamente, podrían causarse divergencias según los lugares de las diversas observaciones. Esta "elasticidad es

47. J. KLAUSNER, *Jeshu ha-Notzri,* en su ver. franc. *Jésus de Nazareth* (1933) pp. 474, 477.

48. M. A. POWER, *The Anglo-Jewish for everny day in the Gospels* (1902) y en *American Journal of Theology* (1920) pp. 252-276.

49. LICHTENSTEIN (1913) p. 122 ss.

50. (1910) pp. 339-340.

una realidad histórica de primera importancia porque ella, que tiene parte en las famosas controversias en el cristianismo primitivo, a propósito de la celebración de la Pascua cristiana, aun hoy explica las divergencias cronológicas que se encuentran a propósito de costumbres islámicas entre los Arabes, incluso en regiones confinantes, por fundarse su calendario sobre observaciones directas de la luna" [51]. Precisamente la Mishna, en el tratado. *Rosh-hashana,* trata ampliamente de los testigos que garantizan la luna nueva [52].

Esta hipótesis de una *duda* colectiva, que se imponía, no sólo por razón de la inerrancia evangélica, sino por ser inadmisible semejante error histórico en autores judíos contemporáneos, o por reflejar las catequesis de testigos presenciales, ha encontrado una nueva confirmación, aunque por otros motivos, en los datos proporcionados por la literatura rabínica.

En efecto, de ellos se desprende lo siguiente:

Se leía en el Levítico:

> "A partir del día siguiente al sábado, el día en que traigáis el manojo de espigas para ser agitado [en el Templo], contaréis siete semanas completas. Contados así cincuenta días [Pentecostés] hasta el día siguiente al sábado de la séptima semana, ofreceréis a Yahweh una nueva oblación" [53].

En el Templo se debían presentar dos oblaciones de los frutos del campo: una las "primicias" [54] en Pascua, y luego, a los cincuenta días (Pentecostés), otra ofrenda de los frutos de la cosecha [55]. Pero este pasaje de la Ley era, diversamente, interpretado por los Fariseos y por los Saduceos, sobre todo, por la poderosa familia sacerdotal de los Boetos.

Los Fariseos interpretaban este pasaje del Levítico diciendo que el primer manípulo de espigas había de ser presentado en el Templo al día siguiente al "sábado", pero entendiendo por éste el mismo día de la Pascua. Por tanto, ese manojo de espigas había de ser presentado siempre al día siguiente del

---

51. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo* (1942) p. 660.
52. Bonsirven, *Textes rabbiniques...* (1955) pp. 271-277.
53. Lev. 23, 15-17.
54. Lev. 23, 10.
55. Lev. 23, 16. 17.

15 de Nisán, festividad de la Pascua, cayese éste en cualquier día de la semana; es decir, el día 16.

Por el contrario, la poderosa familia de los Boetos, contemporánea de Jesucristo, y con ella el partido de los Saduceos, sostenían, interpretando dicho pasaje de otra manera, que la segunda ofrenda de la cosecha que había de hacerse en Pentecostés tenía que ser siempre hecha al día siguiente al sábado pascual, es decir, al día siguiente al día del sábado que correspondía a la semana pascual. En términos de nuestro calendario tenía que ser hecha siempre en domingo.

Y para ello, si los cincuenta días que habían de contarse para la presentación del primer manípulo de espigas en el Templo no hacía que la segunda ofrenda de Pentecostés cayese en domingo, entonces apelaban a modificar el calendario, adelantando o retrasando la fijación de la Pascua, en función de lograr ésto. Esto no resultaba, en absoluto, difícil, puesto que el novilunio, en cuyo mes caería la Pascua, estaba sometido a métodos rudimentarios de observación directa y podían incluso por razones atmosféricas, prestarse a una percepción errónea de adelanto o de retraso. Y para lograr esto apelaban incluso a una testificación falsa.

Así, por ejemplo, si el día de Pascua caía en un *viernes,* como a partir del día siguiente, sábado, deberían comenzar a computarse los cincuenta días de Pentecostés, resultaba, que las siete semanas —49 días— comenzadas por sábado hacían que los cincuenta días que cumplían Pentecostés coincidiesen también en sábado. Pero no cambiaban ni alteraban el nombre de los días de la semana, sino sólo la fecha de los mismos [56]. Puede esquematizarse así:

Calendario astronomico:	Calendario Sanhedrita:
Fariseos, Sinópticos, Jn.	*Boetos, Saduceos*
Viernes ..... 15 *Nisán* tarde-noche: Cena de Cristo. Pascua. mediodía-tarde: Crucifixión y muerte.	*Viernes* ..... 14 *Nisán* Parasceve.

56. Strack-Billerbeck, *Kommentar...* II, *Der Todestag Jesu,* pp. 812-852; posteriormente enriqueció esta teoría con nuevos datos J. B.

Sábado ..... 16 *Nisán*	*Sábado* ..... 15 *Nisán*
El cuerpo en el Sepulcro.	Pascua.
Domingo ..... 17 *Nisán*	*Domingo* ..... 16 *Nisán*
Resurrección.	Primer día de su cómputo para Pentecostés.

Pero esto es lo que se lee en los relatos evangélicos. Los Sinópticos relatan que Cristo había realizado la Cena pascual en su día *legal*: "Cuando se sacrificaba la Pascua" (Mc.-Lc.). San Juan supone esta Cena de Cristo, pues en ella denuncia al traidor, y por los Sinópticos se sabe que fue hecho en la última Cena.

Por otra parte, en los Sinópticos y san Juan se dice que, los Judíos (Sanhedritas) cuando Pilatos condena a Cristo, no habían "comido la Pascua" [57]. Y además aquel año la Pascua caía en *sábado*. Así dice:

Los Judíos pidieron a Pilatos que mandase quitar los cuerpos de los condenados antes de la puesta del sol, para que no quedasen en la cruz "el día del *sábado*, por ser día grande *aquel sábado*" [Pascua] [58].

Cuando sepultaron a Cristo, "era el *día de la Parasceve* [la víspera de la Pascua] y estaba para comenzar el *sábado*" [59].

Pero si "los Judíos", que son los dirigentes judíos —el Sanhedrín—:

a) no habían celebrado aún la Pascua, sino que estaban en la víspera —Parasceve— de ella (Mt., Lc., Jn.);

b) si ésta la van a celebrar luego, pero en día de "sábado" (Lc., Jn.);

c) si Jesucristo, y en general, el pueblo (Lc., Mc.), habían ya celebrado la Pascua la víspera —viernes—; ¿no está todo ello encajado en las costumbres de la época, y en los procedimientos saduceos para lograr que Pentecostés cayese en *domingo*?

SCHAUMBERGER, *Der 14 Nisan als Kreuzigungstag und die Sinoptiker*, en *Biblica* (1928) pp. 57-77; ver, no obstante, LAGRANGE en *Rev. Bib.* (1930) p. 287 ss.

57. Jn. 18, 28.
58. Jn. 19, 31.
59. Lc. 23, 54.

Porque los Fariseos, a los que seguía el pueblo, y representaban la ortodoxia, lo celebraban "legalmente" el día antes —viernes— que era el correspondiente al calendario legal. Pero si los cincuenta días de Pentecostés se comenzaban a contar desde el día siguiente —sábado—, resultaba que Pentecostés, caía en sábado y no en domingo, como, por encima de todo, sostenían los Boetos y Saduceos, a los que seguían, en general, las clases dirigentes y sus allegados. Por ello como según los Sinópticos, la Pascua caía, *legalmente* este año, en *viernes*, los Fariseos la celebraban en tal día, pero los Boetos y los Saduceos, según los datos rabínicos, científicamente comprobados, tenían que alterar la celebración de la Pascua haciendo, para su uso, que el viernes de los Fariseos, fuese para ellos viernes, *pero no Pascua, sino Parasceve*, con objeto de que su Pascua cayese en sábado para empezar a computar desde el día siguiente —domingo— los cincuenta días de Pentecostés, con lo que así lograban que el quincuagésimo día después del 15 de Nisán, cayase en domingo.

Esta teoría explica cómo podían funcionar ese día los tribunales, que estaban en manos del Sanhedrín, en su mayor parte Saduceos; y cómo José de Arimatea podía "comprar" la sábana para amortajar al Señor [60]; y las mujeres "preparar" aromas para ungir el cuerpo de Cristo; y cómo Simón de Cirene venía esa mañana de su campo, posiblemente de trabajar.

Sólo quedan algunas pequeñas incógnitas. Tales son:

En primer lugar, no extraña el que José de Arimatea ni los demás embalsamen y sepulten el cuerpo de Cristo, en el día de la Pascua, ya que todo esto, según los rabinos, suspendía el reposo sabático [61].

¿Por qué Juan usa para la Pascua en su obra el Calendario Saduceo-Sacerdotal, en lugar del popular?

---

60. Sin embargo, son conocidos muchos textos rabínicos que se refieren a la adquisición de comestibles en días de fiesta aunque evitándose el formulismo del contrato. Esto puede explicar la licitud de este acto en la conciencia de José de Arimatea. Además el substractum aramaico de «compra» debe ser, en el Evangelio de Mc., *laqaj* = «tomar» o *nesab*, que lo mismo pueden significar «tomar» que «comprar». Valorada la expresión en el primer sentido, la dificultad desaparece.

61. BONSIRVEN, *Textes*... n. 700.

¿Por qué los Sinópticos usan también este calendario, después de decir que Jesús celebró la Pascua cuando "llegó el día de los Acimos, en que habían [los Judíos] de *sacrificar* la Pascua"? [62].

Pero son pequeñas incógnitas que no pueden prevalecer, contra toda una fundamental solución científica.

Es ésta una explicación, que basada en datos históricos extrabíblicos, absolutamente científicos, da una plena explicación ambiental a esta divergencia y objeción clásica sobre la cronología de la Pasión de Cristo.

6) *Una teoría reciente sobre la cronología de la Cena y de la Pasión.*

Recientemente aún se ha propuesto una teoría sobre la cronología de la Cena y la Pasión del Señor. Según esta teoría la última Cena de Jesucristo sería celebrada el martes-miércoles y la muerte tendría lugar en el viernes.

Los dos iniciadores de esta teoría son la profesora de la Sorbona, Annie Jaubert [63], y el P. Ern. Vogt, Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma [64].

Más trabajos sobre el tema, aunque en diversos sentidos, son: D. Frangipane [65], N. Walker [66], L. Johonston [67], Delorme [68], B. Schwank [69], Leal [70], Cortés Quirant [71].

---

62. Lc. 23, 54; 22, 7.

63. *Le calendrier des Jubilés et de la Secte de Qumran. Ses origines bibliques,* publicado en *Vetus Testamestum* (1953) pp. 250-264; *La date de la dernièr Cène,* en *Rev. Hist. Relig.* (1954) pp. 140-173; lo expone con nuevos datos en *La date de la Cène* (1957).

64. *Antiquum kalendarium sacerdotale. Dies ultimae Cenae Domini,* en *Biblica* (1955) pp. 403-413; *Une lumière nouvelle sur la semaine de la Pasion,* publicado en *Christus* (1956) pp. 413-421.

65. *Una nouva ipotesi sul giorno in cui Gesù celebró la Pascua,* en *Revista Biblica* (1956) pp. 233-252.

66. *The dating of the Last Supper,* en *Jewish Quarterly Review* (1956) pp. 293-295.

67. *The Date of the Last Supper,* en *Scripture* (1957) pp. 108-115.

68. *Jesús a-t-il pris la dernièr Cène le mardi soir,* en *L'Ami du Clergé* (1957) pp. 218-223 y 229-234.

69. *Was das letzte Abendmahl am Dienstag in der Karwoche?.* en *Benedicktinische Monatschrift* (1957) pp. 268-278.

70. *La nueva fecha de la Cena y el orden de la Pasión de N. S.,* en *Est. Ecle.* (1957) pp. 173-188.

71. *La nueva fecha de la última Cena,* en *Est. Bib.* (1958) pp. 47-81.

Los fundamentos en que se basa esta nueva teoría se pueden reducir a tres:

1) La existencia de un antiguo calendario judío-sacerdotal que fijaba la fecha de la celebración de la Cena pascual en *miércoles,* en el atardecer del martes-miércoles. Era un calendario solar.

La existencia de este calendario está probada por los libros apócrifos: el libro de *Henoc* y el *Libro de los Jubileos,* y recientemente se ha venido a confirmar con el descubrimiento de Qumrâm, en el que la comunidad allí residente usaba un calendario que regulaba sus fiestas judías en días distintos del calendario oficial seguido por los Judíos [72]. En este calendario la Pascua cae en *miércoles* [73].

Y aún cree Jaubert que éste es el calendario subyacente que refleja la Escuela Sacerdotal, Esdras y Nehemías [74].

2) La existencia de una tradición cristiana antigua que asegura que Cristo celebró la Cena en martes-*miércoles.* Los testimonios de esta tradición, son:

La *Didascalia Apostolorum,* del siglo III, aunque puede recoger una tradición más antigua del siglo II. En el capítulo 21 se lee:

"Después de haber comido la Pascua, el martes por la tarde, nosotros [los Apóstoles] fuimos al monte de los Olivos, y por la noche apresaron al Señor. Al día siguiente, que es el *miércoles,* permaneció él custodiado en la casa del Sumo Pontífice. Aquel mismo día los Jefes del pueblo se reunieron y deliberaron contra él. Al siguiente día, *jueves,* lo llevaron al gobernador Pilatos y permaneció bajo su custodia el jueves por la noche. El *viernes*... lo crucificaron" [75].

---

72. BARTHELEMY, *Notes en marge du publications rècents sur les manuscrites de Qumran,* en *Rev. Bib.* (1952) pp. 187-218.

73. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumran. Ses origines bibliques,* en *Vetus Testamentum* (1953) pp. 252 ss. Lo que fue confirmado por T. Milik en 1956, cf. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine,* en *Vetus Testamentum* (1957) p. 61.

74. JAUBERT, *Le calendrier des Julilés et de la secte de Qumrân,* en *Vetus Testamentum* (1953) p. 262, aunque, naturalmente, no todos admiten esto.

75. *Didascalia Apost.,* edic. Nau, XIV, 4-9; cf. XIV, 18-20; XVII, 2-8.

Victorino de Pettau, Obispo de Estiria († 304), dice:

> "Cristo fue hecho prisionero el *día cuarto*; por su cautividad ayunamos el *miércoles*; por su pasión ayunamos el *viernes*" [76].

Este "día cuarto" ha de ser el *miércoles,* pues se usa un cómputo romano-cristiano. En el calendario judío el día cuarto sería el jueves a la puesta del sol del miércoles.

Epifanio, Obispo de Salamina, en Chipre († 403), dice:

> "Cuando, avanzaba el *miércoles* [luego el martes fue la Cena], el Señor fue hecho prisionero, y el viernes crucificado" [77].

También se quiere citar un pasaje más obscuro del apócrifo *Libro de Adán y Eva* [78].

3) Se basan en que en los evangelios no hay una afirmación explícita que diga que la Cena de Cristo fue en jueves; ni por la estructura de su *cursus* narrativo parece haber una exigencia que lo sitúe por necesidad en el jueves. En cambio, hay la gran conveniencia de descongestionar la acumulación de hechos en estos días, dando así un mayor margen de holgura para que los sucesos que se narran —especialmente los dos procesos, religioso y civil de Cristo—, tengan un desenvolvimiento, temporal y lógico, más natural.

En efecto, si Cristo celebra la Cena el Jueves por la noche (según el cómputo judío, después de la puesta del sol del miércoles), y su prendimiento fue en Gethsemaní, sobre la media noche, y, sobre las sesiones del Sanhedrín, se añaden el proceso de Pilatos, el envío y examen por Herodes Antipas, la condena, la Vía Dolorosa y la crucifixión, que ha de ser poco antes de mediodía del viernes [79], todo esto se habría desarrollado en un espacio de menos de 12 horas. ¿No es este número de hechos excesivo para este espacio de tiempo?

---

76. C. S. E. L., 49, p. 4 ss.
77. C. G. S., 31. p. 522.
78. JAUBERT, *La date de la Cène* (1957) p. 90.
79. Mc. 15, 25; cf. Jn. 19, L4.

En cambio, desplazada la Cena al martes-miércoles, suelen dar la siguiente ordenación de hechos.

MARTES:

tarde y noche: Jesucristo celebra la Cena. Es hecho prisionero en Gethsemaní. Es llevado a casa de Anás, y luego a Caifás. Allí queda prisionero aquella noche. Negaciones de san Pedro.

MIERCOLES:

mañana: Sesión I del Sanhedrín, con el juicio de Jesús.

JUEVES:

mañana: II reunión del Sanhedrín. A continuación Jesucristo es llevado a Pilatos. Interrogatorio, primera sesión. Es enviado a Herodes.

tarde: Jesucristo queda prisionero en la cárcel de los romanos.

VIERNES:

mañana: segundo juicio de Jesucristo ante Pilatos. Flagelalación y coronación de espinas. Condena de Jesucristo por Pilatos. Vía Dolorosa. Crucifixión.

tarde: Muerte. Sepultura de Jesucristo.

a) *Ventajas más concretas de esta nueva teoría.*

Las ventajas fundamentales, ya en forma más concreta de esta nueva teoría, dejando aparte otros pequeños puntos que más bien podrían ser indicios favorables, pero, en todo caso, de apreciación muy discutible, son los siguientes:

1) La duplicidad de calendarios puede explicar la duplicidad de celebraciones pascuales que aparecen en los Evangelios. Y también explica una dificultad ya clásica y difícil de solucionar por otra vía. Es la siguiente: Los Evangelistas dicen que, desde el convite de Cristo en Bethania para la Pascua, faltaban los siguientes días, según:

San Juan: "*seis* días antes de la Pascua..." (Jn. 12, 1).

Mt. - Mc.: "dentro de *dos* días es la Pascua" (Mt. 26, 2; Mc. 14, 1).

Con este doble calendario se elimina esto. Los seis días de san Juan se refieren a la Pascua de los Judíos (Sanhedritas), mientras que Mt.-Mc. refieren su cómputo a los días que faltaban para la Pascua, según el calendario al que se amoldaba Jesús.

2) Debiendo según estos calendarios ser celebrada la

Pascua en un *miércoles,* se puede desplazar la ordenación de los sucesos de la Pasión de Cristo, dando así un mayor margen de desarrollo de los mismos. Esta conveniencia —exigencia— es una de las mayores necesidades y ventajas de esta nueva teoría.

3) La doble reunión del Sanhedrín, una "nocturna" (Mt.-Mc.) y otra "matutina", han sido siempre de armonización discutible. Vogt cree que la única base porque Mt.-Mc. sitúan la reunión "nocturna" del Sanhedrín, mientras que Lc. la hace "matutina", es que aquéllos narran contiguas las negaciones "nocturnas" de Pedro. Esto es lo que viene a causar un espejismo de perspectiva literaria situando la reunión del Sanhedrín en la hora de la noche. Contra esto, sostiene él y otros, que el texto evangélico supone, o permite suponer, dos sesiones del Sanhedrín, pero las dos por la *mañana* y en días *distintos.*

4) Esto sitúa además estas sesiones *matutinas* en la legislación del derecho penal judío. Según las perspectivas trasmitidas en la Mishna, se exige que las sentencias capitales se examinen siempre de *día,* y en uno se examine y en otro se dé la sentencia. En la cronología ordinaria de la Pasión hay que admitir ciertas irregularidades, que en esta teoría se salvan.

5) El "proceso" de Cristo ante Herodes Antipas es otro punto en el que hace fuerza y saca ventaja esta teoría.

Los Sumos Sacerdotes y los Escribas deben acompañar a Cristo al palacio de Pilatos, pues aparecen en él acusándole [80]. Pero choca que no vuelven con él después del interrogatorio, y parece que no vuelven, sino que allí se dispersan, porque luego dice el Evangelio que Pilatos, los convoca para el segundo interrogatorio [81].

También resulta extraño que, después del primer interrogatorio por la *mañana,* volviese a tener el segundo interrogatorio de Pilatos también "por la mañana" [82] del mismo día.

Esta nueva teoría elimina la dificultad y explica con holgura de tiempo estos interrogatorios.

---

80. Lc. 23. 10.
81. Lc. 23, 13; cf. Mt. 27, 17.
82. Jn. 19, 28b.

b) *Algunas observaciones sobre esta nueva teoría.*

Esta nueva teoría es un intento sumamente interesante por resolver esta cuestión compleja de la cronología de la Pasión.

Pero tiene algunos puntos no del todo satisfactorios. Los principales son los siguientes:

1) La existencia de un doble calendario en Israel, y como cosa vigente en la época neotestamentaria es un hecho probado. Es un antiguo calendario sacerdotal que celebraba la Pascua el *miércoles* (cómputo judío). Si esto permite interpretar en función de él las dos Pascuas que aparecen en los Evangelios, también hay que reconocer que no todo su funcionamiento es lo suficientemente claro. Así escribe uno de los defensores de esta teoría: "Deseamos, sin embargo, hacer notar que todavía quedan puntos obscuros en este calendario. El año solar consta de 365 días (y fracciones). Si este calendario concordaba con el año solar astronómico, al cabo de algún tiempo, deberían intercalarse algunos días. ¿Cómo se hacía ésto? No lo sabemos con certeza..." [83]. Para que este calendario estuviese en vigor, dada su inexactitud (1 día y 1/4 por año), para mantener su fijeza y equilibrio, exigiría un reajuste periódico "de los cuales ningún texto habla". [84].

2) El fundamento —confirmativo— que toma esta teoría de una tradición que tiene un representante del siglo v, otro del iv, y uno del iii, que se cree recoja una tradición del siglo ii, es muy débil. ¿Qué significa esto ante la unanimidad de la Tradición? Desde el siglo ii aparece ya la gran tradición de la Cena del Señor en *jueves* (san Ireneo, Apolinar, etc.).

Es verdad que a esto se objeta, que "aparece siempre como una deducción de los textos evangélicos. Consiguientemente, la tradición de la misma Cena en martes aparece más antigua, ya que de otro modo no se ve cómo hubiera podido nacer y difundirse en contra de la del jueves, a la que ciertamente favorecen los Evangelios" [85].

---

83. Cortés Quirant, a. c., p. 57.

84. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I. p. 286; pp. 281-287.

85. Cortés Quirant, a. c., pp. 59, n. 3.

Si la tradición de la Cena en *martes* aparece por primera vez en la "Didascalia Apostolorum", del siglo III, aunque acaso pueda recoger elementos del siglo II, no se ve cómo la tradición presentada por esta obra sea "más antigua" que la otra presentada, patrísticamente, por san Ireneo (c. 140-c. 202), muerto a principios del siglo III, cuando sus obras hay que suponerlas escritas ya algo antes —siglo II— y que, al igual que la "Didascalia Apostolorum", puede recoger una tradición más antigua.

Si se supone que esta tradición patrística iniciada con san Ireneo fija la fecha de la Cena en jueves por hacer una "deducción" de los Evangelios, si la Cena hubiese sido en *martes*, ¿por qué esa fecha no se transmitió ya por vía oral desde los primeros tiempos? Y en todo caso, por la vía que llegó a esos exíguos representantes habría llegado, al menos, a mayor número de iglesias. ¿Por qué permaneció la del *jueves*? ¿Por qué no se conserva la del *martes*?

De la misma manera que estos tres documentos, a pesar de conocer los relatos evangélicos, que favorecen la Cena en *jueves*, la sitúan en *martes*, ¿por qué de haber existido esta tradición primitiva de *martes* no se valoraron unánimamente los textos evangélicos en su hipotética proyección histórica del martes, sino que en, la tradición, prevaleció ese aspecto favorable a los Evangelios del *jueves* sobre el *martes*?

3) Pero además los testimonios de la Didascalia, el de san Epifanio, que *depende* ciertamente de la Didascalia, lo mismo que Victorino de Pettau, dan "la impresión de ser una *deducción* más que una tradición verdadera. O si se quiere una deducción histórica a partir de una tradición litúrgica.

La intención de la "Didascalia" es tan manifiesta como su género literario: se trata en este pasaje *no de contar historia*, sino de *justificar* por la historia un uso ritual: el ayuno del miércoles y viernes. Este uso lo conocemos ya como en su primera fuente por la "Didajé" (VIII, 1), donde se prescribe, sin ninguna referencia la Pasión, y no se justifica más que por la intención de no ayunar los mismos días que los "hipócritas", es decir, los Fariseos, o en general, el Judaísmo oficial. Es el uso que la "Didascalia" inculca a su vez, esforzándose en justificarlo más. Una simple lectura de su texto muestra hasta

qué punto este ayuno del miércoles y el viernes está en el primer plano del pensamiento" [86].

Análogamente hay que decir otro tanto del Libro de Adán y Eva. El objeto de éste es un "uso litúrgico": el de las oblaciones hechas por Adán, que hace poner en valor los días de *miércoles*, viernes y domingos" [87].

De estas obras alegadas no se puede, por tanto, concluir la existencia de una verdadera tradición, independiente y primitiva, sobre la Cena del Señor en *martes*. Puesto que estos testimonios aparecen como una *deducción* forzada de los Evangelios en función de justificar el uso litúrgico de los ayunos cristianos en *martes* y viernes, para no hacer estos dos ayunos semanales en *lunes* y *jueves* como hacían los Judíos [88].

4) Con relación a la existencia en los Evangelios de un doble calendario, pueden hacerse algunos observaciones:

a) En primer lugar, no es necesaria la existencia de estos dos calendarios distintos, para explicar la clásica divergencia de san Juan y los Sinópticos con relación a la comida hecha en Bethania.

Según san Juan, fue "*seis días*" antes de la Pascua [89]. San Juan sitúa con precisión esta comida seis días antes de la Pascua oficial judía.

Mt.-Mc. ponen que "dentro de *dos días es la Pascua*" [90]. Mt.-Mc. pueden referirse también a la Pascua oficial judía, no a la Pascua del antiguo calendario sacerdotal judío, sin que haya obstáculo en armonizar esta cronología.

Pues es conforme al procedimiento literario, tan conocido en los Evangelios, el "incrustar" —contexto lógico— escenas, adelantadas o retrasadas, fuera de su contexto cronológico por razón de alguna oportunidad o semejanza que tengan con la narración directa. Por tanto, no está su cronología en oposición al relato, cronológicamente preciso, de san Juan.

En efecto, ni Mt. ni Mc. vinculan, con una estructura de ligazón cronológica, esta escena de Bethania con la conspiración que hacen los Judíos "dos días antes de la Pascua" contra

86. Benoit, en *Rev. Bib.* (1958) p. 591.
87. Benoit, a. c.. p. 592.
88. Ta'anith, 2. 9.
89. Jn. 12, 1.
90. Mt. 26, 2; Mc. 14, 1.

Jesús. Mt. la introduce en forma atemporal: "*Hallándose* Jesús en Bethania". Y lo mismo Mc.: "Y como Jesús se *hallase* en Bethania".

En cambio, aparece en estas narraciones, situadas así en forma atemporal, la razón de semejanza y oportunidad que tienen con los versículos primeros de la narración directa sobre la conjura para matar a Cristo. Y es que, en Bethania, una mujer derramó un vaso de ungüento sobre su cabeza. Y protestando los discípulos de ello, Jesús la elogió, porque "derramando este ungüento sobre mi cuerpo, *me ha ungido para mi sepultura*" (Mt.-Mc.).

No es pues necesaria la exigencia de esos dos calendarios distintos, para armonizar este pasaje de Juan y Mt.-Mc. No es más que un caso —en Mt.-Mc.— de "incrustación", por razón del contexto lógico de la muerte de Cristo.

b) No parece que se hable en los Sinópticos de dos calendarios distintos, sino de *uno mismo,* aunque alterado en sus fechas.

La fiesta de la Pascua que va a celebrar Jesucristo es anunciada así:

"*Sabéis* que dentro de dos días es la Pascua..." (Mt. 26, 2).

"Faltaban dos días para la Pascua y los Acimos..." (Mc. 14, 1).

"Estaba cerca la fiesta de los Acimos, que se llama Pascua..." (Luc. 22, 1). Y los Evangelistas aun precisan más esta fecha. Pues dicen que los Sanhedritas no querían prenderlo "durante la fiesta *[en te heorté]* para que no se alborotase el pueblo" (Mt. 26, 5). "No en la fiesta *[en te heorté]* no sea que se arborote el pueblo" (Mc. 14, 2).

Manifiestamente, esta fiesta así descrita es la fiesta que va a celebrar el pueblo judío y que está especialmente pronto, en esos días, para una revuelta religiosa o mesiánica... Y es una fiesta también conocida para los Apóstoles: "Sabéis...".

Y una vez que está en perspectiva la Pascua que celebra el pueblo judío, se anuncia que Jesús ordena prepararla a sus discípulos para celebrarla él.

Así cuando le preguntan los Apóstoles, dónde va a celebrar la Pascua, lo anuncian diciendo así:

"El primer día de los Acimos, *cuando se sacrificaba la Pascua*" (Mc. 14, 12).

"Llegó pues, el día de los Acimos, *en el que tenía que ser sacrificada la Pascua*" (Luc. 22, 7).

Estas expresiones —"cuando se sacrificaba la Pascua", "en el que tenía que ser sacrificada la Pascua"— manifiestamente se refieren a la costumbre judía del calendario oficial. Habla de la Pascua en forma impersonal, que es la ambiental, la de todos. No habla de la conveniencia de celebrar la Pascua suya, peculiar. Y san Lucas recalca que había llegado "el día, en el que tenía ser sacrificada la Pascua" judía.

Esto hace ver que es la Pascua del calendario oficial, usual. No de dos calendarios en días distintos. Si después se ve en los Sinópticos que Jesús celebra la Pascua antes que los Sanhedritas, esto no *exige* dos calendarios distintos, sino basta que *un mismo calendario* pudiera tener alteraciones distintas en sus fechas. Y esto es lo que hacen suponer los Sinópticos y san Juan, como se verá en seguida.

c) Jesucristo, según san Juan, en las otras fiestas judías, excepto ésta, se amoldaba al calendario usual del pueblo, y en los días señalados por el mismo. Así se lee:

"Estaba próxima la *Pascua de los Judíos*, y *subió* Jesús a Jerusalén" (Jn. 2, 13).

"Al tiempo que estuvo en Jerusalén [sin duda para cumplir con la ley] *en la fiesta de la Pascua* (Jn. 2, 23).

"Después de esto, se celebraba *una fiesta de los Judíos, y subió Jesús* a Jerusalén" (Jn. 5, 1).

"Estaba cerca la fiesta de los Judíos, *la de los Tabernáculos*". Sus parientes le dicen que suba a ella a Jerusalén. "*Subió* él también...". "Los Judíos le buscaban en la fiesta...". "Mediada la fiesta... (fue) al Templo y enseñaba" (Jn. 7, 2. 10, 14).

"El *último día grande de la fiesta* [de los Tabernáculos], se detuvo Jesús y gritó diciendo..." (Jn. 7, 37).

"Se celebraba entonces en Jerusalén *las Encenias* [fiesta de la dedicación del Templo]; era invierno. Y Jesús *se paseaba en el Templo* por el pórtico de Salomón" (Jn. 10, 22).

Esto hace ver que Jesús en las fiestas litúrgicas cumplía con ellas amoldándose al calendario de los Judíos, no a uno propio suyo, o de algún grupo. Precisamente el mismo san Juan dice expresamente, como una precisión a esto, que la

prisión de Cristo, y la última Cena que supone fue "antes de la Pascua" (Jn. 13, 1 ss.).

Por tanto, si Jesucristo en las demás fiestas judías de su vida pública se amoldó al calendario judío, es que no celebraba dichas fiestas conforme a un calendario propio o distinto; y si en la última Pascua adelantó la celebración de ésta, no siguiendo en su vida ese calendario distinto, una de dos:

O libremente adelantó ese año la celebración de la Pascua, lo que es del todo improbable por las razones alegadas al considerarse antes esta solución propuesta.

O se explica esto mejor en función de *un mismo calendario*, pero alterado por alguna facción en algún año especial. Y esto lleva a encontrar una explicación más pausible en la teoría propuesta por Stack-Billerbeck, como antes se ha visto.

5) Descongestiona el exceso de hechos en estos días. Esto sería una ventaja positiva en esta teoría. Mas para concluir la licitud científica de este desplazamiento de hechos en la cronología ordinariamente admitida de la Pasión, habría antes que probar que Jesucristo usaba este antiguo calendario sacerdotal, que fijaba la celebración de la Cena, en *miércoles* (noche del martes/miércoles). Si esto no se prueba, toda esta construcción se queda en el aire. Y hasta ahora no se probó, sino que, como antes se ha visto, Jesucristo, en las otras fiestas judías y de su vida pública, no se atenía a un calendario distinto del de los Judíos. Y si esta teoría da más espacio a la situación de los hechos, al descongestionar de hechos los días, en la nueva situación que se los da, los deja, en realidad, demasiados vacíos de hechos, en días en los que convenía maniobrar rápidamente, ya que el "temor" que tenían los Sanhedritas a una revuelta a favor de Cristo en la Pascua, se podía facilitar probablemente, con esta dilación.

6) Otro punto que supone esta teoría, pero que está sin probar, es la celebración de *dos sesiones* "matinales" del Sanhedrín, para el proceso de Cristo.

Mt.-Mc. ponen claramente, dos sesiones distintas de Sanhedrín, situando, abiertamente, la segunda en la "mañana", y la primera en la "noche". En su narracción la más extensa es la "nocturna". Luc. en cambio, pone extensamente la "matutina", aunque, cabe bien en su narracción, implícitamente,

la "nocturna" [91]. La afirmación explícita de Mt.-Mc. de poner *dos* sesiones distintas del Sanhedrín impone la realidad de esta duplicidad de sesiones. También se admite, que por razón de procedimiento literario, se describan las dos, la "nocturna" de Mt.-Mc. y la "matutina" de Luc. con tonos semejantes. Acaso Lucas escogió sintetizar el proceso en el de la "mañana" porque era el que tenía *validez* oficial.

Explícitamente Mt.-Mc. y Luc. hablan de una sesión *matinal*, que, en el contexto de Mt.-Mc., es la *segunda* tenida por el Sanhedrín. Pero la primera sesión "nocturna" parece suponerla Luc. Pues de Gethsemaní llevaron a Jesús "a casa del Sumo Sacerdote" [Caifás] [92]. El interrogatorio con Anás [93] ya había sido [94]. Pero si ya lo habían "introducido" en casa de Caifás es que lo habían llevado directamente a un calabozo, o a presencia de Caifás. Y esto es lo que sugiere preferentemente la frase que se dice después: "*Vuelto* el Señor, miró a Pedro..." [95]. Este "volver" de Cristo supone volver de la presencia de Caifás, que tuvo que ser para algún género de interrogatorio. Y esto parece confirmarse fuertemente con lo que dicen, a este propósito, Mt.-Mc.: "Condujeron a Jesús al *Pontífice*, y se juntaron todos los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas". En este caso, esta sesión que parece suponer Luc. y que describen los Sinópticos, es la sesión "nocturna".

Pero un autor pregunta: "Es claro que todo ello hubo de durar tiempo, que probablemente, no bajaría mucho de las tres horas (todo el desarrollo que a las mismas atribuyen los evangelistas). Si tal sesión tuvo lugar por la "mañana", ¿cómo habría luego tiempo para los demás episodios? Y si fue por la "noche", ¿cómo es que san Lucas dice lo contrario, y cómo Mt. y Mc. hablan de esta sesión de la "mañana", cuando ésta habría durado hasta entonces?

El problema, en la cronología tradicional, no parece fácil de resolver. Ensayamos la solución de acuerdo con los datos de la nueva teoría. Creemos que todo se aclara al suponer que

91. Lc. 22, 54-61.
92. Lc. 22. 54.
93. Jn. 18, 13.
94. Jn. 18, 24.
95. Lc. 22, 61.

la sesión *matinal* de que nos hablan Mateo y Marcos tuvo lugar, no a la mañana siguiente, sino dos días después. De este modo la sesión "nocturna" de estos evangelistas sería la que tuvo lugar al amanecer de la noche que siguió al prendimiento, según san Luc." [96].

Sin embargo, este desplazamiento de las dos sesiones del Sanhedrín a días *distintos*, y *ambas matinales*, es muy difícil de justificar.

En primer lugar, como base de todo está el supuesto gratuito de que Cristo celebró la Cena en martes/*miércoles*. Y esto, como se ha visto, ni está probado, ni es probable.

Identificar la sesión "matinal" de Mt.-Mc. con la sesión que tuvo lugar no a la mañana siguiente, sino "*dos días después*", es, sin más, difícil de justificar. Pero identificar además, la sesión "*nocturna*" de estos evangelistas "con la que tuvo lugar al *amanecer* que siguió al prendimiento, según Luc.", esto es difícilmente admisible. Pues ellos saben precisar bien los términos: "Llegada la *mañana*" (Mt.) y "en cuanto *amaneció*" (Mc.) que es cuando tiene lugar la segunda sesión *matinal*. Y Lucas dice de esa sesión, con la que se la quiere identificar, que se realizó "cuando fue de *día*" [97].

Es muy difícil, pues, identificar esa sesión "nocturna" con la "matinal" de Lucas... y además en *días distintos*.

En cuanto al tiempo empleado en esta sesión "nocturna", no es posible fijarlo. Pero, en absoluto cabe, que entre la noche y el amanecer se hubiesen despachado estas dos sesiones. Se cita el tiempo empleado en la "nocturna" como tres horas [98]. Pues bien, si Jesucristo fue prendido en Gethsemaní sobre la media noche, a la una pudo comenzar esta reunión. Sobre las cuatro podría haber terminado, que se confirmaría con el hecho de que Jesús, al bajar de la sala del interrogatorio, "miró" a Pedro [99], lo que dio lugar al segundo canto del gallo, con el consiguiente cumplimiento de la profecía que le había hecho Cristo. El segundo canto del gallo es sobre las cuatro de la madrugada. Máxime todo esto en un proceso, cuya muerte estaba decretada de antemano, y que pudo ser una simple

96. Cortés Quirant, a. c., pp. 65-66.
97. Lc. 22, 66.
98. a. c., p. 65.
99. Lc. 22, 61.

preparación testifical y oficiosamente comprometedora de Cristo, para dar la sentencia, legalmente válida, según la Mishna, por *la mañana.*

La *convocatoria oficial* y *la condena oficial* fue la de la mañana. No hacía falta en absoluto, más que dar la condena. Y a comienzos de abril, en Jerusalén, el sol se levanta algo antes de las 6 de la mañana.

Otro argumento es que con una sesión *nocturna* y otra *matutina,* y *ambas* realizadas en el mismo día judío, va contra lo que se dice en la Mishna [100]: que el proceso y condena capital ha de hacerse en dos *sesiones distintas* en *días* judíos *distintos,* y ambas han de ser hechas por la *mañana.*

Pero no se sabe si esta legislación de la Mishna estaba vigente en tiempo de Cristo, o es una codificación posterior, y posiblemente "idealizada", como ya antes se expuso.

Por otra parte en el ambiente pasional en que aquello se movía, se explica que aprovechasen la excepción, abreviando el proceso. El de la noche pudo ser simplemente preparatorio e informativo. Y así, la condena oficial se da, según los Sinópticos, "cuando fue de día".

7) El caso de remitir Pilatos a Jesús a Herodes, que también se alega como favorable a la nueva teoría, no es tampoco algo decisivo.

Parece que una vez terminado el interrogatorio de Herodes, se disuelve el concurso, sobre todo de los Sanhedritas, pues éstos no vuelven con Cristo. Por lo que parece desprenderse que allí termina la sesión; no vuelven a Pilatos por haberse terminado ya para éste las horas de audiencia.

A esto responde bien un autor diciendo que como éstos *literalmente* no acompañaron a Jesús, tampoco tienen por qué figurar *literalmente* en el retorno [101].

También se insiste concluido de este pasaje, que Pilatos, para el interrogatorio que tiene con Jesús, después del episodio de Herodes, "*convocó* a los Sumos Sacerdotes, a los magistrados y al pueblo". Esto supone que envió emisarios convocándolos. Lo que exige, no sólo tiempo, sino probablemente día distinto.

---

100. *Sanhedrín,* 4, 1.
101. Leal, a. c., p. 185.

Pero no hay que interpretar con tanto rigor estas frases. Además la expresión "convocar" *[sygkalesámenos]* puede tener otro sentido, más en situación. Habiéndose retirado Pilatos de "a fuera" [102], es decir, de estar ante los acusadores, cuando remitió a Jesús a Herodes, una vez vuelto Jesús, Pilatos va a comenzar el proceso de nuevo. Para eso hace que se "convoque" a todos, porque él va a salir de nuevo "a fuera" [103] para continuar el proceso.

En cuanto al tiempo que pudo emplearse en este proceso, naturalmente, como simple conjetura, puede notarse ésto:

Los tribunales romanos se abrían al amanecer. Séneca, dirá que se abrían "prima luce" [104]. Y Macrobio dice: "El Magistrado después de la media noche consulta, y después del orto del sol, despacha" [105]. Los Sinópticos dicen que "cuando fue de mañana *[proí]* se reune el Sanhedrín y llevan a Cristo a Pilatos. Y san Juan usa la misma expresión. Lagrange lo comenta así: "*[Proí]* probablemente al amanecer, hacia las 6 de la mañana; hubiese sido inconveniente molestar al Procurador antes, pero los tribunales romanos abrían muy de mañana" [106].

La condena de Cristo la da Pilatos poco antes "de la hora sexta", es decir, de medio día [107].

Son seis horas de tiempo suficientes para esta comparición de Cristo ante Pilatos, con su envío a Herodes.

Además en la ida de Cristo a Herodes debió de invertirse poco tiempo, ya que parece que el Pretorio estaba, no en la fortaleza Antonia, sino en el antiguo palacio de Herodes el Grande [108], a poca distancia del Calvario.

Y en cuanto al interrogatorio de Herodes Antipas, debió de durar poco. Pues, aunque los Sanhedritas "insistentemente le acusaban", y Herodes le "hizo muchas preguntas", sin em-

---

102. Jn. 18, 29.
103. Jn. 18, 38.
104. SENECA, *De ira* II, 7, 3.
105. «Magistratus post mediam noctem auspicántur, et post exortum solem agunt» cf. MACROBIO, *Sat.* I, 3; HOR., *Epist.* II, 1, 103; sobre este tema, cf. J. CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome* (1939) p. 218 ss.
106. LAGRANCE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p. 469.
107. Jn. 19, 14.
108. Benoit, en *Rev. Bib.* (1952) pp. 531-550.

bargo "él no respondió nada" [109]. Y un interrogatorio que hace un Rey o Tetrarca y al que no se le responde nada, no puede ser muy largo. ¿Acaso media hora no será excesiva?

De todo lo expuesto parece desprenderse que, en el estado actual de estos estudios, es mucho más probable la solución que, para la cronología de la Pasión propone Strack-Billerbeck: solución que es científicamente satisfactoria.

109. Lc. 23, 9.

CAPITULO XIV

CONSIDERACION TEOLOGICA SOBRE EL GRAN DOLOR Y LA GRAN CRUCIFIXION DE JESUCRISTO EN SU PASION

Cuando se considera la pasión y muerte de Jesucristo y se considera su dolor en ella, se ve que tuvo que ser dolorosísima.

Pero si no sobrepasase este aspecto "humano" en ella los dolores de su aprehensión de la muerte, y luego el juicio y los desprecios morales, unido a los sufrimientos físicos de la Vía Dolorosa y de su crucifixión y muerte, no pasarían de ser un caso más del dolor por el que pasaron, poco más o menos, todos los que eran condenados al tormento de la flagelación y crucifixión. Sí habría que resaltar la exquisita sensibilidad de Jesucristo, lo que sería un motivo más para recibir y aumentar el dolor. Pero no pasaría ello, fundamentalmente, de ser el dolor de los crucificados.

Y sin embargo, ya sin más, se piensa que el dolor de Jesucristo, en su Pasión, tuvo que ser excepcional. Basta para ello saber que era el dolor amortizante del Redentor de la Humanidad.

Y esto se contrasta más al ver a Cristo sudando sangre y ver tantas muertes, de mártires cristianos, llevadas con una fortaleza y una gallardía notables. Y aún prescindiendo de éstos, ya que en ellos actuaba el don sobrenatural de fortaleza, y el cual tampoco faltó en Jesucristo [1], se constrasta aún más

1. *Summa Theologica* III, q. 7. a. 5.

al ver la actitud de ciertas personas, v. gr., condenados a muerte, los cuales llevan la pérdida de la vida con una resignación o desprecio a la misma, y con una valentía notables. Siempre será clásica a este propósito la muerte de Sócrates.

Por eso, en el caso de Jesucristo sea en Gethsemaní o en la cruz, tuvo que haber sido otra la causa o motivo total, verdaderamente abrumador y desorbitado, ante la sicología humana, el que redujese a Jesucristo, a este estado de "agonía" y dolor terribles.

En Jesucristo hubo otra causa mayor de dolor que su muerte.

Ya varios Padres buscaron una explicación de mayor amplitud para justificar esta "agonía" de Jesucristo que el sólo temor de su pasión y su muerte.

San Jerónimo escribe: "Se contristaba no por el temor de padecer, puesto que vino para esto..., sino a causa del desgraciado Judas, y el escándalo de todos los Apóstoles, y la expulsión del pueblo judío y la destrucción de Jerusalén" [2].

San Ambrosio interpreta este dolor de Jesucristo por tomar él nuestro dolor —el dolor de todos los hombres— para darnos su alegría [3].

San Hilario dirá que la tristeza de Jesucristo surge en él a causa del escándalo que de él padecieron aquella misma noche los Discípulos, y especialmente Pedro, con la triple negación [4].

Esto mismo es lo que enseña S. S. el Papa Pío XI sobre el verdadero motivo fundamental y de magnitudes desbordantes de este dolor y "agonía" de Jesucristo.

En la encíclica "Miserentissimus Redemptor", de 8 de mayo de 1928, dada con motivo de exhortar a la reparación al Sagrado Corazón de Jesús, dice:

"Y si también a causa de nuestros pecados futuros, pero previstos, se entristeció el alma de Cristo hasta la muerte, sin duda que ya entonces se consolaría un tanto por nuestra reparación, cuando 'se le apareció un Angel del cielo' (Lc. 22,

2. ML. 26, 205.
3. ML. 15, 1910.
4. ML. 9, 1067-1068.

43), para consolar su Corazón oprimido por el tedio y las angustias" [5].

En esta enseñanza de Pío XI, la tristeza de Cristo en Gethsemaní tiene también por causa "nuestros pecados futuros, pero previstos". Es decir, no sólo la pasión y muerte, sino que junto con esto son los pecados de los hombres en cuanto "previstos", en cuanto están presentes a su conciencia.

Aún es más interesante, por más explícito, el documento del mismo Pío XI, recomendando al Cardenal Vicario de Roma que se haga el ejercicio reparador —hora santa— en honor de la "agonía" de Jesucristo en Gethsemaní. Dice así:

"Entre los sacrosantos misterios de la Redención humana, de la cual es inminente la celebración del XIX centenario, por Nos proclamado, uno de los más conmovedores para todo cristiano que no sea insensible a los dolores de su Señor es el de la agonía de Jesús en el Huerto de los Olivos; esto es, cuando aquel Corazón divino, a la vista espantosa de las iniquidades humanas más aún que de la expiación cruenta que El debía hacer, se dignó querer probar los terribles afanes de una acerbísima agonía, de la cual el sudor de sangre no fue más que la externa manifestación, elocuentísima ciertamente, pero desproporcinada ante el contraste del interno martirio" [6].

Pío XI enseña a este propósito dos cosas de gran importancia, e íntimamente unidas:

a) Que la "agonía" de Cristo es debida, "*más que* a la expiación cruenta (pasión y muerte) que él debía hacer", sin excluirse este motivo, esto se debió "*a la vista espantosa de las iniquidades humanas*".

b) Que "el sudor de sangre no fue más que la externa manifestación, elocuentísima ciertamente, pero *desproporcionada ante el contraste del interno martirio*".

En efecto; el dolor de Jesucristo en su Pasión tiene otro motivo infinitamente más grave que sus solos tormentos físicos y su muerte. Y es algo que está basado en la sicología totalmente excepcional de Jesucristo.

---

5. AAS. (1928) p. 174.
6. AAS. (1933) p. 73.

La sicología de Jesucristo es totalmente excepcional, como corresponde a un hombre-Dios. Desde el instante de su concepción, Jesucristo goza para siempre de la visión beatífica [7]. Por ella Jesucristo tiene un conocimiento de todos los hombres, de su vida y conducta, perfecto y exhaustivo [8]. Este conocimiento, como medido por la misma visión beatífica, por la esencia divina, tiene el modo de ésta, por lo que es perfectísimo, simultáneo y constante [9] aunque este conocimiento por "beatificar" no es el que entra en la valoración dolorosa del pecado de los hombres [10]. Santo Tomás al hablar de la pasibilidad del alma de Cristo, dice: "Ni el alma de Cristo ni ningún bienaventurado que está viendo a Dios, puede recibir tristeza por causa de los defectos del prójimo" [11].

Además de esta ciencia "beata" tiene el alma humana de Cristo la perfectísima ciencia "infusa" de todo conocimiento natural, lo mismo que todo conocimiento que se manifieste a los hombres por revelación sobrenatural. Sólo no puede tener por ello un conocimiento intuitivo de la divina esencia [12]. Esta ciencia era perfectísima en la inteligencia de Cristo y superior a la misma ciencia infusa de los ángeles [13], aunque teniendo el modo humano [14].

Santo Tomás dice que Jesucristo, por esta ciencia "infusa", conoció "todas las cosas que puede conocer el hombre por virtud del *intellectus agens,* como son todas las cosas que pertenecen a los conocimientos humanos...; y por esta ciencia conoció Cristo también todas aquellas cosas que son manifiestas a los hombres por revelación divina; sea que pertenezcan al don de sabiduría, sea al don de profecía, sea a cualquier otro

---

7. Pio XII, *Mystici Corporis Christi.* AAS. (1943) p. 230; S. Thom. III, q. 10.
8. IIII, q. 10, a. 2.
9. III, q. 10, a. 3.
10. Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore* (1945) pp. 461-471.
11. S. Thom., *Comp. Theol.* cap. 232; edic. Marietti (1954) p. 115, n. 492.
12. III, q. 11, a. 1.
13. III, q. 11, a. 4.
14. IIII, q. 11, a. 5.

don del Espíritu Santo; todas estas cosas las conoció el alma de Jesucristo *abundantius et plenius* que los demás" [15].

Pero no solamente tiene el alma de Jesucristo conocimiento de todas las cosas como simples ideas, sino conocimiento perfectísimo, concreto, minucioso, exhaustivo. Así dice Santo Tomás:

"El conocimiento de los singulares no pertence a la perfección del alma intelectiva según su conocimiento especulativo; sin embargo, pertence a la perfección del mismo según el conocimiento práctico, que no se perfecciona sin el conocimiento de los singulares... Por lo que para la prudencia se requiere la memoria de las cosas pretéritas, el conocimiento de las cosas presentes y la previsión de las futuras... Puesto que Cristo tuvo la plenitud de la prudencia conforme al don de consejo, si sigue que conoce todas las cosas singulares presentes, pretéritas y futuras" [16].

Por ser perfectísimo este conocimiento, Jesucristo tenía una apreciación exacta de todo. Así tenía un conocimiento perfectísimo de su Padre y de lo que significaba, ante El, la ofensa del pecado.

Cuando se trata de valorar el pecado se habla de él diciendo que es una ofensa moralmente infinita hecha contra Dios. En efecto, el término es el que especifica la gravedad moral objetiva del desorden del pecado. No es igualmente grave la ofensa entre dos iguales que la que se hace v. g. a un representante jerárquico de la autoridad. Por eso, la ofensa que se hace contra Dios *infinito* es moralmente *infinita*. Pero esta formulación que se hace así, de la gravedad del pecado, no pasa de ser teórica, abstracta.

En cambio, en el caso de Jesucristo este conocimiento del pecado de los hombres revestía una valoración excepcional. Su conocimiento de lo que es Dios, el Padre, es perfectísimo. Además, no sólo era un conocimiento teórico, sino también logrado con una vivencia suprema por efecto del supremo actuar en él los dones del Espíritu Santo.

Y también sabía, como nadie, lo que era la gravedad del pecado, la ofensa *infinita* al Padre. Tenía de ello un conocimiento exactísimo. Si un disgusto o un dolor es causado en

---

15. III, q. 11, a. 1.
16. III, q. 11, a. 1, ad 2.

el alma en proporción al conocimiento que se tenga, se puede pensar lo que tendría que ser de dolor, en Jesucristo, la ofensa al Padre, ya que él tenía del mismo un conocimiento único y excepcional, y amaba al Padre con el amor más desbordado.

Precisamente su misión de Redentor, si era merecer el perdón del pecado de los hombres, era antes, e incomparablemente más primordial, el reparar el honor del Padre ofendido por el pecado. Y esto era en Jesucristo lo que significaba su dolor y su actitud ante un solo pecado.

Pero a esto hay que sumar el conocimiento perfectísimo, concreto y minucioso que tenía por medio de esta ciencia "infusa" de todos los pecados de todos los hombres, en todas sus máximas y mínimas circunstancias, y en todos los siglos. El volumen de esto es sencillamente aterrador e incomprensible a la simple inteligencia humana dejada a sus solas fuerzas.

Si todo esto entraba en la valoración del dolor de Jesucristo, entraba jerarquizado. Por eso, ¿qué podía significar el dolor de su pasión y muerte ante lo que significaba para él la ofensa de los hombres al Padre? Se comprende muy bien que ante este módulo de conocimiento, sobrenatural y excepcional, del pecado de los hombres ese *schock* de dolor en su alma se resolviese fisiológicamente en sangre, en Gethsemaní, y en la queja del terrible "abandono" en la cruz.

Modo del conocimiento de Jesucristo ante este dolor.

Este conocimiento perfectísimo de Cristo por su ciencia "infusa", en el caso concreto de ver todos los pecados de todos los hombres, en su gravedad, circunstancias y número, ¿puede ser en una visión simultánea?

Cuando Santo Tomás se plantea el problema de cómo todos los hombres en el Juicio final conocerán todas las obras de todos, en mérito o demérito, en número y circunstancias, expone dos opiniones: a) Una decía que todos lo verían "in instanti", "uno intuitu". Pero si esto se explicaría bien en los bienaventurados, porque lo ven en la esencia divina, tratándose de los condenados, cuya "inteligencia no está elevada para que puedan ver a Dios", dice que en éstos "est magis dificile" de concebir que lo vean "in instanti". b) Por otra parte, rechaza la opinión de los que sostenían que sólo se

conocerían los pecados "in genere". Y propone una solución media: "Se verá non tamen in instandi, sed in tempore brevisimo, divina virtute ad hoc adiuvante" [17].

De aquí que Jesucristo, por razón de su ciencia "infusa", recibida al modo humano, pueda conocer todos los pecados de los hombres como mínimum en una visión cuasi simultánea.

¿No podría ser en una visión incluso simultánea? Parece lo más probable tratándose del caso de Jesucristo. A lo cual conducen las razones siguiente:

a) Si en el caso del Juicio final, Santo Tomás admite la posibilidad de que cada hombre vea todas las obras de los demás —buenas y malas— "tempore brevissimo", lo cual es equivalente para él a ser hecho "in momento" como dice al hablar del Juicio [18];

b) si por otra parte, respondiendo a la objección de que el ángel no puede "simul multa intelligere", dice que "intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere" [19]; añadiéndose a esto lo que él mismo dice: que Cristo, por su ciencia "infusa", conoció "todas las cosas... más abundantemente y plenamente que los demás" [20];

c) teniéndose en cuenta que la inteligencia de Cristo, por la unión hipostática, es "perfeccionada" [21]; y que su ciencia "infusa" de los pecados de los hombres es actuada mediante "lumen supernaturale", como exige la especie sobrenatural infundida; y como el conocimiento formalmente depende más del "lumen" que de la misma "species" infundida [22], "lumen" que en Jesucristo estaba infundido en proporción a la perfección del conocimiento que en él postulaba su unión hipostática;

d) parece poder concluirse de todo lo expuesto el que Jesucristo, por su ciencia "infusa", conociese simultáneamente, mediante una especie sobrenatural perfectísima, unido a un "lumen" sobrenatural proporcionado, todos los pecados de los hombres en número, circunstancias y gravedad.

Si la experiencia de la vida mística hace a los santos valorar las menores perfecciones como maldades y enormes de-

---

17. Suppl. III, q. 83, a. 3.
18. Suppl. III, q. 88. a. 2, ad 1.
19. I, q. 58, a. 2, corp. y ad 1.
20. «Omnia... abundantius et plenius caeteris». III, q. 11, a. 1.
21. III, q. 5, a. 4, ad 2; II Sent., dist. 14, q. 1, a. 3; quaest. 6; sol. 4.
22. III-II, q. 173, a. 2.

formaciones, ¿qué hubo de ser la valoración que de todas y cada una de las culpas de los hombres, y en una visión simultánea o cuasi simultánea, tuviese el alma de Jesucristo en Gethsemaní y en su Pasión?

Motivos concretos de este dolor de Jesucristo en su Pasion.

La "agonía", pues, de Jesucristo entraron a producirla diversos motivos. ¿Cuáles fueron éstos? En lo que puede conjeturarse, los siguientes:

1) La terrible gravedad del pecado de los hombres. "La primera causa del dolor interior de Cristo fueron *todos los pecados del género humano,* por quienes satisfacía padeciendo" [23]. No sólo la gravedad infinita de uno solo, sino el volumen casi infinito de todas estas gravedades morales infinitas y veniales.

2) Entre estos pecados, algunos también se le presentaban con especial relieve y ofensa. Tales eran *la defección de los Apóstoles,* ya predicha en el Cenáculo, a pesar de que ante su anuncio todos le protestaron su lealtad [24]. Y cuando "agonizaba" en Gethsemaní, tres veces iba a recomendarles que orasen para "que no entren en tentación": en la defección y fuga que venía. "En segundo lugar el dolor de Cristo lo motivó... principalmente la defección de los discípulos" [25].

3) Como motivo muy especial en este dolor de Cristo estaba la "*negación*", también predicha, *de Pedro* [26], al que ya había elegido para su Vicario y al que le había dado pruebas de singular amor.

4) También estaba angustiando el alma "agonizante" de Jesucristo *la traición de Judas.* Cristo, en lo humano, iba a la muerte vendido por uno de los doce Apóstoles, los hombres privilegiados, y al que en la misma última Cena le había dado muestras, conforme al uso de Oriente, de dilección suma [27],

---

23. III, q. 46, a. 6.
24. Mt. 26, 31, 35; Mc. 14, 27, 31.
25. III, q. 46, a. 6.
26. Mt. 26, 33-35; Mc. 14, 29-31; Lc. 22, 31-34.
27. Mt. 26, 33; Mc. 14, 20; Jn. 13, 26.

y al que había confiado incluso parte del mismo sotén material de su vida de apostolado [28].

5) Entraba en esta angustia trágica de Jesucristo, Jerusalén, Israel, el pueblo elegido de Dios, que iba a matar a su enviado, al Mesías, cometiendo así el deicidio. También le afectó "especialmente", dice Sto. Tomás "el caso de los Judíos" [29].

6) También debió de entrar la compasión por la ceguera de Israel a la vista del castigo que, por su deicidio, le aguardaba. Jerusalén, Israel, era su "patria". Y ya antes al bajar del monte de los Olivos, el día de su entrada mesiánica en Jerusalén, "lloró" a la vista de la ciudad, porque no había conocido el día de la visitación de Dios y por la destrucción de la ciudad, que, como castigo, le aguardaba [30]. Y aun camino del Calvario se compadecerá de las "hijas de Jerusalén" por este castigo [31].

7) Entraba en esta "agonía" de Cristo el desprecio de los hombres a su sangre redentora. En unos, el desprecio sería temporal, en determinadas circunstancias de la vida, pero reintegrándose luego a ellas obtendrían por su mérito, la salvación. De otros vio, definitivamente, el desprecio a su sangre: preferirían el pecado a su dolor redentor, el Infierno, a su Cielo.

8) Manifiestamente entraba en su dolor de "agonía", su muerte. Y esto por una doble valoración de la misma:

a) Una por lo que tiene de separación de alma y cuerpo que, por ser natural, es horrible su separación a la naturaleza humana, máxime precedida de la pasión y género de muerte que le aguardaba. En último lugar entraba dice St. Tomás, "la pérdida de la vida corporal que naturalmente es horrible a la naturaleza humana" [32].

b). Mas también, y aún más, lo era por otro motivo. Santo Tomás lo ha hecho ver con gran finura de análisis. Jesucristo, dice, se dolió "por la pérdida de su vida corporal propia... Pero la vida corporal de Cristo fue de tal dignidad, a causa de

---

28. Jn. 13, 29.
29. III, q. 44, a. 6.
30. Lc. 19, 41-44.
31. Lc. 23, 27-31.
32. III, q. 46, a. 6.

la divinidad que a ella estaba unida, que de la pérdida de la misma, incluso *ad horam,* ha de tenerse un mayor dolor que de la pérdida de la vida de otro hombre por cualquier espacio de tiempo" [33].

La voluntad de Jesucristo en su adhesion al dolor redentor.

Otro elemento que hace ver el dolor excepcional de Jesucristo en su Pasión es considerar lo siguiente: a) la finalidad redentora de este dolor; b) el pleno autodominio de Jesucristo en todos sus actos.

a) *Finalidad redentora.* Si es natural ante el dolor tratar de evitarlo, Jesucristo no podía obrar así. El Padre había trazado el plan redentor, y éste era un cáliz de dolor que debía estar rebosante. Si una sola gota de él se hubiese derramado, no hubiese habido Redención. Jesucristo no podía evitar ni ahorrarse el menor dolor. Así cuando ante la sed febril de la cruz le acercaron a sus labios resecos una esponja empapada en agua refrescante, al punto de percibir el alivio en sus labios, lo rechazó. Había de apurar el cáliz hasta la última gota. Libremente lo quería, lo recibía, lo apuraba. Así dice Santo Tomás:

"La magnitud del dolor de Cristo paciente se puede considerar... teniendo en cuenta que la Pasión y el dolor fueron asumidos voluntariamente por Cristo, para liberar al hombre del pecado, y, por tanto, asumió tanta cantidad de dolor, cuanta fuese proporcionada a la magnitud del fruto que de aquí se había de seguir" [34].

b) *Autodeterminación de Jesucristo en su Pasión.* Por otra parte en Jesucristo no había ningún movimiento incontrolado. Todo estaba sometido a su razón, lo mismo que ésta a la Divinidad. Santo Tomás escribe a este propósito: que "el Hijo de Dios por cierta dispensación antes de su Pasión permitía a la carne obrar y sufrir las cosas que le son propias" [35].

---

33. III, q. 46, a. 6, ad 4.
34. III, q. 46, a. 6.
35. III, q. 18, a. 5.

De aquí el que los teólogos llamen, en Jesucristo, a las "pasiones" que están plenamente sometidas al dominio de su voluntad y no pueden obrar incontroladamente al margen de ella, "propasiones".

Por eso, si en un primer momento v. gr., en Gethsemaní dice al Padre: "Si es posible pase de mí este cáliz", obra aquí la voluntad en un primer impulso (*voluntas ut natura*), pero ni aun este momento es incontrolado; fue libremente permitido por él. Lo mismo que cuando se acusa más su autodeterminación en el obrar (*voluntas ut voluntas*) al decir luego: pero "no se haga mi voluntad sino la tuya".

Por eso observaba muy bien Maldonado a propósito de la "agonía" en Gethsemaní: "Cristo temió de verdad, pero espontánea y libremente; y así, aun cuando hubiese temido la muerte más que la temieron los mártires, no se podrá decir que fue más tímido que ellos" [36]. Y si Jesucristo "lo hubiese querido hubiera recibido también la muerte y los suplicios sonriente y entonando himnos" [37].

Jesucristo en su Pasión tenía la plena autodeterminación de todos sus movimientos. Por eso, estaba todo él, consciente y libremente volcado, sin ahorrarse el menor dolor, al servicio del plan redentor del Padre.

c) *Extensión sicológica de este dolor en Jesucristo.* Todo sufrimiento de cualquier tipo que sea, y afecte a cualquier potencia, afecta a toda el alma, ya que en ésta, siendo espiritual y simple, radican todas las potencias. Por lo cual, "si entendemos toda el alma por razón de su esencia, es manifiesto que así padeció toda el alma de Cristo" [38].

Pero Santo Tomás distingue en el alma humana dos funciones distintas por razón de su inteligencia: "ratio superior" y "ratio inferior", sin que sean dos potencias distintas de la misma inteligencia [39]. Por la primera, la razón mira a las cosas de Dios; por la segunda, a las creadas. Si se considera ahora así el alma de Cristo, se ve que Cristo padeció en todas sus

---

36. MALDONADO, *Comentarios al evang. de S. Mat.* vers. esp. B. A. C. (1950) p. 956.
37. LEBRETON, *La vida y enseñanza...* vers. esp. (1952) p. 490.
38. III, q. 46, a. 7.
39. *De veritate,* q. 15, a. 1 y a. 2.

potencias inferiores, ya que en todas se operaba algo que era en él causa de dolor [40]. Y si se atiende a estas dos funciones de la inteligencia —"ratio superior" e "inferior"— lo mismo que sus correspondientes modalidades en la voluntad, se ve que igualmente padecía en su alma por razón de estas dos funciones: pues si la "ratio inferior" consideraba el pecado en los hombres, por lo que Cristo sufría, la "ratio superior", que miraba la ofensa en cuanto hecha a Dios, era motivo en Cristo de valoración dolorosa y de tristeza suprema. Pero si en todo hombre existen estas funciones de la "ratio superior" y de la "ratio inferior", en Cristo esta "ratio superior" tenía otros dos aspectos: uno era el que tiene todo hombre: el mirar de la inteligencia a Dios, sea por ciencia "infusa" sea por simple conocimiento natural; pero otra era excepcional: en la "ratio superior" de Cristo le confería Dios la visión beatífica. Sólo aquí estaba el sagrario del gozo beatífico en Cristo. Pero por razón de ser comprehesor-viador, quedaba contenido este gozo en esta parte superior del alma [41]. Así este dolor inconmensurable de Cristo le invadía toda el alma, redundando en su organismo. Sólo el gozo "beatífico" quedaba contenido en el siquismo superior.

En todo esto hay misterio como no podía ser menos, pero no hay contradicción, pues el "gozo de la fruición no contraría directamente al dolor de la pasión, puesto que no son de lo mismo" [42].

Algo semejante sucede en la simple sicología humana: un fuerte disgusto o un dolor físico puede "coexistir" con una satisfacción muy profunda. Son dos efectos distintos en un mismo sujeto, pero que proceden de causas o motivos distintos.

Monsabré expresaba, gráficamente, este gozo "beatífico" del alma de Jesucristo contenido en la parte superior de su siquismo, a lo que sucede en una alta montaña, cuando hay tormenta.

Una tormenta está descargando sobre una montaña; envuelta en nubes, pero algo bajas, la oscuridad y la tormenta sólo alcanza a parte de la montaña. A su vértice, a lo más alto

---

40. III, q. 46, a. 6.
41. III, q. 46, a. 8.
42. III, q. 46, a. 8, ad 1.

de ella, no llega la tormenta. Sólo allí luce la brillante claridad del sol.

Esto era la Pasión de Cristo. Un tormento indecible por la apreciación minuciosa y exhaustiva de todo el pavoroso volumen del pecado de los hombres. Pero allá, contenido en su siquismo superior, tenía el gozo inefable que proporciona al alma la misma visión de Dios.

INDICE

		Págs.
CAPITULO	I.—Preludios de la Pasión...	9
»	II.—La última Cena.	33
»	III.—La institución de la Eucaristía..	71
»	IV.—Los discursos de Cristo en la última Cena...	135
»	V.—Los discursos de Cristo en la última Cena (Continuación).....	185
»	VI.—Los discursos de Cristo en la última Cena (Conclusión)...	241
»	VII.—La agonía de Cristo en Gethsemaní...	275
»	VIII.—Proceso judío para condenar a Cristo... ...	343
»	IX.—El proceso de Cristo ante Pilatos...	415
»	X.—La Vía Dolorosa y la Crucifixión...	479
»	XI.—Tercera palabra de Cristo en la Cruz...	523
»	XII.—Ultimas palabras, muerte y sepultura de Cristo.	557
»	XIII.—Un grave problema en la cronología de la Pasión.	609
»	XIV.—Consideración teológica sobre el gran dolor y la gran crucifixión de Jesucristo en su Pasión...	641