

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA

**Año XXIV
Número 62**

CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2013

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Septiembre-diciembre 2013

AÑO XXIV, N.º 62

Depósito legal pp. 199001DP708

ISSN 0798-1236

DIRECTOR:

P. Santiago Pral Díaz, S.D.B.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dr. Luis de Diego, S.J.

Dr. Osvaldo Montilla, O.P.

Dr. Antonio Teixeira, S.C.J.

Dr. Helizandro Terán, O.S.A.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Carlos Nanni, S.D.B. Rector de la UPS

Francisco Virtuoso, S.J. Rector de la UCAB

Carlos Luis Suárez, S.C.J. ITER y UCAB

Antonio Castellano, S.D.B. decano de UPS

Luis Ugalde, S.J. ITER y CERPE

Gianfranco Caffè, S.D.B. UPS

Juan Pablo Percio, S.D.B. ITER y UCAB

Pedro Trigo, S.J. ITER y Centro Gamalin

Bruno Renaud, obispo, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery León*

Diseño de portada: *Alexandra Longenow*

Impresión: *A.C. Talleres E.T. Don Bosco*

*Revista indexada en las bases de datos
Clase (México) y Sitomata (Argentina)*

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

ITER – Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal

Altamira, Caracas 1065-A, VENEZUELA

Apartado postal 68865

Revista cuatrimestral del ITER, Instituto
de Teología para

Religiosos y de la UCAB,

Universidad Católica

"Andrés Bello" de CARACAS

Revista indexada y arbitrada.

DIRECCIÓN DE ENVÍO

ITER – Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

Apartado de Correos 68865 – Altamira

Caracas 1062-A, Venezuela

iter.revistas@gmail.com

SUSCRIPCIONES 2013:

Correo normal: Bs.F. 200

Número suelto: Bs.F. 80

Extranjero: \$ 40

Por avión: \$ 48

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

P. Santiago Prol Díaz, SDB.....	5
---------------------------------	---

TEMAS BÍBLICOS

La pasión sinóptica (segunda parte). El proceso romano y las burlas al condenado, ejecución, crucifixión y muerte de Jesús, la sepultura de Jesús.

P. Juan Pablo Perón SDB	11
-------------------------------	----

Las nuevas hermenéuticas en el campo de la interpretación bíblica contemporánea: El aporte Latinoamericano. Hermenéutica negra.

P. Francisco Javier González SDB	197
--	-----

TEMA: IGLESIA - TEOLOGÍA

Algunas reflexiones sobre una Iglesia y una teología situadas

Dr. Mario Di Giacomo	215
----------------------------	-----

INTERCAMBIO DE REVISTAS.....	237
------------------------------	-----

RECENSIONES Y RESEÑAS	247
-----------------------------	-----



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÁS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

REVISTA DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y resúmenes.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, ascende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la LICAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000 . El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, ascende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida 02° Transversal
Atariba Caracas 1061-A VENEZUELA
Tel: (0212) 2618584. Fax: (0212) 2660506
Web: www.iter.uprrp.org, www.archidiv.org/iter
Email: revista.iter@archidiv.org



PRESENTACIÓN

A.- CARISMA DE LOS TEÓLOGOS Y SU ESFUERZO POR LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA (EG 133)

El día 24 de noviembre de 2013, fiesta de Cristo Rey, el Papa Francisco publicó la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, dirigida a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual.

El Papa se dirige a los fieles cristianos para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por la alegría del Evangelio, la dulce y confortante alegría de la evangelización e indica caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años, descubriendo la alegría de la fe y el gozo de anunciar a Jesucristo hoy. No hay razón, dice el Papa, para que alguien piense que esta invitación no es para él, porque nadie queda excluido de la alegría reportada por el Señor.

La Exhortación Apostólica comprende cuatro capítulos: La transformación misionera de la Iglesia, el compromiso comunitario, el anuncio del Evangelio y la dimensión social de la Evangelización.

Hoy, dice el Papa Francisco en el número 20, que en el «*ad*» de Jesús, están presentes los escenarios y los desafíos siempre nuevos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y todos somos llamados a esta nueva «*salida*» misionera. Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio. La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera (21).

En el capítulo tres de la Exhortación Apostólica invita a todo el Pueblo de Dios a anunciar el Evangelio y dice cuál es el papel de la teología. No basta evangelizar a cada persona, es necesario anunciar el Evangelio a las culturas. Ese, nos dice el Papa en el número 133, es el papel de la teología. “Ya que no basta la preocupación del evangelizador por llegar a cada persona, el Evangelio también se anuncia a las culturas en su conjunto, la teología, no sólo la teología pastoral, en

diálogo con otras ciencias y experiencias humanas, tiene gran importancia para pensar cómo hacer llegar la propuesta del Evangelio a la diversidad de contextos culturales y de destinatarios”

La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio.

Las Universidades son un ámbito privilegiado para pensar y desarrollar este empeño evangelizador de un modo interdisciplinario e integrador. Las escuelas católicas, que intentan siempre conjugar la tarea educativa con el anuncio explícito del Evangelio, constituyen un aporte muy valioso a la evangelización de la cultura, aun en los países y ciudades donde una situación adversa nos estimule a usar nuestra creatividad para encontrar los caminos adecuados. (EG 134, Propositio 27) .

LA TEOLOGÍA ESTÁ AL SERVICIO DE LA FE DE LOS CRISTIANOS

En la encíclica *Lumen Fidei*, fechada el 29 de junio de 2013, el Papa Francisco afirma que la teología participa en la forma eclesial de la fe; su luz es la luz del sujeto creyente que es la Iglesia. Esto requiere, por una parte, que la teología esté al servicio de la fe de los cristianos, se ocupe humildemente de custodiar y profundizar la fe de todos, especialmente la de los sencillos. Por otra parte, la teología, puesto que vive de la fe, no puede considerar el Magisterio del Papa y de los Obispos en comunión con él como algo extrínseco, un límite a su libertad, sino al contrario, como un momento interno, constitutivo, en cuanto el Magisterio asegura el contacto con la fuente originaria, y ofrece, por tanto, la certeza de beber en la Palabra de Dios en su integridad (LF 36).

El mensaje del Papa en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* y en la Encíclica *Lumen Fidei* es un aliciente, un estímulo para el trabajo académico y de investigación teológica que vienen llevando a cabo los profesores e investigadores que trabajan en el Instituto de Teología para Religiosos y de los profesores que trabajan en otras instituciones y envían sus artículos para ser publicados en la Revista ITER de TEOLOGÍA.

B.- Contenido del n° 62 de ITER. REVISTA DE TEOLOGÍA

En el presente número se presentan temas Bíblicos, Iglesia y Teología.

TEMAS BÍBLICOS

1.- El Padre **Juan Pablo Perón**, doctor en Sagrada Escritura, profesor de literatura Joánica y del Nuevo Testamento en el ITER, ha publicado diversos temas bíblicos, algunos de ellos son temas desarrollados en sus clases, y publicados en ITER Revista de Teología. Los discípulos de Jesús en los evangelios. El significado del discipulado. (nn.42-43). La alegría de Jesús comunicada a los discípulos en algunos textos del evangelio de San Juan (n. 56). La Pasión Sinóptica, Primera parte (n. 59). En el presente número 62 de la revista ITER, nos presenta **La Pasión Sinóptica, Segunda parte: el proceso romano y las burlas al condenado, ejecución: crucifixión y muerte de Jesús, la sepultura de Jesús.**

*Esta segunda fracción de nuestro estudio presenta las tres partes que quedan para completar la narración de la pasión muerte-sepultura de Jesús. Veremos en primer lugar el proceso ante la Autoridad Romana y las burlas que siguieron luego de la condenación de Jesús. Los tres sinópticos presentan inicialmente al procurador Poncio Pilatos con el ánimo de investigar las motivaciones que alegan los acusadores de Jesús. No obstante estar convencido que no había motivo para condenar a muerte al acusado, sin embargo, bajo la presión de los Sumos Sacerdotes y del pueblo que los acompañaba, Pilatos emite la condenación a muerte de Jesús: *ibis ad crucem*. Los soldados romanos arremeten ahora en contra del condenado que ha perdido todo derecho personal. En segundo lugar veremos la ejecución de la sentencia. La crucifixión es el último y decisivo paso hacia la muerte del condenado. La cruz confirma que Jesús no es el Mesías político que todos esperaban. En general los sinópticos presentan acciones violentas de parte de los soldados encargados de la ejecución, insultos de parte de los asistentes a la ejecución, las autoridades, los transeúntes y los mismos condenados. Al final Jesús no muere pasivamente sino que entrega su vida en manos del Padre como un acto de obediencia. Su muerte revela con claridad su filiación divina. Su grito final demuestra que Jesús se entrega total y libremente al Padre que silenciosamente la acoge. En tercer lugar veremos la sepultura de Jesús, que manifiesta que realmente Jesús había muerto. Esto confirma que Jesús ha recorrido el camino de la voluntad del Padre hasta el final. Después de muerto Jesús no se pertenece: Pilatos decide la donación de su cuerpo a José de Arimatea. El sepulcro, sabemos es punto de llegada por la*

obediencia al Padre, pero al mismo tiempo será el punto de partida por la que Dios supera la misma muerte.

2.- El Concilio Vaticano II ha ofrecido a toda la Iglesia una clave hermenéutica segura de la Biblia para orientarse en medio de los desafíos de la edad contemporánea. La constitución *Dei Verbum* subraya la centralidad de la Palabra de Dios que recobra su papel primordial en la vida de la Iglesia, y ofrece un gran aporte a nivel de hermenéutica. América Latina ha favorecido la lectura popular de la Biblia a través de la lectura popular y también de la lectura desde los afroamericanos. El P. Francisco Javier González lo refleja en su artículo **Las nuevas hermenéuticas en el campo de la interpretación bíblica contemporánea: el aporte latinoamericano.**

Las hermenéuticas específicas en el campo de la interpretación bíblica tienen su aparición en el proceso histórico desencadenado en la Iglesia y el mundo a partir del acontecimiento del Concilio Euménico Vaticano II. Desde esta contextualización histórica se da mucha importancia a la Constitución Dogmática Dei Verbum del Vaticano II y al documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre La Interpretación de la Biblia en La Iglesia. El continente latinoamericano ha dado un valioso aporte en el campo de la interpretación bíblica: la lectura popular de la Biblia y la hermenéutica afroamericana.

IGLESIA Y TEOLOGÍA

La Iglesia en América Latina y el Caribe, en la XXXIV asamblea del CELAM, expresó que quiere seguir caminando, sin acomodarse, sin triunfalismos por los logros alcanzados. Una iglesia que no se deja vencer por las dificultades o por los miedos, sino que quiere ser una Iglesia que camina hacia el encuentro con los hombres y mujeres de hoy, pues “una Iglesia que no sale, o la corta o a la larga, se enferma en la atmósfera viciada de su encierro”, como dijo el Papa Francisco al episcopado argentino, sino una iglesia que quiere seguir proyectándose hacia las periferias (Ap 417) y una teología latinoamericana que no dé ya más la espalda a su verdadera realidad sociopolítica, mirando la realidad a la luz del dato revelado. En este contexto el Prof. Mario Di Giacomo analiza el compromiso de la Iglesia Latinoamericana, en el continente de la esperanza con el artículo **Algunas reflexiones sobre una Iglesia y una teología situadas.**

En este artículo se analiza el compromiso de la Iglesia, en particular de la Iglesia latinoamericana, con el mundo y con el tipo de praxis que comporta la reivindicación de la circunstancia intrahistórica, y se examinan asimismo las características del diálogo que la religión debe sostener con sus interlocutores seculares. Para ello, se utilizarán algunas reflexiones de Karl Rahner y de Ignacio Ellacuría que se insertan al interior del espíritu inaugurado por el Concilio Vaticano II.

INTERCAMBIO DE REVISTAS

En el número 33 de la revista ITER REVISTA DE TEOLOGÍA del año 2004, el Instituto de Teología para Religiosos, con ocasión de los 25 años del Instituto, publicó la lista de las revistas recibidas en intercambio desde el año 1990. Gloria Urizar, del Departamento de Publicaciones presenta en el presente número 62 del año 2013 las revistas recibidas a partir del número 34 para expresar la valoración del mutuo enriquecimiento.

RECENSIONES Y RESEÑAS

P. Santiago Prol Díaz

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva; desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sebiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Lazo católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Interseccional de Teología a Distancia (ITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a profundar una acción pastoral cualificada en sus iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8:30 am a 1:00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina de CÉDITER: teléfono 0212-808 7595 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 3ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve

TEMAS BÍBLICOS

LA PASIÓN SINÓPTICA (SEGUNDA PARTE)

P. Juan Pablo Perón SDB*

El trabajo que ofrecemos es continuación de la Pasión Sinóptica que publicamos con su respectiva introducción en el N° 59 de la Revista ITER en las pp 59-176.

ABSTRACT:

In this second part our paper we present the three remaining sections to complete Christ's Passion-Death-Resurrection narrative. We shall see in the first place the proceed before Roman Authority and the making that followed

El P. Juan Pablo Perón es sacerdote salesiano, Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) de Roma (1967-1971) y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB) de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura en Pregrado y en Postgrado. Fue Superior Provincial de los Salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y concluido el rectorado, completó los estudios y trabajos de tesis en el PIB, volviendo a ser reelegido para el cargo de Rector a su regreso de Roma en 1999 y una tercera vez en 2013. Entre sus escritos mencionamos ITER 1979-1995, *Revista Hebrea y organización académica*. Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de Mc. que lleva por título el lema de Mc 1,17: "Vengan detrás de mí y los haré pescadores de hombres". Tiene varios artículos en el área newtestamentaria publicados en esta revista: *El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos* (1992), *El uso del poder político, del poder religioso, y del que dan las mujeres como emerge en algunos logia de Jesús en los Evangelios* (2003); *Los discípulos de Jesús en los Evangelios. El significado del discipulado* (2007); *Modelo de Iglesia que nace de las comunidades fundadas por Pablo* (2009); *La alegría de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas evangélicas* (2010); *La alegría de Jesús comunicada a los discípulos en algunos textos del Evangelio de San Juan* (2011); *La pasión sinóptica (primera parte)* (2012); *Una noche de testigos. La Historia discernida desde la fe* (Heb 11,1-40) (2013). Su tesis doctoral: *Vengan detrás de mí y los haré pescadores de hombres* ha sido publicada en su lengua original italiana dentro de la Colección de Biblioteca de Ciencias Religiosas N° 162 de la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) el año 2000. Círculo electrónico peronjpa@gmail.com.

right after Christ's condemnation. The three synoptic Gospels says at the beginning that Roman Procurator Pontius Pilatus' disposition to investigate Christ's accusers' motives. Although there was no motive to condemn the culprit, under the High Priests and the people's swarming Pontius Pilatus pronounces sentence upon him, this *ad crucem*. Roman soldiers go after the culprit who has lost all personal rights. In the second place we will see the execution of sentence. The crucifixion is the last and decisive step to Christ's death. The Cross confirms that He is not the political Messiah everybody was expecting. In general the synoptic Gospels show Roman soldiers' violent behaviour regarding the execution, the people, the other prisoners and authorities' strong words. In the end Jesus Christ does not die reluctantly but He gives his life into his Father's hands as an act of obedience. His death clearly reveals his divine bonds. His last cry shows that Jesus's free and total turning in to the Father who silently receives Him. In the third place we will look at Jesus's burial that manifests He was really dead. This confirms he has followed the Father's will up to the very end. After his passing, Jesus does not belong to Himself: Pontius Pilatus decides to donate Jesus's corpse to Joseph of Arimathea. The grave is the arrival by the Father's duty but at the same time the starting point by which God overcomes death itself.

KEY WORDS: *Treason, false accusations, Jewish Authorities, inquiries, Roman Procurator Pontius Pilatus, condemnation, whip punishment, Golgotha's way, crucifixion, harsh words, death, grave*

IV. EL PROCESO ROMANO Y LAS BURLAS AL CONDENADO

El contexto

Siguiendo el camino de la Pasión de Jesús, dejamos de un lado la narración de las negociaciones de Pedro (cf. Mc 14,53-54,66-72; Mt 26,57-58,69-75, Lc 22,54-62), para dedicarnos al segundo proceso de Jesús ante la Autoridad Romana y a las burlas que siguieron (cf. Mc 15,1-20; Mt 27,1-2,11-31; Lc 23,1-16,18-25). En el contexto no nos ocuparemos tampoco de la narración de la muerte de Judas (cf. Mt 27,3-10).

2 *Los textos¹*

Mc 15, -20	Mt 27,1-2 11-31a	Lc 23 1-16 18-25
1 Καὶ αὐτοὺς πρῶτὸν συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλων τοῦ συνέδριου.	1 Πρωτὸς δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῇ λαοῦ.	
	κατεῖχεν τὸν Ἰησοῦν ὥστε θανάτωσαι αὐτόν.	
ὤσαντες τὸν Ἰησοῦν ὡς ἠγάπησαν καὶ παραθήκουν Παύλῳ τῷ ἡραμίῳ.	2 καὶ ὤσαντες αὐτὸν ἀπέχτησαν καὶ παραθήκουν Παύλῳ τῷ ἡραμίῳ.	1 Καὶ ἀνιστάμενος ἔβλεπεν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἡρῶν αὐτῶν ἐκ τῶν Πιλάτων.
		2 ἤρξαντο δὲ καταχερῆσαι αὐτοῦ λέγοντες· Τίς τινε εὐραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ καθύπονται φόβος Καίσαρι διδόναι καὶ λέγουντα θανάτων Χριστὸν βασιλέα εἶναι.
2 καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλάτος· Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;	11 Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπεκρίθη ἀπεκρίσθαι αὐτῷ ἡρώμους· καὶ ἐπηρώτησεν αὐτόν ὁ ἡγεμὼν λέγων· Εἰ καὶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.	3 ὁ δὲ Πιλάτος ἠρώτησεν αὐτόν λέγων· Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει· Εἰ λέγεις.	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· Εἰ λέγεις.	ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ἔφη· Εἰ λέγεις.
3 καὶ καταγόρουσιν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλοί.	12 καὶ ἐν τῇ καταχερήσει αὐτῶν ἰκτί τῶν ἀρχιερέων καὶ ἀρσενιτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο.	
4 ὁ δὲ Πιλάτος πολλὰν ἐπηρώτησεν αὐτόν λέγων· Οὐκ ἀπεκρίνη οὐδὲν· ἴδε πόσα σου καταγοροῦσιν.	13 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος· Οὐκ ἀκούεις τί σοι εἶπον καταγοροῦσιν;	

1 Cf. ALLAND, *Synopsis* pp 468-486.

5 ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἠπακρίθη, ὥστε ἠταυμάζειν τὸν Πιλάτον	14 καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε ἠταυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λαῶν	
		4 ὁ δὲ Πιλάτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους· Οὐδὲν εὐρίσκω αἰτίαν ἐν τῷ ἀνδρείῳ τούτῳ
		5 οἱ δ' ἄν ἐπιτιγοῦν λέγοντες ὅτι Ἐκτελεῖ τὸν λαὸν ἰουδαίων καὶ ὅλης τῆς Ἰουδαίας, καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε.
		6 Πιλάτος δὲ ἀκούσας ἐπερώτησεν αὐτὸν ἡγεμόνης Γαλιλαῖός τις ἐστίν·
		7 καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρώδου ἐστίν· ἀνέπαυεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδην, ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ.
		8 ὁ δὲ Ἡρώδης ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἐχαρή λαβόν, ἦν γὰρ ἔξ ἰκανῶν χρόνων θέλων ἰδεῖν αὐτὸν διὰ τὸ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ καὶ ἠλπίζεν τι σημεῖον ἰδεῖν ἐκ αὐτοῦ γινόμενον.
		9 ἐπερώτη δὲ αὐτὸν ἐν λόγοις ἰκανοῖς αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτίς.
		10 ἐπιστήκτισαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς εὐσυνῶς κατακυροῦντες αὐτῷ.
		11 ἐξουληνέθη, δὲ αὐτὸν [καὶ] ὁ Ἡρώδης πρὸς τοὺς στρατιώταις αὐτοῦ.

		καὶ ἱματισίας περιβαλὼν ἐπέθηκε λαμπρῶν ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ.
		12 ἔγένοντο δὲ φίλοι ὁ Ἡρώδης καὶ ὁ Πιλάτος, ἐν συντῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ὁλοκλήρου.
		προὔπηρχαν γὰρ ἐν ἔχθρῳ ὄντες πρὸς αὐτούς.
		13 Πιλάτος δὲ συγκλησάμενος τοὺς ὑρχιερεῖς καὶ τοὺς ἀρχόντας καὶ τὸν λαόν·
		14 εἶπεν πρὸς αὐτούς Προσηνέστε μοι εἰν ἄνθρωποις ταῦτην ὡς ἀποστέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀντακρίνας οὐδέν εἴπω ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ταύτῃ αἰτίᾳ ἢ ἐν κατήγορέῃ· κατ' αὐτοῦ.
		15 ἄλλ' αὖτε Ἡρώδης ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἰδοὺ οὐδέν ὀξίον θανάτου ὅστιν πεποιημένων αὐτοῦ.
		16 παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπελίσκει.
6 Κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἓνα θέσιμον ὃν παρηγοῦντο.	15 Κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἓνα τῷ ὄχλῳ θέσιμον ὃν ᾔρελλον.	
7 Ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν σπασισιῶν δεδεμένος σῖτες ἐν τῇ στάσει φόνου κρίτουκρίτων.	16 εἶχον δὲ τότε θέσιμον ἐπίσημον λεγόμενον Γ' Ἰησοῦν Βαραββᾶν.	
8 καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ᾤησεν αἰτεῖσθαι κατὰ τὴν ἐπιταγήν.		

9 ὁ δὲ Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων· Θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;	17 σπυνημένον σὺν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· Τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν [Ἰησοῦν τὸν] Βαριαββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;	
10 ἐγγράψαν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρεδωκέναι αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς·	18 ἤδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν.	
	19 Κατηγμένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος ἀπήστειλεν πρὸς αὐτὴν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα· Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ πολλὰ γὰρ ἔπαυον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν.	
11 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσταντες τὸν ὄχλον ἔτι μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύειν αἰτοῦσι·	20 Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα ἐπιτήσωσιν τὸν Βαραββᾶν. τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολύσωσιν.	
12 ὁ δὲ Πιλάτος παλιν ἀποκριθεὶς·	21 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς· Τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν;	
	οἱ δὲ εἶπον τὸν Βαραββᾶν.	18 ἀνεκράσαν δὲ παμπληθεῖ λεγόντες· Λίγη τούτων ἀπολύσιν δέ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν.
		19 ὅσας ἦν διὰ σέβασιν ταύτης γενόμενην ἐν τῇ πόλει καὶ σὺνον βληθεὶς ἐν τῇ σιλαρίῃ.
ἔλεγεν αὐτοῖς·	22 λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος·	20 πάλιν δὲ ὁ Πιλάτος προσφωνήσας αὐτοῖς θέλων ἀπολύσαι τὸν Ἰησοῦν.
Τι σὺν θέλεται ποιῶσω [ὅν λέγετε] τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;	Τι σὺν ποιῶσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;	

13 οἱ δὲ πάλιν ἔκραζον σταυρώσον αὐτόν.	λέγουσιν πάντες σταυρωθήτω.	21 αἱ δὲ ἐπιφώνουν λέγοντες· Σταύρου, σταύρου αὐτόν.
14 ὁ δὲ Πιλάτος ἔλεγε αὐτοῖς· Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν·	25 ὁ δὲ ἔφη· Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν,	22 ὁ δὲ τρίτον εἶπεν πρὸς αὐτούς· Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν αὐτός;
		αὐτὸν αἰτήσαντες εὗρον ἐν αὐτῷ κατεύθυντος πρὸς αὐτόν ἀπολύσει.
οἱ δὲ περισσὸς ἔκραζεν· σταυρώσον αὐτόν.	οἱ δὲ περισσὸς ἔκραζον λέγοντες· σταυρωθήτω.	23 οἱ δὲ ἐπέκειντο φωναίς μεγάλαις αἰτοῦμενοι αὐτόν σταυρωθῆναι, καὶ κοτίσκειν αὐ τοῖς κροτεί.
	24 ἰδὼν δὲ ὁ Πιλάτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἡλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀσύναντι τοῦ ὄχλου λέγων· Ἄθῳός εἰμι ἀπὸ τοῦ σημαίου τούτου· ὅπως ὠφεσθε.	
	25 καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἅθ' ἡμῶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.	
15 ὁ δὲ Πιλάτος βουλομένος τῷ ὄχλῳ τί ἱκανὸν ποιῆσαι ἀπέλυσεν αὐταῖς τὸν Βαραββᾶν.	26 τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν.	24 Καὶ Πιλάτος ἐπέκρινεν γενέσθαι τὸ αἶτημα αὐτῶν· 25 ἀπέλυσεν δὲ τὸν ὅτι στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς φυλακὴν ὡς ἦσαν.
καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν γραφειλῶσαι ἵνα σταυρωθῇ.	τὸν δὲ Ἰησοῦν γραφειλῶσαι παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ.	τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ ἀγγέλῳ αὐτῶν.

1.α πασιὼν σινόπτικα. Segunda parte

16 Οὐ δὲ στρατιᾶται ἀπηγόρευον αὐτόν ἕως τῆς αὐλῆς, ὅ ἔστιν πραιτώριον, καὶ συγκυλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖρον	27 Τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡραίου παρὰλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν πραιτώριον συνήγαγον ἐκ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖρον	
17 καὶ ἐνδίδουσιν αὐτὸν πορφύρῃν καὶ περιτιθέσιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκένθινον στέφανον	28 καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν χλαμύδα κυκκίνην περιέθηκεν αὐτῷ 29 καὶ κλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκένθινου	
	ἐπέθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ χύλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, καὶ γινυπεθήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ	
18 καὶ ᾤδξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτὸν· Χιτρε, βασιλεὺς τῶν Τυροσίων.	ἐνέκλιζαν αὐτῷ λέγοντες· Κιτρε, βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων,	
19 καὶ ἔτυπον αὐτῷ τὴν κεφαλὴν κτάλῳ καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ καὶ πλέξαντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ	30 καὶ ἔμπροσθεν εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κτάλῳ καὶ ἔτυπον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ	
20 καὶ ὅτε ἐνέκλιζαν αὐτῷ, ἐξέβουζαν αὐτὸν τὴν πυρσίδα καὶ ἐνέβουζαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ ἐξέβουζαν αὐτὸν ἵνα στυγρώσασιν αὐτόν.	31 καὶ ὅτε ἐνέκλιζαν αὐτῷ, ἐξέβουζαν αὐτὸν τὴν χλαμύδα ἐνέβουζαν αὐτόν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀπηγόρευον αὐτόν εἰς τὸ στυγρῶσθαι	
Mc 15,1-20	Mc 27,1-2.11-31a	Lc 23,1-16.18-25
1 Apetas se hizo de día los Sumos Sacerdotes junto con los Ancianos y los Escribas y todo el Sanedrín prepararon su plan y, atando a Jesús, lo condujeron a Pilatos.	1. Al amanecer, todos los Sumos Sacerdotes y los Ancianos hicieron un plan en contra de Jesús para condenarlo a muerte 2 y, atándolo, lo condujeron a Pilatos el procurador	1 Se levantó toda la Asamblea, condujeron a Jesús a presencia de Pilatos

		y empezaron la acusación diciendo:
		2. <i>Hemos encontrado a éste que anda asociándose a nuestra nación, oponiéndose a que se paguen tributos al César y diciendo que él es Mesías y rey.</i>
2 Pilatos lo interrogó: "¿Tú eres el rey de los judíos?" Le contestó: "Tú lo estás diciendo".	11 Jesús compareció delante del procurador y el procurador lo interrogó: "¿Tú eres el rey de los judíos?" Jesús declaró: "Tú lo estás diciendo".	3. Pilatos lo interrogó: "¿Tú eres el rey de los judíos?" El le contestó declarando: "Tú lo estás diciendo".
3 Los Sumos Sacerdotes lo acusaban de muchas cosas:	12 Mientras duró la acusación de los Sumos Sacerdotes y Ancianos no replicó nada.	
4 Pilatos reanuda el interrogatorio: "¿No tienes nada que responder? Mira de cuántas cosas te acusan".	13 Entonces le preguntó Pilatos: "¿No oyes cuántos cargos presentan contra ti?"	
5 Pero Jesús no contestó nada de suerte que Pilatos estaba muy extrañado.	14 No le contestó ninguna pregunta de suerte que el procurador estaba sumamente extrañado.	
		4. Pilatos dijo a los Sumos Sacerdotes y a la turba: "No encuentro ninguna culpa en este hombre".
		5. Ellos insistían: "Solivianta al pueblo con sus enseñanzas por toda Judea; empezó en Galilea y ha llegado hasta aquí".
		6 Pilatos al oírlo, preguntó si era galileo:

		7. al enterarse de que pertenecía a la jurisdicción de Herodes, se lo remitió a éste que precisamente estaba en Jerusalén por aquellos días
		8. Herodes, al ver a Jesús, se puso muy contento; hacía ya tiempo que estaba deseoso de verlo por lo que oía de él, y esperaba verle hacer algún milagro.
		9. Le hizo muchas preguntas, pero Jesús no le contestó palabra
		10. Estaban allí los Sumos Sacerdotes y los letrados acusándolo con vehemencia
		11. Herodes, con su escolta, le trató con desprecio, le hizo poner un ropaje brillante para burlarse de él y se lo remitió a Pilatos.
		12. Aquel día se hicieron amigos Herodes y Pilatos, que antes se llevaban muy mal
		13. Pilatos convocó a los Sumos Sacerdotes y a los Jefes y al pueblo
		14. y les dijo "Me han traído a este hombre, diciendo que alborota al pueblo para bien; yo lo he interrogado delante de ustedes y no he encontrado en él ninguna de las culpas de que lo acusan;
		15. Herodes tampoco, porque nada ha descubierto; vean que no ha encontrado nada que merezca a la muerte
		16. así que le dare un castigo menor y lo soltaré"

6 Por la fiesta (Pascua) solía soltárles un preso el que le pidieran.	15 Por la fiesta (Pascua) el procurador acostumbraba soltárles un preso, el que la gente quisiera	
7 Estaba en la cárcel un tal Barrabás, con los sediciosos que habían matado a uno en la revuelta.	16 Tenis entonces un preso famoso, (Jesús) Barrabás	
8 La gente subió y empezó a pedir el indulto de costumbre	17 Cuando acudió la gente,	
9 Pilatos les contestó: <i>"¿Quieren que les suelte al rey de los Judíos?"</i>	les preguntó Pilatos: <i>"¿A quién quieren que les suelte, a (Jesús) Barrabás o a Jesús a quien llaman el Mesías?"</i>	
10 Es que sabía que los Sumos Sacerdotes se lo habían entregado por envidia;	18 El sabía que se lo habían entregado por envidia.	
	19. Mientras estaba sentado en el tribunal, su mujer le mandó un recado: <i>"Deja en paz a ese inocente, que esta noche he sufrido mucho por su causa"</i>	
11 pero los Sumos Sacerdotes solicitaban a la gente para que les soltara mejor a Barrabás	20. A pesar de todo los Sumos Sacerdotes y los Ancianos convencieron al pueblo de que pidieran a Barrabás y que muriese Jesús	
12 Pilatos tomó de nuevo la palabra.	21. El procurador tomó la palabra y les dijo: <i>"¿A cuál de los dos quieren que les suelte?"</i>	
	Contestaron ellos: <i>"A Barrabás"</i>	18 Pero ellos vociferaron todas a una: <i>"¡Fuera éste! Súltanos a Barrabás."</i>
		19. A este último «habían matado en la cárcel por una revuelta acucada en la ciudad y un homicidio

La pasión sinóptica. Segunda parte

y les preguntó: "¿Qué quieren que haga con ese que llaman rey de los Judíos?"	22. Pilatos les preguntó: "Y ¿qué hago con Jesús a quien llaman el Mesías?"	20. Pilatos volvió a dirigirles la palabra con intención de soltar a Jesús.
13. A eso gritaron ellos: "¡Crucifícale!"	Contestaron todos: "¿Que lo crucifiquen?"	21. Pero ellos seguían gritando: "¡A la cruz, a la cruz con él!"
14. Pilatos les replicó: "Pero ¿qué ha hecho de malo?"	23. Pilato repuso: "Pero ¿qué ha hecho de malo?"	22. Él les dijo por tercera vez: "Y ¿qué ha hecho éste de malo?"
		No le encontrado en él ninguna culpa que merezca la muerte, así que le dará un exámen y lo soltaré."
Ellos gritaron más y más: "¡Crucifícale!"	Ellos gritaban más y más: "¡Que lo crucifiquen!"	23. Ellos insistían a gritos que lo crucificara, y el griterío iba creciendo.
	24. Al ver Pilatos que todo era inútil y que, al contrario se estaba firmando un tumulto, pidió agua y se lavó las manos cara a la gente, diciendo: "Soy inocente de esta sangre... ¡Alí! vosotros."	
	25. El pueblo entero contestó: "Nosotros y nuestros hijos respondemos por su sangre!"	
15. Pilatos, queriendo dar satisfacción a la gente, les soltó a Barrabás	26. Entonces les soltó a Barrabás.	24. Pilatos decidió que se hiciera lo que pedían: 25. soltó al que reclamaban al que habían metido en la cárcel por una revuelta y homicidio
y entregó a Jesús para que lo azotaran y lo crucificaran.	y a Jesús, después mandarlo azotar lo entregó para que lo crucificaran.	y a Jesús se lo entregó a su arbitrio.
16. Los soldados se lo llevaron al interior del palacio es decir del Pretorio y convocaron a toda la cohorte	27. Los soldados del procurador llevaron a Jesús a la residencia y reunieron alrededor de él a toda la compañía	
17. Lo vistieron de púrpura,	28. Lo desnudaron y le echaron encima un manto escarlata:	

le pusieron una corona de espinos, que habían trenzado	29. después trenzaron una corona de espinos, se la pusieron en la cabeza y en la mano derecha una caña	
18 y comenzaron a hacerle el saludo: "¡Salud, rey de los judíos!"	Doblando la rodilla ante él, le decían de burla: "¡Salud, rey de los judíos!"	
19 Le golpeaban la cabeza con una caña y algunos le escupían y arrojándose le rendían homenaje.	30. Le escupían, le quitaban la caña y le pegaban en la cabeza	
20 Terminada la burla, le quitaron la púrpura y le pusieron su ropa y lo sacaron para crucificarlo.	31. Terminada la burla, le quitaron el manto, le pusieron su ropa y se lo llevaron para crucificarlo	

La crucifixión de Jesús se decide definitivamente en el tribunal romano. De los textos que vamos a tratar podemos notar *cuatro momentos*:

1. El Sanedrín. Luego de haber tomado la decisión de la muerte de Jesús, lo entrega a Pilatos (cf. Mc 15,1; Mt 27,1-2; Lc 23,1):

2. Pilatos averigua acerca de la culpabilidad de Jesús (cf. Mc 15,2b-5; Mt 27,11-14; Lc 23,2-16):

3. Pilatos, bajo la presión de los enemigos de Jesús, decide su crucifixión y lo entrega a los soldados (cf. Mc 15,6-15; Mt 27,15-26; Lc 23,16.18-25):

4. Mc y Mt refieren la flagelación y la burla de Jesús de parte de los soldados (cf. Mc 15,16-20; Mt 27,27-31). Este último hecho falta en Lc.

En este marco, más o menos común a los Sinópticos, se encuentran una serie de escenas y de elementos específicos que hacen de la narración uno de los textos más relevantes de la pasión.²

3. Análisis de los textos

a. Mc 15,1.2-20

1. Entrega de Jesús a Pilatos (15,1)

Los miembros del Sanedrín, luego de haber decidido la muerte de Jesús, lo llevan encadenado como un individuo peligroso y lo entregan a Pilatos. El

² SENIOR, *Passion*, p.108; EVANS, *Mark II*, p.473.

Sanedrín no podía ejecutar a nadie que hubiese condenado a muerte, pues desde la conquista de Roma, había perdido el *ius capitis* sobre los delitos capitales. Por este motivo necesitaba la autorización y la complicidad del procurador romano para lograr sus fines. Pero, en el caso de Jesús, esto requería que las autoridades religiosas retocaran las acusaciones que habían esgrimido en el tribunal judío. La comparecencia de Jesús ante el tribunal romano de Pilatos marca un paso fundamental y definitivo en la narración de la Pasión.¹

• El v. 1a και καθύς ἡμερᾶς συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν προφητῶν καὶ γραμματέων καὶ ὅλων τῶ συνέδριον (Apenas se hizo de día los Sumos Sacerdotes junto con los Ancianos y los Escribas y todo el Sanedrín prepararon su plan) inicia con dos adverbios αὐτοῦς ἡμέρας que se refieren a 14,17.30 y significan *tan pronto como amaneció*.² Estos términos expresan una inmediatez narrativa en dependencia clara de su sentido local y temporal (cf. 1,28.29; 3,6; 4,29; 7,25; 8,10; 9,15; 11,2; 15,1)³ y describen los acontecimientos centrales.⁴

El texto presenta en su totalidad los tres grupos componentes el Sanedrín (ἀρχιερεῖς, προφῆται, γραμματεῖς). Por si no fuera suficiente, Mc aclara de una manera redundante que el responsable de la entrega de Jesús a Pilatos ha sido todo el Sanedrín (ὅλων το συνέδριον),⁵ bajo la dirección de los *Sumos Sacerdotes*. Estos, en efecto, aparecen como los agentes principales, con los que se encuentran colaborando los ancianos y los escribas.⁶ Es la última vez que Mc menciona juntos los tres poderes del Sanedrín. En este instante solemne la doble mención de los tres poderes (sumos sacerdotes, escribas y ancianos) y el conjunto de ellos, pone en evidencia la responsabilidad corporativa y unánime del Sanedrín que emite una deliberación judicial de mucha importancia.⁷

3. Cf. LÉGASSE, *Marco II* p. 938.

4. La locución temporal και καθύς ἡμερᾶς está colocada al principio por razones de expresividad y parece referirse a la conducción de Jesús donde Pilatos. Cf. MATEOS, *Gramática* pp. 121-122; EVANS, *Mark II* p. 475.

5. Cf. MATEOS, *Gramática* p. 105; TAYLOR, *Markos* p. 701 hace notar que el tiempo puede coincidir entre las 5 o 6 a. m.

6. Cf. MATEOS, *Gramática* p. 127.

7. Cf. ERNST, *Marco II* p. 725.

8. Para el término Sanedrín Cf. SCHÜRER, *El Grande Sinedrín de Jerusalén*, *Soria II* pp. 250-282; JEREMIAS, *Jerusalén* pp. 91-92, 173 u. 47, 197-198, 214-215, 241-248, 252-253.

9. Cf. PESCHI, *Marco II* p. 666; LÉGASSE, *Marco II* p. 941.

10. Cf. PESCHI, *Marco II* p. 666; LÉGASSE, *Marco II* p. 941.

- 8,31 δει τον υιον του ανθρωπου πολλοι ποιειν και αποδοκιμασθησθαι υπο των κρησθιτερων και των αρχιερεων και των γραμματεων υιον του ανθρωπου
 11,27 παρεσθεται λιθος... και μετ' αυτου οχλος. περὶ των αρχιερεων και των γραμματεων και των πρεσβυτερων
 14,53 και εσπρηγον τον ιησουν προς των αρχιερεα, και συνερχοντι παντες οι αρχιερεις και οι πρεσβυτεροι και οι γραμματεις
 15,1 και ενθης ηρει συμβουλιον ποιησοντας οι αρχιερεις μετα των πρεσβυτερων και γραμματεων και ελον το σινεδριον

La toma de decisiones (συμβουλιον ποιειν),¹¹ aunque presenta algunas dificultades, está estrechamente unida a los hechos ocurridos (και ενθης).¹² La expresión συμβουλιον ποιειν pone en evidencia la actividad febril que tuvieron en la noche los miembros del Sanedrín para cambiar las motivaciones religiosas en motivaciones políticas y lograr la condenación de Jesús.¹³ La acusación de falso pretendiente mesiánico que el Sanedrín había forjado en el proceso judío ya no valía para convencer a Pilatos que condenara a muerte Jesús.¹⁴

• El v 1b διδωντας τον ιησουν επινεγκαν και παρεδωκαν Πιλάτῳ (atando a Jesús, lo condujeron y lo entregaron a Pilatos) presenta la actuación de los miembros del Sanedrín en la mañana. Siguiendo lo convenido durante la noche llevaron a Jesús encadenado y lo entregaron a Pilatos¹⁵ como si fuera un peligroso

11 Según LÉGASSE, *Marco I*, n. 37 pp 212-213 el término συμβουλιον oscila entre *asamblea deliberativa* y *deliberación*. La utilización del verbo δίδωμι, más bien extraña, ha dado ocasión a una corrección posterior de parte de Mt 27,1. Cf. SCHNEIDER, συμβουλιον = DENT II p 1534. El término συμβουλιον está presente en Mc 2 / Mt 3 / Hch 1.

12 La expresión και ενθης es típica de Mc: Mc 42 / Mr 7 / Lc 1. Cf. ERNST, *Marco II* p 725.

13 Cf. GLINDRY, *Mark* p 924; JOSSA, *Processo* pp 107-108.

14 Cf. JOSSA, *Processo* p 100.

15 Pilatos, el quinto procurador de Judea, de la familia ecuestre de los Poncias, juega un papel importante en los evangelios. Es mencionado varias veces por los mismos: Mc 10 / Mt 9 / Lc 12 / Jn 20. Su permanencia de 11 años en el poder explica la política del emperador Tiberio, el cual era del parecer que los procuradores y gobernadores se debían portar como las moscas sobre el cuerpo de un herido. Los evangelistas son bastante benignos hacia este procurador. Según ellos Pilatos fue un hombre débil, poco decidido, convencido de la inocencia de Jesús. Aún así lo condenó a muerte. Su actuación es presentada siempre bajo una perspectiva teológica filomarcas. Las tradiciones natias profanas (Filón de Alejandría y Flavio Josefo) por el contrario lo describen como un hombre violento y cruel. Le atribuyen actos de corrupción, pillaje, malos tratos, ofensas, ejecuciones continuas sin proceso, una crueldad insuperable. Su persona es presentada bajo una visión histórica filojudía. La actuación de Pilatos, según los evangelios, es mirada bajo una perspectiva teológica. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Guerra Judia II* p 73; SCHÜRER, *La Grandeza, la gloria y el gobierno romano: Siria I* pp 441-448; ID., *I procuratori romani: Siria I* pp 555-572; JEREMÍAS, *Jerusalén* pp 31-212 n. 73; SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 303; GINJKA, *Marcos II* p 351; PESCH, *Marco II* p 669; SENIOR, *Passion* p 109; EVANS, *Mark II* pp 476-478.

delincuente (ἀσυνετός· τὸν Ἰησοῦν ἀπεκρίναντο καὶ παραδόντες Πιλάτῳ). Los tres verbos describen una serie de acciones marcadas por el lenguaje policial.¹⁶ Con el verbo παραδίδωμι (*entregar*) Mc da a la historia de la pasión un tinte teológico y califica la acción de Sanedrín como una *traición* de Jesús a los paganos.¹⁷ Este verbo ha estado presente en el evangelio desde la narración del camino de Jesús hacia Jerusalén:

- 9,11 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων...
 10,33 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεσὶν καὶ τοῖς γραμματέουσιν... καὶ παραδοθήσεται αὐτοὺς τῶν ἔθνων
 14,21 οὐκοῦν ὅτι τὸν ἀνθρώπου ἐκείνω δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται
 14,41 ἴσθι παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν
 15,2 ἀκούοντες τὸν Ἰησοῦν ἀπεκρίναντο καὶ παρέδοντες Πιλάτῳ

De esa manera Jesús es trasladado encadenado del palacio de Caifás al palacio donde estaba hospedado Pilatos para la Pascua. El verbo παραδίδωμι a lo largo del evangelio indica varios momentos que conforman una *cadena de traiciones*:

1. Judas, miembro del los Doce, *entrega* al maestro a los jefes judíos (cf. 14,18. 21.42.44);
2. El Sanedrín, máxima autoridad del pueblo, *entrega* a Jesús, un miembro de su pueblo a la suprema autoridad pagana (cf. 15,1);
3. Pilatos *entrega* a Jesús a los soldados para que lo crucifiquen (cf. 15,15).

Esta *cadena de traiciones* encierra un profundo motivo teológico. Detrás del rechazo de Judas, del Sanedrín y de Pilatos¹⁸ se encuentra el designio de Dios, expresado con el pasivo *divino* (cf. 9,31; 14,21.41) que lleva a cabo su plan salvífico y se vale de todos esos acontecimientos y personajes para dar cumplimiento a su voluntad.

2. Averiguaciones de Pilatos (vv 2-5)

Los sinópticos distinguen *dos momentos* en la actuación de Pilatos:

1. Primero Pilatos se dirige directamente a Jesús y le pregunta acerca de la culpa de la que se le acusa.
2. En un segundo momento Pilatos trata con el Sanedrín y el pueblo de la suerte de Jesús, quien es considerado como un objeto.

JÓSSA, *Processo* pp 102-113.

16 REISER, *Sid* pp 158-159 hace notar la característica de Mc de unir la construcción de las frases en forma asintética paratáctica: συμπληρωτικὴν συνήθειαν, ἀκούοντες τὸν Ἰησοῦν.

17 Con la entrega de Jesús se cumple el anuncio hecho por Jesús en 9,31. Cf. GHIKKA, *Marcos II* p 254; SENIOR, *Passione* p 109; ERNST, *Marco II* p 725.

18 Cf. TAYLOR, *Marcos* p 701; PESCH, *Marco II* p 669.

19 SENIOR, *Passione* p 109.

Las preguntas de Pilatos tienen como fin averiguar dos elementos: a) la identidad de Jesús; b) las acusaciones en contra de él.

a) *La identidad de Jesús* (v 2)

La acusación religiosa hecha por Caifás en el proceso judío en contra de Jesús de ser el *Asnias de Israel* (cf. Mc 14,61) se transforma en el proceso romano en la acusación política de pretender ser el *Rey de los judíos*. Los jefes judíos pasan con habilidad del campo religioso al político, para lograr su intento.²⁰

• Con el v 2a και ἐπερώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλάτος Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; (Pilatos lo interrogó: "¿Tú eres el rey de los judíos?") Pilatos comienza la sesión del proceso por la mañana temprano, al despuntar el día,²¹ va enseguida al grano y pregunta a Jesús: Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Con el pronombre σὺ (tú), antepuesto explícitamente, Pilatos se dirige directamente a Jesús, con una pregunta de carácter político. Me retoma el tema de la identidad de Jesús, que había sido el *climax* del proceso judío (cf. Mc 14,61). Sólo esta pregunta recibe una respuesta de Jesús.²²

La dignidad de Jesús es vista desde la perspectiva de Pilatos, un pagano (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), y es entendida con un carácter marcadamente político.²³ Traduciendo la expresión religiosa en los términos políticos asequibles a la administración romana Jesús podía ser presentado ante Pilatos para que este lo condenara a la muerte en cruz.²⁴ Esta expresión será retomada muchas veces por el procurador en el contexto de Mc 15, siempre desde una perspectiva política.²⁵ La única variante se encuentra en 15,32, en la expresión pronunciada por los miembros del Sanedrín:

15,2 και ἐπερώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλάτος· Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

15,9 θέλετε ἀπολύσω ἡμῖν τὸν βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

15,12 ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἀπεκρίθητε εὐαγγέλιον αὐτοῦ. Τί οὖν [θέλετε] ποιῆσω ὃν λέγετε τὸν βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

15,18 και ἐρῶντο ἀσπαζέσθαι αὐτὸν· Χαιρε, βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων

15,26 και ἡν ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων

20 Cf. JOSSA, *Proceso* p 101.

21 Era tradición romana comenzar temprano los procesos y tener un interrogatorio exhaustivo que permitiera profundizar las acusaciones en contra del preso y la defensa que él mismo alegara en su favor. Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 299; PESCH, *Marco II* p 670.

22 Cf. PERINI, *Domande* pp 51-52.

23 Los judíos habitaran dicho βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Cf. TAYLOR, *Marco* p 701; PESCH, *Marco II* p 670; ERNST, *Marco II* p 726.

24 Cf. JOSSA, *Proceso* p 101.

25 Cf. LÉGAÏSE, *Marco II* p 942.

15.22 οἱ ἀρχιερεῖς... μετὰ τὴν γραμμάτων εὐαγγέλιον· ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταλκεῖται νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

La pregunta que Pilatos pone bruscamente a Jesús demuestra el conocimiento del procurador de las *informaciones* recibidas de los miembros del Sanedrín y de las *acusaciones* presentadas en contra del preso. El proceso era claramente político. Al ser presentado como rey de los judíos, Jesús debía ser juzgado por la autoridad romana como un verdadero sedicioso o un rebelde.²⁶ Me relata aquí primero la pregunta de Pilatos y luego las acusaciones del Sanedrín. En los evangelios la pregunta de Pilatos acerca de la realeza de Jesús es la que inicia el proceso. Todos los evangelios la formulan de la misma manera.²⁷ La importancia de este tema es puesta en evidencia también por el hecho de que Jesús contesta solamente a esta pregunta.

* Con el v 2b ὁ δὲ ἀποκριθεὶς οὕτως λέγει· Σὺ λέγεις (Le contestó: "Tú lo estás diciendo") Me describe la respuesta de Jesús. También aquí se encuentra un *ou* explícito inicial. Pilatos es interpelado con fuerza en su personalidad y responsabilidad. La respuesta de Jesús no es ni un *si* abierto, ni un *no* declarado.²⁸ Por su ambigüedad la intervención del procurador puede ser tomada: a) como una pregunta o b) como una afirmación:

a. Entendida como una pregunta, es una incitación a la responsabilidad del juez y suena así: *¿tú lo dices como una convicción personal fundada en una seria búsqueda judicial, o repites sencillamente lo que otros te han dicho, sin buscar tú mismo la verdad?*²⁹

b. Entendida como una afirmación, la respuesta de Jesús insiste en el hecho de que las palabras de Pilatos son las de Jesús. Él no niega ni confirma la verdad. Esta afirmación de Jesús está intencionalmente abierta a causa de la ambigüedad de la expresión ο βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Desde luego que esta expresión no tiene en la intención de Jesús un significado político en oposición al emperador.³⁰ Esto no corresponde al estado de Jesús, el Mesías, el último y definitivo rey que Dios ha dado a su pueblo según su Proyecto salvador.

26 Este hecho fue considerado muy grave inclusive en la historia de los primeros siglos cristianos, porque desde un comienzo esta acusación tenía una connotación política y era considerada peligrosa por las autoridades romanas. Cf. JOSSA, *Processo* p. 101.

27 Cf. Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,3; Jn 18,33.

28 La partícula adversativa *de* marca el hilo conductor de toda la narración: 15.2.4.5. 6.7.9.11.12.13 bis.14.bis.15.16.

29 Cf. ERNST, *Marco II* p.727.

30 Cf. Jn 18,34: "¿Pienzas ni ahora te lo han dicho antes de mí?"

31 Cf. SENIOR, *Passione* p. 111; LEGASSE, *Marco II* p. 942.

b) La fundamentación de las acusaciones en contra de Jesús (vv 3-5)

• El v 3 και κατηγοροῦν αὐτοῦ οἱ ἄρχιερεῖς πολλοί (Los Sumos Sacerdotes lo acusaban de muchas cosas) presenta las acusaciones en contra de Jesús, luego del breve interrogatorio de Pilatos, que introduce el juicio. Los acusadores en Mc son sólo los Sumos Sacerdotes (και κατηγοροῦν αὐτοῦ οἱ ἄρχιερεῖς πολλοί). El imperfecto κατηγοροῦν describe la insistencia, la intensidad y la continuidad con las que los Sumos Sacerdotes lanzaban sus acusaciones.³² Mc pone en evidencia el papel activo que jugaron los Sumos Sacerdotes en presentar muchas acusaciones en contra del reo. Del contenido de estas, sin embargo, no se dice nada. Parece que Mc, aunque insiste en la cantidad de imputaciones (πολλοί),³³ las considera de poca importancia.

• El v 4 ὁ δὲ Πιλάτος πόλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων· Ὅτι ἀποκριθὲν αὐδεν· ἴδε τί ποτε" αὐτὸν κατηγοροῦσιν. (Pilatos reanuda el interrogatorio: "¿No tienes nada que responder? Mira de cuántas cosas te acusan) vuelve a presentar la intervención de Pilatos, que invita a Jesús a responder a las acusaciones que los Sumos Sacerdotes están levantando en contra de él. Esta pregunta, que coincide con la primera parte de la pregunta del Sumo Sacerdote (cf. Mc 14,60), no recibe ninguna respuesta de Jesús.³⁴ Pilatos queda más impresionado por el silencio de este, que por las muchas acusaciones que le dirigen los Sumos Sacerdotes.³⁵ Con esto Mc nos hace ver dos cosas: a) la pobre calidad de los testimonios y b) Pilatos no se creyó ninguna de las acusaciones presentadas por los testigos. No obstante todo, el procurador cedió a las presiones que le hacían.³⁶

32 El verbo κατηγορεῖν está presente en todos los evangelios (cf. Mc 3,2; 15,3.4; Mt 12,10; 27,12; Lc 6,7; 23,2.10.14. Jn 8,45.8.16). REISER, *Snt*, p. 88 hace notar que este tipo de verbos que expresan hablar, se encuentran al comienzo de la narración.

33 Cf. BÜCHSEL, κατηγορεῖν = GUNT V pp. 270-271; BALZ-SCHNEIDER, κατηγορεῖν = DENT I p. 226; FANNING, *Aspect* p. 247; ERNST, *Marco II* p. 727.

34 El significado de πολλοί no parece ser adverbial, pues sigue conservando su sentido plural que depende de κατηγορεῖν. Cf. TAYLOR, *Marco* p. 702; MATEOS, *Gramática* p. 85.

35 El imperfecto ἐπηρώτα indica continuidad en el interrogatorio de Pilatos y está en relación con el aoristo ἐπηρώτησεν v. 21 que describe el comienzo del mismo. Cf. TAYLOR, *Marco* p. 702; FANNING, *Aspect* p. 290.

36 El pronombre neutro plural ποτε corresponde a las muchas (πολλοί) acusaciones que los jefes habían hecho a Jesús.

37 Cf. PERINI, *Domande* pp. 51-53.

38 SCHNACKENBURG, *Marco II* p. 301 afirma que "con su silencio Jesús no hace ningún intento por defender las acusaciones que se formulan contra él, o fin de reconocer el camino que le ha sido trazado".

39 Cf. SENIOR, *Passione* p. 109; LÉGASSE, *Marco II* p. 943.

Ahora bien, observando el silencio de Jesús, Pilatos interviene nuevamente con una pregunta y una afirmación. Su *pregunta* más precisa: οὐκ ἀποκρίνη σὺδεν; presupone ya un silencio anterior y espera una respuesta directa. La *afirmación* acerca de la cantidad y calidad de acusaciones (ὡς καὶ οἱ οὐκ ἀποκρίσασιν) quiere estimular al interlocutor a que se defienda. El imperativo aoristo σὺδεν a manera de elocutivo directivo es una fuerte invitación hecha al acusado para que responda.

• El v 5a ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐτι οὐδὲν ἀπεκρίθη (Pero Jesús no contestó nada) presenta el silencio prolongado de Jesús como respuesta a la pregunta de Pilatos, no obstante que éste lo exhorte a hablar. Mc insiste en el silencio de Jesús y hace notar un neta contraste entre las muchas acusaciones de los enemigos (πολλὰ... τὰς) y la no intervención de Jesús.⁴⁰ Cuántas veces Pilatos habrá presenciado procesos en los que acusados y acusadores se enfrascaban en insultos y en agresiones verbales, tratando de demostrar cada uno su propia verdad. Jesús por el contrario permanece en silencio, no a causa del procurador que lo está interrogando, sino a causa de las acusaciones que sus enemigos le lanzan.

• El v 5b ὥστε θαυμάζων τὸν Πιλάτον (de suerte que Pilatos estaba muy extrañado) describe el desconcierto de Pilatos ante el silencio prolongado de Jesús. La sorpresa de Pilatos es descrita con el presente θαυμάζων que indica intensidad y duración. Pilatos no acaba de salir de su asombro, por eso cree que Jesús debe contestar algo a aquello de lo que se le acusa.⁴¹ La actitud del pagano Pilatos se distingue de la actitud de los jefes judíos, por nada impresionados por el silencio de Jesús.

Es interesante observar en este encuentro Pilatos-Jesús como Mc describe una comunicación que va de más a menos pues se lleva a cabo a través de la *respuesta* en la primera interpelación y del silencio en la siguiente:

15.2 ἀποκριθεὶς εἰπὼς ἄρα

15.4 οὐκ ἀποκρίνη σὺδεν;

15.5 οὐκ ἐτι οὐδὲν ἀπεκρίθη

3. Pilatos decide la suerte de Jesús (vv 6-15)

Hechas las averiguaciones del caso Pilatos va a decidir sobre la suerte de Jesús. El texto es dominado por la controversia entre el procurador, que quiere liberar a Jesús, y los adversarios de Jesús que piden su muerte. Ya no se

40 Cf. GUNDRY, *Mark* p 925.

41 Cf. HOOKER, *Mark* p 368.

trata de la búsqueda de datos objetivos, sino de la contienda entre voluntades opuestas. Pilatos está convencido de la inocencia de Jesús y está consciente de sus obligaciones, pero cede ante la insistencia de sus enemigos y, actuando en contra de la ley, lo condena a la crucifixión.

A nivel literario hacemos notar la extraña relación de las frases mediante la partícula *δε* (9 veces), las cuatro veces en que aparece Pilatos (cf. 15,9.12. 14.15), las tres veces en que aparece el pueblo (cf. 15,8.11.15), las dos veces en que aparece el título *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (cf. 15,9.12), las tres veces en que aparece Barrabás (cf. 15,7.11.15), las tres veces en que aparece el verbo *παύειν* (cf. 15,13.14.15), las cuatro veces en que aparece el verbo *ἀπολύνειν* (cf. 15,6.9.11.15), las dos veces en que aparece el verbo *παροῖδα,ν* (cf. 15,10.15) hacen que el texto se presente como una estructura fuertemente uniliaria.⁴² Para nuestro estudio dividiremos el texto en tres partes: a) Introducción (vv 6-8); b) Confrontación (vv 9-14); c) Decisión (v 15).

a. Introducción (vv 6-8)

• El v 6 *Κατὰ δὲ ἑορτήν ἀπέλυνεν αὐτοῖς ἓνα δέσμιον ὃν παρεκρούοντο*⁴³ (Por la fiesta (Pascua) solía soltarlos un preso, el que le pidieran) describe la praxis del procurador por la Fiesta de la Pascua. La expresión *κατὰ ἑορτήν*⁴⁴ tiene un significado distributivo: en cada fiesta de Pascua.⁴⁵ Mc establece las coordenadas fundamentales por las que va a conducir la controversia entre Pilatos y el pueblo. Durante la fiesta de Pascua (*ἑορτή*)⁴⁶ Pilatos (sobrentendido) acostumbraba poner en libertad, mencionado por el imperfecto *ἀπέλυνεν*⁴⁷ a un preso político, a petición (*ὃν παρεκρούοντο*) del pueblo (cf. 15,8.11 [αὐτοῖς]. 15).⁴⁸ El imperfecto *παρεκρούοντο* indica el *regateo*, la prueba de fuerza entre el pueblo que pedía y

42 Cf. PESCH, *Marco II* p 634.

43 En realidad no existe, fuera del evangelio, ninguna otra tradición histórica, que documente la costumbre de liberar un preso por la Pascua. Cf. SENIOR, *Pascha* p 112.

44 El término *ἑορτή* significa fiesta en general. Pero en Mc 14,2: 15,6 e. término significa *Fiesta de Pascua*. Cf. PEPPERMÜLLER, *εορτή* – DENT 4 pp1453-1459.

45 Cf. PESCH, *Marco II* p 677.

46 La Pascua, *ἡ εορτή*, es recordada por los cuatro evangelistas: Mc 02 / Mt 02 / Lc 04 / Jn 15.

47 El verbo *ἀπολύνειν* se repite cuatro veces en el texto (15,6.9.11.15). Cf. MALFON, *Aspecto* p 79; 11), *Gramática* p 69; FANNING, *Aspect* pp 174.246. EVANS, *Mark II* p 479.

48 La costumbre romana de la "*indulgentia*" o sea de una *gracia* concedida luego de una sentencia capital y de la "*absolutio*" o sea de la remisión de una querrela antes de la sentencia, dependía de la discrecionalidad de los prefectos o gobernadores romanos. Cf. ERNST, *Marco II* p 725 n. 342.

Pilatos que accedía a la petición, para congraciarse con éste.⁴⁹ Se trataba de lograr un acuerdo entre el procurador y el pueblo, por el cual este normalmente solía salir airado.

• En el v 7 ἦν δὲ ὁ λεγόμενος⁵⁰ βαρὰββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένους αἰτῶντες ἐν τῇ στόμει νόμον πεποιθήκεισιν⁵¹. (Estaba en la cárcel un tal Barrabás, con los sediciosos que habían matado a uno en la revuelta) Me presenta a Barrabás en la cárcel junto con otros rebeldes, quienes con ocasión de la rebelión habían cometido un homicidio. Mediante la construcción ἐν δε ο λεγόμενος βαρὰββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένους Me explica la situación.⁵² El evangelista presenta a Barrabás perteneciente a un grupo de revoltosos apresados por Pilatos durante una revuelta sangrienta.⁵³ Los artículos delante de los sustantivos στασιαστῆς y στόμει, dicen que el hecho descrito y las personas involucradas eran suficientemente conocidos en Jerusalén.⁵⁴

• El v 8 καὶ ἀναβὼς ὁ ὄχλος⁵⁵ ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποιεῖ πάντες (La gente subió y empezó a pedir el indulto de costumbre) describe al pueblo que expresamente, desde la ciudad baja, donde solía vivir, sube a la ciudad alta, a la residencia de Herodes, donde habitualmente solía ir Pilatos durante las grandes fiestas. La finalidad era exigirle el cumplimiento de la tradición pascual de liberar al preso que ellos le pidieran. Hasta el momento los enemigos de Jesús habían sido los jefes judíos (Sumos Sacerdotes, Escribas, Ancianos del pueblo), ahora es el mismo pueblo quien actúa en contra de él.⁵⁶ El infinitivo presente αἰτεῖσθαι tiene un aspecto iterativo: *el pueblo comenzó a pedir repetidas veces*.⁵⁷ El objeto del

49 Cf. EVANS, *Mark II* p 480.

50 Normalmente a λεγόμενος le sigue un nombre propio y precede a un apodo. Tal vez el nombre propio Ἰησοῦς (cf. Mt 27,36) ha sido borrado por respeto. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 497-498.

51 El pluscuamperfecto πεποιθήκεισιν indica un estado adquirido en el pasado y que perdura en el presente. BLASS, *Grammatica* pp 425-426; FANNING, *Aspect* p 306.

52 Cf. REISER, *Stil* p 76.

53 El sustantivo verbal στασιαστής es de reciente construcción. Por esto tiene la terminación en τις antes que en τής. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 172-173.

54 Cf. PESCH, *Matteo II* p 678; LÉGASSE, *Marc II* p 445.

55 Tienen ἀναβὼς ὁ ὄχλος x 2, H. Πολὺς ὁ ὄχλος y pocos más. Tienen ἀναβήθησος ὁ ὄχλος: x 2, A, C, W, D, J, Y y muchos más. Me usa 9 veces ἀναβαίνει y solo aquí ἀναβόω. Parece que el segundo sea una transcripción equivocada del primero. Cf. MPTZGER, *Commentary* v p 117.

56 Cf. SENIOR, *Provision* p 112.

57 El presente αἰτεῖσθαι indica que el pueblo pedía con insistencia. Cf. MALFUPS, *Aspect* p 109; FANNING, *Aspect* p 391.

requerimiento del pueblo no está expresado abiertamente, pero se sobreentiende, por el v. 7, que se trata de Barrabás. Esta tradición pascual es descrita por Mc con el imperfecto *ἦτορ*.

b. La confrontación entre Pilatos y el pueblo (vv 9-14)

En esta sección se nota un cambio respecto al tema y a los interlocutores. Después de la controversia directa entre los dirigentes judíos, representados por los *Sumos Sacerdotes*, y Pilatos (vv 1-5), se nota un cambio en la narración en lo referente al tema y a los interlocutores. El tema ya no es la culpabilidad o no de Jesús sino su muerte y los interlocutores no son los *Sumos Sacerdotes* sino el pueblo, instigado por ellos (cf. vv 10.12). La confrontación entre Pilatos y el pueblo se desarrolla en tres momentos:

1. Pregunta y respuesta acerca de la libertad del rey de los Judíos (vv 9-11).
2. Nueva pregunta y respuesta acerca del qué hacer con el rey de los Judíos (vv 12-13).
3. Nueva pregunta y respuesta acerca del mal hecho por el acusarlo y de la condenación que merece (v. 14).

En esta confrontación con el pueblo, Pilatos se manifiesta no como un juez imparcial, que actúa según justicia, sino como una persona parcializada y complaciente. Cada momento comienza con una pregunta de Pilatos. Estas son cada vez más débiles e inconsistentes y terminan con una reacción del pueblo cada vez más fuerte y decidida:

Preguntas de Pilatos

1.9 ο ὃς Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς, λέγων
 θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;
 1.12 ο ὃς Πιλάτος πάλιν ἐπαρώρει· ὁ οὖν [ὄχλος]
 αὐτοῖς ἐν ᾠχρῶντι τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;
 1.14 α ὃς Πιλάτος εἶπεν αὐτοῖς·
 τί γὰρ ἐπιθυμεῖτε;

Respuestas del pueblo

1.11 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀντίστην τοῦ ὄχλου
 ὑπὲρ πολλῶν τῶν διαρρήθων ἀπολύσει αὐτοῦ;
 1.13 οἱ δὲ πάλιν ἐκράζον
 Σταυρώσατε αὐτόν·
 1.14 β οἱ δὲ περισσὸς ἐκράζον
 Σταυρώσατε αὐτόν.

1. Primera pregunta y respuesta acerca de dejar en libertad al rey de los Judíos (vv 9-11);

• El v. 9 ὃς Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων⁵⁸ θέλετε ἀπολύσω⁵⁹ ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;⁶⁰ (*Pilatos les contestó: "¿Queréis que os suelte al rey de los*

⁵⁸ La construcción ἀπεκρίθη λέγων es una traducción literal del hebreo. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 569.

⁵⁹ El subjuntivo que sigue al verbo θέλετε indica que la pregunta tiene una respuesta dudosa. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 442; REISER, *Sin* p. 150.

⁶⁰ Esta pregunta induce a una respuesta negativa. Cf. PERINI, *Domande* pp. 53-54.

Judios”⁶¹) presenta a Pilatos, saliendo al encuentro del pueblo, dispuesto a acoger lo que él cree que es su petición. Pilatos, interpelando directamente al pueblo, le ofrece una contrapropuesta provocatoria: la liberación de Jesús.” Él sabe que todo depende de la voluntad del pueblo. Él habla solamente del *rey de los Judíos* (ο βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) como identidad de Jesús en esta parte de la narración de la Pasión (cf. 15,2.9.12.18.26). Este título encerraba una connotación política, utilizada por el Sanedrín para acusar a Jesús frente a Pilatos.

• Con el v 10 ἐγινώσκον γὰρ ὅτι διὰ φθόνου παραδεδωκεν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς (Es que sabía que los Sumos Sacerdotes se lo habían entregado por envidia) Mc describe la rática de Pilatos, fundada sobre su supuesto conocimiento de las divergencias existentes entre las autoridades judías y el pueblo en general en relación a la persona de Jesús, y la rática que estas están utilizando en contra de Jesús (ἐγινώσκον γὰρ ὅτι διὰ φθόνου παραδεδωκεν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς).⁶² El pluscuamperfecto παραδεδωκεν, que depende del perfecto ἐγινώσκον, indica el cambio definitivo de una jurisdicción a otra⁶³ y pone con fuerza en evidencia la responsabilidad de las autoridades judías.⁶⁴ Por otra parte Pilatos puede constatar que los *Sumos Sacerdotes* ejercen sobre el pueblo un influjo dominante. Lo que los mueve a actuar en contra de Jesús es una aversión total que encierra propósitos siniestros llenos de envidia (διὰ φθόνου).⁶⁵

• El v 11 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέτασαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς (pero los Sumos Sacerdotes solviataron a la gente para que les soltara mejor a Barrabás) presenta el influjo de los *Sumos Sacerdotes* sobre el pueblo. El verbo ἀνέτασαν significa alterar, agitar los ánimos y se encuentra solamente en el paralelo de Lc 23,5.⁶⁶ Enfatizando el adverbio μᾶλλον, colocado al comienzo de la frase, Pilatos quiere lograr que el pueblo se pronuncie a favor de lo que él es está planteando.⁶⁷ Mc deja entrever que los *Sumos Sacerdotes* actúan como agitadores en medio del pueblo en contra de Jesús, su enemigo y a favor de Barrabás, un revolucionario político.

61 Cf. ERNST, *Marco II* p 730.

62 Cf. Mc 11,18; 12,12.37; 14,2.

63 Cf. MATEOS, *Aspecto* p 96.

64 Cf. FANNING, *Aspects* p 306.

65 Este término está presente solamente en Mc 15,10 y Mt 27,18. En el A. T. el causante de estos propósitos es considerado el demonio (cf. Nah 2,24). Cf. BAL Z SCHNEIDER, φθόνος = DENT II pp 1950-1951; PESCH, *Marco II* p 681; SENIOR, *Passion* p 113.

66 Cf. ZORELL, *Lexicon* p 104; BORNKAMM, *Antes* usqueque = GLNT XII pp 10-11.

67 Cf. GUNDRY, *Mark* p 927.

2. Segunda pregunta y respuesta acerca del ¿qué hacer con el rey de los Judíos? (vv. 12-13)

• El v. 12 ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἀποκρίσας, ἔλεγεν αὐτοῖς: Τί οὖν [θέλετε] ποιῆσω⁶⁸ ὑμῖν; αὐτεῖς τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; (Pilatus inquit de nuevo la palabra y les preguntó: “¿Qué quieren que haga con ese que llaman el rey de los Judíos?”) describe a Pilatos tomando nuevamente la iniciativa ante la decisión del pueblo en contra de Jesús y a favor de Barrabás, bajo el influjo de los *Sumos Sacerdotes*. Pilatos, el hombre fuerte, muestra nuevamente su debilidad e indecisión en querer congraciarse al pueblo (τί οὖν [θέλετε, ποιήσω]).⁶⁹ Esta pregunta insistente, que tiene como finalidad hacer que el pueblo cambie de parecer, recibe también una respuesta negativa.⁷⁰ La intención del redactor es hacer caer la responsabilidad de la crucifixión y muerte de Jesús sobre el pueblo.⁷¹ El título repetido de βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, con la añadidura de ὃν λεγέτε, pone en evidencia la responsabilidad que los Judíos han tenido en la muerte de Jesús.

• En el v. 13 οἱ δὲ πάλιν ἔκραζον: Σταύρωσον αὐτόν (A eso gritaron ellos: “¿Crucifícalo.”) se nota una mayor iniciativa del pueblo, quien impone su fuerza gritando. El imperativo aoristo expresa el significado del comienzo de una acción.⁷² El término *crucifícalo*, introduce por primera vez el tipo de ejecución a la que sería sometido Jesús. Esta había sido anunciada varias veces por él (cf. 8,31; 9,31; 10,34).⁷³

La respuesta del pueblo a la pregunta de Pilatos: Τί οὖν [θέλετε] ποιήσω ὑμῖν; αὐτεῖς τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; no deja lugar a dudas: Σταύρωσον αὐτόν.

La intervención de Pilatos, que pregunta nuevamente qué es lo que quiere el pueblo demuestra que su imparcialidad judicial iba menguando. Aunque el

68. Al igual que en 15,9 también aquí en 15,12 se pone en evidencia el subjuntivo ποιήσω que sigue a αὐτεῖς y que describe que la pregunta tiene una respuesta dudosa. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 442; REISER, *Stil* p. 150.

69. Unos leen ὃν λεγέτε α. C. A, P y muchos más; tiene sólo λεγέτε B; omiten la expresión ὃν λεγέτε A. D. W, G varios más. Por asimilación a Mt 27,22 y por la diversidad de acentuaciones, se ha preferido poner el texto entre corchetes.

70. Tienen θέλετε ποιήσω A. D. Θ. y muchos más; tienen sólo ποιήσω α. B, C, W, A, Ψ y muchos más. El texto más breve se parece a Mt 27,22. El texto más largo se parece a Mt 27,21 α. C y 27,20. La mejor lectura parece la del texto más largo: θέλετε ποιήσω.

71. Cf. PERINI, *Domande* pp. 52-54.

72. Cf. ERNST, *Marco II* p. 731.

73. El verbo aparece en Mc 8 / Mr 10, Lc. 6 / Jo 11. Cf. SCHNEIDER, σταύρωσι = GLNT XI pp. 993-994; KUHN, σταύρω = DENT II p. 486.

74. Cf. PORTER, *Aspect* pp. 351-356.

75. Cf. GNILKA, *Marco II* p. 354.

presidiera la sesión, ya no era dueño de la situación, pues se le había escapado de las manos:

15,12 Τὶ οὖν [θέλετε] ποιῆσαι [ὅν λέγετε] τὸν βασιλᾶα τῶν Ἰουδαίων

15,14 Τὶ γὰρ ἐποίησεν κακόν.

15,15 ὁ δὲ Πιλάτος βουλομένης τῆς ὁχλῆς ἐκένον ποιῆσαι

En 15,7 hemos visto que Barrabás pertenecía a un grupo de facinerosos responsables de un homicidio. Jesús por el contrario no había hecho nada malo. Pilatos subordina su ejercicio de la justicia, que le reclamaba poner en libertad a un inocente, a la satisfacción de la voluntad del pueblo, instigado por los *Sannoi* *Sacerdotes*, que le pedía la libertad de un asesino.

3. Tercera pregunta y respuesta acerca del mal hecho por el acusado y de la condenación que se merece (v. 14).

• El v. 14a ὁ δὲ Πιλάτος ἔλεπεν αὐτοῖς: Τί γὰρ ἐποίησεν κακόν. (Pilatos les replicó: "Pero ¿qué ha hecho de malo?") presenta a Pilatos debatiéndose entre los gritos del pueblo y requiriendo por tercera vez pruebas convincentes para condenarlo. La pregunta Τὶ γὰρ ἐποίησεν κακόν, que se refiere a Jesús, está hecha para contraponer éste, que no ha hecho nada malo, a Barrabás, que sí ha hecho algo malo.⁷⁶ En este momento Pilatos se desentiende de su responsabilidad de administrador de la justicia y tan solo atisba a preguntar. Esta pregunta es más bien un llamado al pueblo para la reflexión y la responsabilidad. Pero no recibe ninguna respuesta.⁷⁷

• El v. 14b οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον: Σταυρώσον αὐτόν (Ellos gritaron más y más: "¡Crucifícalo!") presenta los gritos asordantes y enardecidos del pueblo. Este sigue exigiendo que el procurador se doblegue a su voluntad. Su actitud amenazadora impresiona definitivamente al procurador el cual, no siendo más dueño de la situación, se deja arrancar de las manos la posibilidad de deliberar.⁷⁸ Me hace ver como Jesús fue condenado sin verdaderas motivaciones. Sólo pudo más la fuerza:

15,13 οἱ δὲ πάλιν ἐκραζον: Σταυρώσον αὐτόν

15,14 οἱ δὲ περισσῶς ἐκραζον: Σταυρώσον αὐτόν

76 Cf. GUNDRY, *Mark* p 928.

77 Cf. PERINI, *Domande* pp 53-54.

78 El adverbio περισσῶς está por el comparativo περισσοτέρως. Cf. BLASS, *Grammatica* p 164.

79 Cf. ERNST, *Marka II* p 732.

c. *Decisión de Pilatos* (v 15)

Pilatos no se toma más tiempo para decidir. Está completamente desorientado.

• Con el v 15a ὁ δὲ Πῦλατος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκεῖνον ποιῆσαι⁸⁰ ἐπέλυεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν (Pilatos, queriendo dar satisfacción al pueblo, les soltó a Barrabás) Me describe la reacción ya previsible del procurador. Al final cedió ante el pueblo y lo complació entregándole a Jesús. Con esto Me reduce la responsabilidad de Pilatos y pone en evidencia el peso que tuvo la presión asfixiante del pueblo y de sus dirigentes. La frase βουλόμενος τοῦ ὄχλου τὸ ἱκεῖνον ποιῆσαι justifica la liberación de Barrabás. La expresión τοῦ ἱκεῖνον ποιῆσαι significa que Pilatos considera que el pueblo ha expresado suficientemente su voluntad de querer libre a Barrabás y él se le concede (cf. 15,6). Me hace notar que la liberación del preso por la Pascua dependía exclusivamente del pueblo y el procurador hace lo suficiente de su parte para complacerlo. Pero al mismo tiempo Me insinúa que tras las decisiones humanas injustas se esconde el proyecto de Dios.⁸¹ Lo manifiesta claramente la *inclusión* entre los vv 6 y 15:

15,6 κατὰ δὲ ἐορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἐνὶ ἔσθμῳ ὃν παρήτουντο.

15,15 ὁ δὲ Πῦλατος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκεῖνον ποιῆσαι ἀπέλυεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν

Poniendo en libertad a Barrabás, Pilatos cumple con la costumbre pascual. Sus errores procesuales no consisten en haber dejado libre a Barrabás, sino:

a) En haber unido el caso de Jesús a la costumbre pascual (cf. 15,9);

b) Haber pedido el parecer al pueblo acerca de la manera con la que iba a tratar a Jesús (cf. 15,12);

c) Y, teniendo conciencia de que este no había hecho nada malo (cf. 15,14), haberse plegado completamente a la voluntad del pueblo (cf. 15,15).

Actuando de esta manera, Pilatos se decidió en contra de Jesús, cayendo en la trampa tendida por los *Sumos Sacerdotes*, camuflada por la voluntad del pueblo.

• En el v 15b καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν ὀρθρελλόσις ἵνα σταυρωθῇ (y entregó a Jesús para que lo azutaran y lo crucificaran.) Me describe la decisión final de Pilatos. Para evitarse problemas ordenó la flagelación y la crucifixión de Jesús. La flagelación se aplicaba a los esclavos y a los provincianos condenados a esta pena.⁸² Me no refiere los detalles de la flagelación, pero la señala como un

80 El infinitivo ποιῆσαι es un infinitivo que expresa el fin. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 467-468.

81 Cf. LÉGASSE, *Mat II* p 949.

82 La flagelación solía preceder la crucifixión y se practicaba utilizando el *flagellum*, un látigo

castigo anticipado que debía quitar energías al condenado para que aguantara con más resignación los tormentos de la crucifixión.⁸²

Al final del proceso Mc no habla de la sentencia, que debía pronunciar el procurador en contra de Jesús: "*Tibi in crucem*".⁸³ Pero la existencia de un veredicto formal, que condenaba a Jesús a la muerte, fue suficientemente clara en el letrero puesto sobre la cruz que, según la praxis romana, resumía la motivación de toda ejecución (cf. 15,26).⁸⁴

4. Burlas de los soldados al condenado (vv 16-20)

Como ya en 14,65 Mc refiere las burlas de los soldados encargados de la custodia. Esta narración describe una gran cantidad de acciones ejecutadas por los soldados en contra de Jesús. Podemos dividir el texto en tres momentos: 1. La preparación de las burlas (v 16); 2. Las burlas de los soldados (vv 17-19); 3. La conclusión (v 20).

a. La preparación de las burlas (v 16)

* Con el v 16 *ὁ δὲ ἀπεκρίθη ὑπάρχον αὐτὸν ἄνθρωπος ἐκ τῆς αὐλῆς, ὃ ἴσταν ἡρατάρχην*,⁸⁵ καὶ ἀρχιτάκτεων ὡς τε τὴν σάπην (Los soldados se lo llevaron al interior del palacio es decir del pretorio y convocaron a toda la cohorte) Mc presenta a los soldados que conducen a Jesús al patio del palacio, el pretorio, y reúnen a todos los compañeros para dar comienzo a su diversión. La convocación de la cohorte, hecha en presente histórico, indica con mayor fuerza los hechos y da a los mismos mayor resalte.⁸⁶ Se trata, supuestamente, de los soldados que o estaban fijos en Jerusalén, ubicados en la Fortaleza Antonia, o iban a Jerusalén, en el séquito de Pilatos para protegerlo. El sitio de la reunión era el patio interno del Palacio, que Mc llama pretorio. Luego de haber sido flagelado ante la gente, delante del Palacio de Herodes (cf. Mc 15,15), Jesús fue conducido dentro del mismo y en el patio interno fue sometido a las burlas de los soldados.

de cuero con incrustaciones de hueso y de metal. Al condenado se le aplicaban 40 golpes menos uno. Cf. GNILKA, *Marco II* p 355.

83 Cf. SCHINACKENBURG, *Marco II* p 107; PESCH, *Marco II* p 683.

84 Cf. GNILKA, *Marco II* p 356.

85 Cf. JOSSA, *Proceso* p 106.

86 El término *ἀπεκρίθη*, es *ἀπαγαγε* en Mc.

87 El adverbio *ἐν τῇ αὐλῇ* (ἐν τῇ αὐλῇ) Cf. BLASS, *Grammatica* p 252.

88 El sustantivo *ἡρατάρχης* es un latinismo, típico del lenguaje militar. Cf. BLASS, *Grammatica* p 58; PESCH, *Marco II* p 690.

89 Cf. PORTER, *Aspects* p 192.

b. *La ejecución de las mismas* (vv 17-19)

En un ambiente macabro, Mc describe las burlas de los soldados, dividiéndolas en tres momentos: 1) La presentación del rey ridiculizado (v 17); 2) La aclamación del rey (v 18); 3) Actos humillantes y gemiflexión (v 19). La narración de esta iniciativa de los soldados conserva todas las características de una *oración real* propia de Mc.

1. *La presentación del rey ridiculizado* (v 17)

• Con el v 17 καὶ ἐνδύουσιν⁹⁰ αὐτὸν πορφύραν καὶ περιθέουσιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον (lo vistieron de púrpura, le pusieron una corona de espinos, que habían trenzado) Mc menciona dos elementos que ponen de relieve las burlas a Jesús: a) la vestidura de púrpura, típica de los reyes vasallos de Grecia, y b) la corona, hecha de algún material vegetal, que los soldados tenían a mano. Las acciones de los soldados son descritas igualmente con el presente histórico (ἐνδύουσιν... περιθέουσιν) que las hace más grotescas. La preparación del rey conduce a la *aclamación solemne* que sigue.

2. *La aclamación al rey* (v 18)

• El v 18 καὶ ᾤρξαντο ἀπαύξασθαι αὐτὸν· ἑοῖτε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων (y comenzaron a hacerle el saludo: "¡Salud, rey de los Judíos!") describe la solemne aclamación de los soldados, que en Mc es puesta muy de relieve. En el saludo que Mc describe no hay desprecio, aunque no está exenta la burla. La aclamación está dirigida al *rey de los Judíos*, que constituye el título dominante de la narración no solamente durante el interrogatorio de Pilatos (cf. 15,2), sino también en la transacción que éste hace con el pueblo (cf. 15,9.12).

- 15,2 καὶ ἐκφράσθησεν αὐτὸν ὁ Πιλάτος. Ἐν εἰς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων,
15,9 ὁ δὲ Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐταῖς λέγων· θελήτε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;
15,12 ὁ δὲ Πιλάτης, πάλιν ἀπεκρίθεις εἰλεν αὐτοῖς· Τί οὖν θέλετε; ἀποῖσω [ὃν λέγετε] τὸν βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.
15,18 καὶ ᾤρξαντο ἀπαύξασθαι αὐτὸν· ἑοῖτε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων

En todo el hilo conductor de la narración de Mc el título *rey de los Judíos* conserva el carácter típico de la veneración de un rey, aún dentro de las burlas de los soldados que utilizan burdamente un manto escarlata y una corona de espinas como símbolos reales.

⁹⁰ El verbo ἐνδύουσιν está por ἐνδύειν. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 132-133. PORTER, 4-*per* p 180.

3. *Actos humillantes* (v 19)

• En el v 19 καὶ ἔπειτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλύμω καὶ ἐνέπυσον αὐτῷ καὶ τινέων, τὰ γόνατα⁹¹ προσέκυνον αὐτῷ (Le golpeaban la cabeza con una carta y algunos le escupían y arrodillándose le rendían homenaje) se nota un cambio brusco en el trato de los soldados hacia Jesús. Se pasa del presente histórico del verso anterior al imperfecto (ἐπειτον, καὶ ἐνέπυσον, καὶ προσέκυνον) que indica que los soldados, luego de haber aclamado a Jesús como rey, lo estuvieron maltratando duramente un tiempo prolongado: golpeaban su cabeza, le escupían y se arrodillaban delante de él.⁹²

c. *Conclusión* (v 20)

• En el v 20 καὶ ὅτε ἐνέπυσεν αὐτῷ ἐξέβηκιν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυον⁹³ αὐτὸν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ, καὶ ἐλάβουν τινὲς ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν (Terminada la burla, le quitaron la púrpura y le pusieron su ropa y lo sacaron para crucificarlo) Mc retoma nuevamente el aoristo que describe sencillamente el hecho. Los soldados devuelven a Jesús sus vestiduras. Luego de haber pasado un rato divertido a expensas de Jesús ejecutan las órdenes recibidas, llevando al condenado al sitio de la ejecución. La combinación entre el presente ἐσάχουσιν y el aoristo σταυρώσωσιν indica que el presente describe un breve camino para la ejecución.⁹⁴

b. *Mt 27,1-2.11-31a*

Mt nos presenta el final de la sesión del Sanedrín y la entrega de Jesús a Pilatos bastante amplamente. A esta narración Mt añade la discusión de Judás con los miembros del Sanedrín, luego de la entrega de Jesús a Pilatos (cf. 27,3-10), que omitimos en nuestro estudio. Podemos dividir también la narración en cuatro partes: 1. Entrega de Jesús a Pilatos (cf. 27,1-2); 2. Averiguaciones de Pilatos (cf. 27,11-14); 3. Pilatos decide la suerte de Jesús (cf. 27,15-26); 4. Burlas de los soldados al condenado (cf. 27,27-31)

1. Entrega de Jesús a Pilatos (vv 1-2)

En 26,66 Mt afirma que el Sanedrín había emitido el veredicto de culpabilidad y había decretado la pena de muerte para Jesús. La entrega a Pilatos

91 La expresión τινέων; τὰ γόνατα es un latinismo. Cf. BLASS, *Grammatica* p 59.

92 El último gesto formaba parte del culto helenístico al señor de un territorio.

93 Los dos verbos ἐσάχουσιν y ἐνέδυον rigen el doble acusativo: de la persona y de la cosa. Cf. BLASS, *Grammatica* p 225.

94 Cf. FANNING, *Approach* p 295.

tiene como finalidad buscar a un responsable oficial que la pudiera ejecutar, puesto que el Sanedrín estaba inhabilitado para hacerlo.⁹⁵ El texto de Mt es semejante al de Mc. Hay algunas variantes secundarias que lo especifican.

• En el v 1 *Προῖας δὲ γενομένης συμβουλίων ἐλαβόν*⁹⁶ πᾶντες αἱ ἡγεμεραί καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τὸν ἥμεραν ὥστε θανατώσαι αὐτόν. (Al amanecer, todos los Sumos Sacerdotes y los Ancianos hicieron un plan en contra de Jesús para condenarlo a muerte) Mt comienza con un genitivo absoluto, que sirve de enlace temporal con 26,68 (*πρὶας δὲ γενομένης*). La decisión es tomada muy temprano; "al amanecer".⁹⁷ Entre los que deciden sobre el destino de Jesús no se encuentran los escribas. La expresión *πᾶντες αἱ ἡγεμεραί καὶ οἱ πρεσβύτεροι*, típica de Mt, describe la unidad y responsabilidad del grupo de sacerdotes y ancianos.⁹⁸ Es interesante notar como, hablando de los tres componentes del Sanedrín en relación con la Pasión de Jesús, Mt menciona poco a los escribas (4 veces contra las 14 de los sacerdotes y las 10 veces de los ancianos):⁹⁹

ἡγεμεραί	18,21; 20,18; 26,14-17,59; 27,1-3-6-12-20,41-62; 28,11.
πρεσβύτεροι	18,21; 26,1; 47,57; 27,1-3-12-20,41; 28,12
γραμματεῖς	18,21; 20,18; 26, 57; 27, 41

Los tres cuerpos del Sanedrín están señalados en los momentos cruciales (en la primera predicción de Jesús, al inicio del proceso y en las burlas al crucificado). Sin embargo el grupo más activo en contra de Jesús es el de los *Sumos Sacerdotes*: ellos convocan, organizan, presionan.¹⁰⁰

La expresión *συμβουλίων ἐλαβόν*, κατὰ τοῦ ἡμερος ὥστε θανατώσαι αὐτόν.¹⁰¹

95. En la condenación definitiva de Pilatos se cumple una declaración del tercer anuncio de la Pasión (cf. 20,18-19).

96. Por elipsis desaparece el sustantivo *ἡμέρα* y queda solamente el atributo *πρὶας*. Cf. BLASS, *Grammatica* p.310.

97. El código D tiene *ἔσχατον*, que parece salir en un lugar de Mc 15:1 (*ἔσχατον ἔσχατον*), por eso se prefiere *ἐλαβόν*. Cf. ALAND, *Textament* p.80.

98. Parece que solamente entonces se había logrado congregarse el número de miembros del Sanedrín necesario para tomar las decisiones.

99. Esta expresión se encuentra también en Mt: 1,4; 27,1.

100. Cf. BONNARD, *Mateo* p.588.

101. Según BONNARD, *Mateo* p.592, este grupo "designa los miembros de las cuatro o cinco grandes familias de Jerusalén, de entre las cuales era elegido el Sumo Sacerdote".

102. La expresión *ὥστε θανατώσαι αὐτόν* describe la consecuencia prevista de la reunión. La construcción *ὥστε* + el infinitivo hace difícil distinguir una preposición consecutiva de una final. Cf. BLASS, *Grammatica* pp.368-370.

en Mt expresa desde un principio las intenciones negativas del Sanedrín.¹⁰³ Desde muy temprano los sanedritas vieron la conveniencia de acordar una acusación que convenciera a Pilatos para lograr la muerte de Jesús.¹⁰⁴ Mt refiere repetidas veces (cf. 12.14; 26.59) esta intención de las autoridades de eliminar a Jesús:

- 12.14 ἐβόλουντες δὲ αὐτὸν θανάτου, συμβουλίαν ἐλάβον κατὰ αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀποκτείνωσιν.
26.59 αὐτὸς δὲ ἀρχιερεὺς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον εἰς τὸν ψευδομάρτυριον κατὰ τοῦ Ἰησοῦ σπῆκεν αὐτοῦ ἀποκτείνωσθαι.
27.1 συμβουλίαν ἐλάβον πάλιν αὐτὸς αὐτὸς ἀρχιερεὺς καὶ ὁ πραιποσίτου τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὥστε θανατοῦν αὐτόν.

▪ En el v. 2 καὶ δέχοντες αὐτὸν ἀνήγαγον καὶ παρέδωκαν ἡ ἐκείνῳ¹⁰⁵ τῷ ἡγεμῶνι (y, atándolo, lo condujeron a Pilatos el procurador) Mt caracteriza a Pilatos con el cargo de ἡγεμῶν,¹⁰⁶ que, siendo un título genérico e impreciso, normalmente se traduce como jefe. Pero aquí deducimos que se puede traducir como *procurador*.¹⁰⁷ Al ser entregado en manos de un no judío Jesús es expulsado oficialmente del pueblo por parte de las más altas autoridades del mismo. Con la entrega a Pilatos Jesús va a ser condenado y esto reviste una grave responsabilidad por parte de los jefes del pueblo.¹⁰⁸

2. Averiguaciones de Pilatos (vv 11-14)

Las averiguaciones de Pilatos, como hemos visto en Mt, se ocupan de dos problemas: a) la identidad de Jesús y b) las acusaciones en contra de él. Entre estas dos partes Mt refiere que Jesús ha guardado un silencio total ante las acusaciones del Sanedrín. En general las preguntas que Pilatos dirige a Jesús son pertinentes al juicio que se va a desarrollar.

103 Mt concreta más que Mc el objeto de la decisión del Sanedrín: *deliberan y deciden hacer morir a Jesús*. Cf. BONNARD, *Matteo* p. 583.

104 Cf. FRANCE, *Matteo* p. 546.

105 Tienen Πάτρις (cf. Mc 15,1; Lc 23,1) e. B. L. S. muchas versiones y algunos Padres de la Iglesia. Tienen Πάτρις, οὐ Πάτρις A. C. W. A. 4, muchos minúsculos, manuscritos de la *Vetus Latina* y otras versiones y algunos Padres de la Iglesia. Es difícil decidir. Se acepta como más probable, así lo confirman también los otros evangelios y José, mantener tan solo el apodo Πάτρις. Cf. MEIZGER, *Commentary* p. 63.

106 Durante la Pasión Mt es el único evangelista que presenta a Pilatos con este título (cf. 27,2 y 14,15,27; 28,14). Cf. LEGASSE, *Processus* pp. 101-102.

107 También los sucesores de Pilatos Félix (cf. 23,24,26; 24,25) y Festo (cf. Hch 26,30) han sido identificados con este título. De una inscripción latina, descubierta en Cesarea Marítima, Pilatos es descrito como *praefectus Iudaeae*. Cf. GILKRA, *Matteo II* p. 644, n. 10, BONNARD, *Matteo* p. 583.

108 Cf. SAND, *Matteo II* p. 832.

• Con el v 11a Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστίαθ' ἐμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος (Jesús compareció delante del procurador) Mt retoma la situación creada en 27,2 y prepara el diálogo entre Pilatos y Jesús. El pasivo aoristo ἐστίαθ' indica que Jesús no subió libremente ante Pilatos, sino que fue conducido delante de él.¹⁰⁹

27,2 καὶ ὄντας αὐτὸν ἀπαγαγὼν καὶ παραδόντα Πιλάτῳ τὸν ἡγεμόνα
27,1^a Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστίαθ' ἐμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος

Con esta introducción Mt prepara el carácter oficial del interrogatorio, presentando a Pilatos como el ἡγεμών, el personaje que detiene el poder.¹¹⁰

• Con el v 11b καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμών λέγων· Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. (y el procurador lo interrogó: “¿tú eres el rey de los judíos?”) Mt, como Mc, da comienzo a la pregunta de Pilatos acerca de la identidad de Jesús, siguiendo el mismo esquema del proceso delante del Sanedrín. En Mt, como en Mc, la pregunta de Pilatos precede las acusaciones que presentarán los jefes judíos. Con ello Mt pone en evidencia la dignidad real de Jesús, valiéndose sobre todo de personajes no judíos. Hay varios textos de Mt que hablan de esta dignidad real de Jesús:

1) La intervención de Pilatos, ya al final del Evangelio en 27,11b (Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) forma una inclusión importante con la pregunta de los magos al comienzo del Evangelio en 2,2 (Ποῦ εἰσὶν οἱ τέχνηες βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων);

2) Los soldados del procurador en 27,29 se burlaban de Jesús diciéndole Χαιρε, βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

3) La inscripción colocada por orden de Pilatos sobre la cruz indicaba el motivo de la condena de Jesús (cf. 27,37): Οὗτος ἔστιν ὁ Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

A estos Mt añade las burlas que los miembros del Sanedrín dirigen a Jesús clavado en la cruz, llamándolo *rex de Israel* (cf. 27,42):¹¹¹

2,1-2 μετὰ αὐτὴν ἐπεκλήθη παραφρονοῦντες καὶ ἀποστόλως λέγοντες· Που εἰσὶν οἱ τέχνηες βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

27,11b καὶ ἐπερωτήσεν αὐτὸν ὁ ἡγεμών λέγων· Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

27,29 οἱ στρατιῶται . . . γονυπετήσαντες ἐμπροσθεν αὐτοῦ ἐνεπαύσαν αὐτῷ λέγοντες· Χαιρε, βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

109 Cf. BUNNARIL, *Matteo* p 391.

110 El término, típicamente mateo (Mc 1 + Mt 10 + Lc 2 + Jn 6) aparece 6 veces en el texto fct. 27,2 11a.15.21-27).

111 El griego puede ser traducido como “los hombres reanuda”. Cf. BLASS, *Grammatica* p 396.

112 En Mt son solamente los paganos quienes llaman a Jesús βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (cf. 2,2; 27,11.29-37). El pueblo judío lo llama βασιλεὺς Ἰσραὴλ (cf. 27,42). Cf. FRANCE, *Adatto* p 555.

- 27,37 καὶ ἐκέρηκον ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην·
 Οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων
 27,42 βασιλεὺς Ἰουδαίᾳ· ὡς τὴν καταβεβῆκε νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστευομένην
 παύσεται.

• Con el v 11c Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη: «Σὺ λέγεις» (Jesús declaró: «Tú lo estás diciendo») Mt describe la respuesta de Jesús a Pilatos lo cual significa que él no habría dado una respuesta, si no le hubiera sido puesta una pregunta.¹¹³ La construcción *σύ λέγεις* tiene el mismo sentido: *crey tú quien lo dices y tienes razón*. La verdad expresada en la pregunta de Pilatos es confirmada por Jesús.¹¹⁴ Jesús, pronunciando estas palabras *σύ λέγεις*, como había sucedido ante el *Sanctus Sacerdote* (cf. 26,64), da pie a que se interpreten las burlas que posteriormente los jefes del pueblo harán de él mientras está clavado en la cruz (cf. 27,42-43). Su silencio hace que el intento del procurador no logre su fin.¹¹⁵

• El v 12a καὶ ἐν τῇ κατηγορίᾳ αὐτῶν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων¹¹⁶ (Mientras duró la acusación de los Sumos Sacerdotes y Ancianos) introduce en la escena, en calidad de acusadores, además de los *Sumos Sacerdotes*, también a los ancianos (*πρεσβύτεροι*). Con el presente *κατεγορεύοντο* αὐτῶν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων se pone en evidencia la duración y la insistencia de sus acusaciones.¹¹⁷

• Con el v 12b οὐδὲν ἀπεκρίνατο¹¹⁸ (no replicó nada.) Mt vuelve a hablar del silencio de Jesús. El hecho principal en el proceso no son las acusaciones de los miembros del Sanedrín sino la «no acción» de Jesús, su silencio. Jesús rechaza toda respuesta. Ante la violencia de las acusaciones él permanece en silencio. El aoristo puntual (*ἀπεκρίνατο*) puede tener un significado durativo.

113 El aoristo puede tener un aspecto perfectivo (aoristo) e imperfectivo (imperfecto). El texto exigiria mejor el aspecto perfectivo. Cf. PORTER, *Aspect* p 445.

114 Con esta respuesta, que presenta el *enclitico*, Jesús estaría guardándole su secreto mesiánico. Cf. ZERWICK, *Griego* p 94; BLASS, *Grammatica* pp 531-532.

115 Cf. BONNARD, *Actes* p 302; SANI, *Agape II* p 838.

116 Cf. FAHRS, *Agape* p 547.

117 Es interesante notar que entre los acusadores de Jesús Mt excluye a los escribas.

118 La construcción pasiva del verbo intransitivo *κατεγορεύοντο* tiene como sujeto el pronombre *αὐτοὶ*. Cf. BLASS, *Grammatica* p 296.

119 El verbo presente *κατεγορεύοντο* tiene un sentido progresivo y proyecta un énfasis especial en las motivaciones internas del aspecto verbal del presente. Cf. FANNING, *Aspect* pp 390-391.

120 Esta forma media del verbo *ἀπεκρίνατο* aparece en lugares paralelos de los sinópticos (cf. Mc 14,61; Mt 27,12; Lc 23,9). Cf. ZERWICK, *Griego* p 105.

cuando es acompañado por un presente (κατηγόρησιν).¹²¹ Indudablemente Mt. contraponiendo las acusaciones de los enemigos de Jesús a su silencio, retoma el tema veterotestamentario de la *passio iusti* (cf. Sal 37,12; 38,14-16; 39,10; 109,3; Is 53,7).

• Con el v 13 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος: Οὐκ ἴκαναίς ποτε σου καταμαρτυροῦσιν (Entonces le preguntó Pilatos: “¿No oyes cuántos cargos presentan contra ti?”) se plantea la segunda pregunta de Pilatos, semejante a la del Sumo Sacerdote Caifás (cf. 26,57-68). Mt parece establecer una relación entre el *no contestar* y el *no escuchar*, que ponen de relieve el silencio que Jesús guardó en ambas ocasiones.¹²²

26,62 καὶ ἀκούεις ὁ ἐρχόμενος εἰς τὴν πόλιν Οὐδὲν ἀποκρίσῃ τῷ αὐτῷ οὐτὶ καταμαρτυροῦσιν
27,13 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος: Οὐκ ἴκαναίς ποτε σου καταμαρτυροῦσιν;

La expresión de Pilatos Οὐκ ἴκαναίς ποτε αὐτῷ καταμαρτυροῦσιν, “es una orden dirigida a Jesús, para que responda. Las palabras de Pilatos se pueden resumir: “Tienes que haber escuchado todas estas acusaciones presentadas en tu contra, ¿Responde pues?”.

• Con el v 14a καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα.¹²³ (No le contestó ninguna pregunta) Mt retoma la pregunta de Pilatos οὐκ ἴκαναίς ποτε σου καταμαρτυροῦσιν. Jesús no se pronuncia sobre ninguno de los puntos que se le imputan. Su silencio es absoluto y no permite que el intento del procurador logre su fin.¹²⁴

• El v 14b ὅτι ἀσπάζαν τὸν ἵππον· λίαν (de suerte que el procurador estaba sumamente extrañado) afirma que Jesús al no pronunciar ninguna palabra, causa una sorpresa enorme en el procurador. Pilatos asume una actitud diferente a la de los miembros del Sanedrín, que no se dejaron impresionar por el silencio de Jesús, pues no era un elemento muy practicado por los judíos que eran juzgados. También era un problema para los jueces romanos que no querían emitir una

121 Cf. MATEOS, *Arqueo* p 189.

122 Cf. SAND, *Matteo II* p 38.

123 El verbo καταμαρτυρεῖν tiene el genitivo debido a la preposición πρὸς. Cf. BLASS, *Grammatica* p 250.

124 Cf. STRAßMANN, καταμαρτυρεῖν = GILNÉ VI p 1379; BALZ-SCHNIDDER, καταμαρτυρεῖν = DENT I p 2241.

125 La construcción οὐκ... ἀποκρίσῃ es traduce el adjetivo *anyquam*. Cf. BLASS, *Grammatica* p 385.

126 Cf. FABRIS, *Matteo* p 545.

sentencia en contra de un hombre que no tuviera defensor (cf. Heb 25,16).¹²⁷ Mt describe la reacción del procurador como un progresivo estado de perplejidad y asombro.¹²⁸ Hablando directamente a Jesús y descuidando momentáneamente a sus acusadores, Pilatos parece demostrar cierta benevolencia hacia el acusado.¹²⁹

3. Pilatos decide la suerte de Jesús luego de escuchar al pueblo (vv 15-26)

Con el v. 15 se percibe un cambio brusco de dirección en el debate procesual. Entra en juego la fiesta de la Pascua, la solemnidad por excelencia de los judíos. La narración de Mt, igual que Mc, se compone de tres momentos: a) Introducción (vv 15-16); b) Confrontación entre Pilatos y el pueblo (vv 17-23); c) Decisión sobre la suerte de Jesús (v 24-26).

a) Introducción (vv 15-16)

Entra en la escena con toda su fuerza el indulto o amnistía que Pilatos acostumbraba ofrecer en ocasión de la Pascua. Mt introduce la iniciativa del procurador para intentar desbloquear la situación que el silencio de Jesús hacía insostenible.

• El v 15 Κοτὰ δέ¹³⁰ ἑσπέρῃ εἰσέρχεται ὁ ἡγεμὼν ἀπαλῆναι ἓνα τῶ ἀγλῶ δέσμιον ὃν ᾔθελον (Por la fiesta (Pascua) acostumbraba el procurador soltarles un preso, el que gente quisiera) en ocasión de la fiesta)¹³¹ al igual que Mc, también Mt introduce el tema de la Pascua. La construcción εἰσέρχεται¹³² o ἡγεμὼν ἀπαλῆναι¹³³ pone en evidencia esta costumbre del procurador descrita con el mismo verbo εἰσέρχεται en pluscuamperfecto, que sugiere la continuidad de una acción iniciada en el pasado y que se repetía cada fiesta de Pascua y se había vuelto una costumbre.¹³⁴ La amnistía pasqual no está mencionada en ningún documento profano. Solamente es presupuesta por Mt y Mc como una costumbre del procurador.¹³⁵ Por lo que se ve

127 Cf. FRANCE, *Matteo* p 555.

128 Cf. FANNINO, *Aspect* p 391; MATEOS, *Aspecto* p 97.

129 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 664.

130 La partícula δέ se repite de una manera especial en este texto: 27,15-16-19-20 bis,21, bis,23, bis,24.

131 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 270-272.

132 El verbo εἰσέρχεται es considerado un auxiliar de aspecto *habitual*. Cf. MATEOS, *Aspecto* pp 33-90.

133 El verbo εἰσέρχεται tiene significado de *acostumbrarse* y coge el infinitivo. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 471-474.

134 Cf. PORTER, *Aspect* pp 252-254.

135 BLONNARD, *Matteo* p 593 afirma que "Se ha supuesto que esta práctica databa de la época de los Macabeos, o que había sido introducida por los romanos; pero sin hipótesis concretas de

el evangelista no está interesado en presentar el hecho histórico en sí mismo, que pudiera describir la costumbre de Pilatos para mantener una buena relación con sus intratables súbditos sino que, a través del hecho religioso-político, afirma que es Dios quien guía la Historia.¹³⁶

La escogencia del preso que debía ser liberado (ἐν ᾧ ἔσται) no dependía del procurador, sino del pueblo. Este ο ὅλος, que había tenido en la narración una actitud positiva hacia Jesús, ahora se pone en contra de él, gritando su voluntad, sutilmente manipulada por los Sumos Sacerdotes y los ancianos (cf. 27.20).

• El v 16 εἶπον δὲ τὸτε ἄσπιλον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν.¹³⁷ (Tenían entonces un preso famoso, [Jesús] Barabás) describe la situación. El imperfecto εἶπον aunque tiene la construcción plural, sin embargo parece tener como sujeto directo al procurador. La iniciativa de Pilatos de limitar la escogencia a dos prisioneros, Jesús el Mesías y (Jesús) Barabás, pudiera haber sido tomada para lograr una fácil decisión a favor de Jesús.¹³⁸ Mt presenta a Barabás como un prisionero muy conocido (ᾄσπιλον ἐπίσημον), eliminando los detalles que Mc 15.7 ofrece de su vida pasada. La fama de Barabás puede revestir dos aspectos: a) conocido y famoso positivamente para el pueblo; b) conocido y famoso negativamente para la autoridad.¹³⁹ En la narración de Mt Barabás aparece cinco veces: dos con el nombre completo Ἰησοῦς Βαραββᾶς (cf. 27.16.17) y tres con el nombre reducido Βαραββᾶς (cf. 27.20.21.26). Es más fácil explicar la eliminación del primer nombre Ἰησοῦς, sobre todo confrontándola posteriormente con el de Cristo.¹⁴⁰

b) Confrontación entre Pilatos y el pueblo (vv 17-23)

La controversia entre Pilatos y el pueblo se desarrolla también en cuatro momentos:

1. Primera pregunta y respuesta acerca de *quién liberar* entre Jesús llamado Barabás y Jesús, llamado el Cristo (vv 17-20);

base documental”.

136 Cf. FRANCE, *Matteo* p 556.

137 Tienen Ἰησοῦς Βαραββᾶν. Et. 11. 700*, sy, arm. gen. Tienen ὁὖς Βαραββᾶν: κ, A, B, D, L, W, A, y muchísimos minúsculos. La mayor parte del Comité editorial acepta el nombre Βαραββᾶν, pero en consideración a la antigüedad de las otras fuentes, pone entre corchetes el nombre Ἰησοῦς. Cf. M. E. LUTHER, *Commentary* pp 67-68.

138 Barabás es un nombre frecuente en el mundo judío, y en Mt aparece como un sobrenombre *Barabbas* que significa *hijo del padre*.

139 BENOIT, *Passión* p 162 afirma que Barabás “era un terrorista famoso que organizó la revuelta y había hecho frente al gobernador romano”. Cf. FRANCE, *Matteo* p 556.

140 Cf. FABRIS, *Matteo* p 54, n 2; FRANCE, *Matteo* p 557.

2. Segunda pregunta y respuesta repetidas acerca de *quién liberar* entre los dos (v 21);

3. Tercera pregunta y respuesta acerca de *qué hacer* con Jesús. llamado el Cristo (v 22);

4. Cuarta pregunta y respuesta acerca del *mal que ha hecho* el acusado y de la condenación que merece (v 23).

Las *preguntas* que Pilatos dirige al pueblo parecen demostrar en un principio un discreto dominio de la situación por parte del procurador. Sin embargo poco a poco aparece el desacierto de Pilatos de haber puesto a la par con Jesús a un agitador de mala fama y muy conocido por el pueblo. Sus intervenciones en la conducción del proceso revelan que el procurador ha ido dejando poco a poco la iniciativa al pueblo, hasta cumplir definitivamente lo que este decidiera. En la confrontación Pilatos aparece como un hombre inepto, un juez que no actúa según justicia, y que se rebaja a complacer a sus interlocutores.¹⁴¹ El cuadro que se va creando a raíz de las preguntas y respuestas aumenta en dureza y al final termina con el desencadenamiento de la furia del pueblo.¹⁴²

En esta confrontación aparecen dos elementos motivadores de la conducta del procurador: a) Pilatos trata de proteger a Jesús (cf. 27,18) y por esto b) quiere que el pueblo le dé una prueba válida para condenarlo (cf. 27,23).

En este contexto Mt introduce dos narraciones típicas de su tradición: a) el sueño de la esposa del procurador (cf. 27,19) y posteriormente b) la declaración de inocencia de Jesús abogada por el grito del pueblo (cf. 27,24-25).¹⁴³

1. *Primera pregunta y respuesta acerca de quién liberar entre Jesús llamado Barabás o Jesús llamado el Cristo* (vv 17-20)

• El v 17a *παραμένον αὐτὸν ὄντων* (Cuando acudió la gente) describe al pueblo que sube a la residencia de Pilatos (*παραμένοντων οὖν αὐτῶν*). Aunque inicialmente no se dice cuál es el motivo de ese encuentro, sin embargo el empleo de la partícula *οὖν* hace entender que el pueblo quiere pedir la libertad de un preso en ocasión de la Pascua.

141 Cf. Gnilka, *Marco II* p. 659.

142 Este es presentado primero como οὐχ ὅς (cf. 27,15), luego οὐχ ὅτι (cf. 27,22), luego παντὶς (cf. 27,20), por ὅτι πάντες οὐκ ἔσονται (cf. 27,25).

143 Cf. Gnilka, *Marco II* pp. 661-662.

• En el v 17b εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἡλιθίος: τίνα θέλετε ἀπολῶναι ἡμῖν. (Ἰησοῦν τὸν βασιββῆν ἢ Ἰησοῦν· τὸν λεγόμενον Χριστὸν) (les preguntó Pilatos: “¿A quién queréis que os suelte a [Jesús] Barrabás o a Jesús a quien llaman el Mesías?”), a diferencia de Mc, Mt atribuye a Pilatos la iniciativa de la controversia con la primera pregunta en forma disyuntiva. La pregunta, torpemente planteada por Pilatos, introduce un cambio importante en la narración, pues pasa del campo político. βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (cf. 27,11) al campo religioso: Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός (cf. 27,17). Al pronunciar el nombre de Barrabás y ponerlo en contraste con Jesús, el procurador ofrece al pueblo la posibilidad de escoger a Barrabás y condenar a Jesús, llamado el Cristo.¹⁴⁴

El hecho de que Pilatos utilice la expresión Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός recuerda al lector que el título Mesías no es una invención del procurador, sino una designación de Jesús difundida entre la gente. La presencia de Χριστός¹⁴⁵ debe ser ponderada a la luz de la importancia y frecuencia del término utilizado por Mt, que dice referencia a la comprensión de la persona de Jesús.¹⁴⁶ Puesta en estos términos la pregunta de Pilatos aparece desacertada porque ofrece al pueblo la ventaja de elegir de acuerdo a una connotación religioso-mesianica que se ha forjado. No se trata únicamente de escoger entre dos presos políticos, sino entre un bandido, llamado Barrabás y Jesús llamado el Mesías, que es inocente.¹⁴⁷

• El v 18 ἤδει γὰρ ὅτι διὰ φόνον παρέδωκαν αὐτὸν (Él sabía que se lo habían entregado por envidia) brinda una información, como en Mc, añadida por el redactor, que Pilatos ya sabía que era por envidia (φόνος) que los Sumos Sacerdotes y los ancianos le habían entregado a Jesús.¹⁴⁸ Esto revela que Pilatos, conociendo la falsedad de las acusaciones, no veía en Jesús a un facineroso ni a un rebelde político como para condenarlo a la pena capital. El motivo de la entrega de Jesús, que Pilatos se huele, sorprende un poco, aunque el tema de la

144 Después de εἶπεν se utiliza el subjuntivo. La construcción está vaticulada por un asyndeto. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 441-442; REISER, *Sinf* p 162.

145 Normalmente el nombre Ἰησοῦς tiene siempre el artículo, menos cuando está seguido por una aposición. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 334-335.

146 Cf. BENOIT, *Passio* p 162.

147 Cf. Mc 7 / Mt 17 / Lc 12.

148 Cf. Lc 16,17,18; 24; Mt 2, 16,16,24; 22,42; 23,19; 24,5-23; 26,63,68; 27,12,22. Cf. SAND, *Matten II* p 842.

149 Cf. TRILLING, *Matten II* p 329; FABRIS, *Matten* p 547.

150 La naturaleza de la envidia de los judíos está presente en toda la narración mateana: los jefes del pueblo tenían envidia de ascendiente que Jesús tenía en medio el pueblo. Cf. BONNARD, *Matten* p 593.

envidia es común en el A. T.¹⁵¹ Esta descripción pone a Pilatos en una luz más positiva y deja a los jefes judíos en una penumbra de engañadores.¹⁵²

• Los vv 19-20 vuelven a presentar los dos antagonistas de la confrontación. Pilatos y el pueblo, cada uno expuesto a influencias encontradas: Pilatos recibe las advertencias de su esposa; el pueblo hace suyas las insinuaciones de sus jefes. De ellos depende la suerte de Jesús. Mientras tanto el redactor nos informa que el procurador ha dejado el tiempo suficiente para que el pueblo tome sus decisiones.

a Por una parte el v 19 καὶ οὕτως δὲ καίτοι ἐν τῷ βήματι ἐκήμενος πρὸς αὐτὴν ἡ γυναῖς αὐτοῦ λέγουσα: Μηδὲν σοὶ καὶ τῇ δικαιοῖ ἐκρίνω πολλά γὰρ ἔπαυόν σήμερον κατ' ὅσον δι' αὐτὸν (Mientras estaba sentado en el tribunal, su mujer le mandó recado: "Deja en paz a ese inocente, que esta noche he sufrido mucho en sueños por causa suya") presenta a Pilatos recibiendo un mensaje de su esposa.¹⁵³

Sólo Mt habla de la intervención de la mujer de Pilatos que se acerca al marido, mientras está ejerciendo su función de juez (καήμενος δὲ αὐτὸν ἐν τῷ βήματι). El término βῆμα describe el estrado puesto en el lugar más elevado del patio del Pretorio sobre el que se hallaba la *sella curat* que indicaba el símbolo del poder ejercido por el magistrado romano, el cual tenía que estar sentado sobre ella en ocasión de pronunciar cualquier sentencia.¹⁵⁴

Pilatos, en su función de juez, es interpelado por su esposa e invitado a pronunciar una sentencia justa. Mt nos informa que ella está preocupada por su marido. Al describir a Jesús como ο δίκαιος ἄνθρωπος, ella invita a su esposo a proceder con justicia. El término δίκαιος,¹⁵⁵ utilizado por no israelitas,¹⁵⁶ designa una persona que ha actuado correctamente y no ha incurrido en ninguna culpa, por consiguiente es inocente. Esta opinión de la esposa de Pilatos confirma el parecer del procurador, quien está convencido de la inocencia de Jesús.

La esposa de Pilatos hace referencia a un sueño (ὄναρ). Este detalle, típico de Mt, revela una relación de este texto con los evangelios de la infancia (cf. Mt 1-2), en los que los sueños son considerados medios a través de los cuales

151 Cf. Sab 2,24; 6,23; 1 Mac 9,36.

152 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 665.

153 La tradición recuerda su nombre: *Præcula Claudio*. A las mujeres les estaba prohibido acompañar a sus maridos en el ejercicio de sus funciones. Esta prohibición fue quitada posteriormente por el emperador Tiberio. Cf. GNILKA, *Matteo II* p 665, n. 21. BENOIT, *Pavón* p. 163.

154 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 666. Cf. Jn 19,13; Heh 18,12.16-17; 25,6.10.17.

155 Referido en Mc 2 / Mt 17 / Lc 11.

156 Cf. Mt 27,19; Lc 23,47.

Dios comunica sus designios.¹⁵⁷ Este sueño premonitor de su mujer significa que Pilatos debe actuar con justicia en relación a Jesús. Esto lo hará más culpable en el momento de tomar su decisión final por cuanto, no obstante un aviso premonitorio, cede a las presiones del pueblo y condena a Jesús, en contra de sus conocimientos (cf. 27,19) y de su conciencia (cf. 27,18).

Insertando esta tradición Mt describe dos actitudes contrapuestas ante Jesús: a) la del pueblo y sus dirigentes, movidos por la *envidia*, característica típicamente diabólica y b) la de la mujer de Pilatos movida por un sueño, de inspiración divina que sabe escuchar la voz de Dios.¹⁵⁸

b. Por otra en el v 20 *Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβυτέρου ἔτασαν*¹⁵⁹ τοῖς ὄχλοις ἵνα αἰτήσανται τὴν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέωσιν (A pesar de todo los Sumos Sacerdotes y los Ancianos convencieron al pueblo de que pidiera a Barrabás y que muriese Jesús) el pueblo, incitado por los *Sumos Sacerdotes* y los *Ancianos*,¹⁶⁰ pide a Pilatos la libertad de Barrabás y la condena a muerte de Jesús. Mt afirma que el pueblo, que hasta aquel momento estaba indeciso, cambió de parecer, claramente manipulado por los miembros del Sanedrín, y pidió la liberación de Barrabás y la muerte de Jesús. Los aoristos αἰτήσαντο y ἀπολέωσιν manifiestan una acción colectiva: pueblo y jefes.¹⁶¹ En esta ocasión las turbas se muestran aliadas de los enemigos de Jesús y ejercen con fuerza su presión. De esta manera Mt afirma que los responsables de que el pueblo haya pedido la muerte de Jesús (ἀπολέωσιν) son exclusivamente los *Sumos Sacerdotes* y los *ancianos*.¹⁶²

2. Segunda pregunta y respuesta acerca de quién liberar entre los dos presos (v 21)

La suerte de Jesús ha sido ya orientada en 27,17 desde el momento en que Pilatos ha delegado en el pueblo la posibilidad de escoger. La confrontación entre Pilatos y el pueblo ahondará esta sustitución.¹⁶³

157. Término presente solamente en Mt 1,20; 2,12.13.19.22; 27,19.

158. Cf. SAND, *Matteo II* p 843; FRANCE, *Matteo* p 338.

159. El aoristo εἰστήσαντες tiene un sentido de algo logrado en el pasado con relación a quien recibe: los Sumos Sacerdotes y los ancianos ya habían persuadido al pueblo. Cf. ZERWICK, *Griego* p 114. LD, *Analytic* p 72; FANNING, *Aspect* pp 91.153.263-264.

160. FRANCE, *Matteo* p 338 opina que "no hay razón para creer que el pueblo, reunido delante del palacio del procurador, hubiese sido persuadido a actuar en contra de su voluntad, el pueblo reforzó solemnemente su preferencia que ya había puesto por obra".

161. Cf. MATEOS, *Aspecto* pp 116-117.

162. BONNARD, *Matteo* p 394 añade: "No olvidemos que este relato ha tomado su forma definitiva hacia el año 85, en el momento en que el cristianismo se separaba definitivamente del judaísmo, cuando los cristianos se encontraban en fuerte controversia con los judíos".

163. Cf. FABRIS, *Matteo* p 347.

• El v 21a ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς: Τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο¹⁶⁴ ἀπολῦσαι μῖν (El procurador tomó la palabra y les dijo: “¿A cuál de los dos queréis que os liberte?”) indica que Pilatos, por segunda vez retoma la iniciativa y propone nuevamente al pueblo que escoja entre los dos presos. Esta segunda intervención propia de Mt hace ver con más fuerza que, a estas alturas de la confrontación, Pilatos ya no es quien administra la justicia. Es el pueblo enardecido quien la administra por su cuenta y se decide a favor de Barrabás. La pregunta formulada por el procurador ofrece al pueblo la posibilidad de decidir sobre la vida de Jesús. El juez y la búsqueda de la justicia ya no tienen nada que ver. Mt insinúa que la culpa es de Pilatos por haber escogido este camino y haberse colocado por segunda vez en un callejón sin salida.

• El v 21b οἱ δὲ εἶπεν: Τὸν Βαραββᾶν (Contestaron ellos: “A Barrabás”) describe nuevamente la respuesta del pueblo a la pregunta del procurador: (Θελομεν) τὸν Βαραββᾶν (deja libre a Barrabás). Por tercera vez Mt coloca el verbo θελεῖν que expresa la firme voluntad del pueblo en exigir lo que quiere.

3. Tercera pregunta y respuesta acerca de qué hacer con Jesús llamado el Cristo (v 22)

Pilatos ha recibido definitivamente la primera parte de la respuesta: Barrabás debe ser liberado como regalo de Pascua. El problema para el procurador ahora es ¿qué hacer con Jesús?

• El v 22a λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος: Τί νῦν ποιῶμεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. (Pilatos les preguntó: “¿Qué hago con Jesús a quien llaman el Mesías?”) Pilatos vuelve a adjudicar al pueblo el rol de árbitro de la situación. Por tercera vez el procurador presenta a Jesús como el Mesías y pregunta al pueblo qué tiene que hacer con él. Luego de haber quedado derrotado dos veces en su intento de liberar a Jesús, Pilatos no comienza a formular preguntas que apuren la verdad, teniendo presente que Jesús había sido entregado διαφικῶν (cf. 27, 18) sino que abandona el terreno de un juicio justo y entrega la suerte de Jesús al albedrío del pueblo.

• El v 22b λέγουσιν πάντες: Σταυρωσάτω “ (Contestaron todas: “¿Qué lo crucifiquen?”) aclara que todo el pueblo, actuando como en un tribunal popular, exigió para Jesús la cruz. La forma impersonal σταυρωσάτω que utiliza Mt

164 El pronombre interrogativo τις puede también tener el sentido de ποῖος (¿cuál de los dos?). Cf. BLASS, *Grammatica* n.º 380.

165 Cf. FABRIS, *Matteo* p. 547.

parece ser más fuerte y cruel que la que refiere Mc 14.13: σταυρώσον αὐτον.¹⁶⁶ El imperativo aoristo pasivo σταυρωθήτω con la fuerza de un *elocutivo* directivo, suena como un *pronunciamento judicial* inapelable. El intercambio fuerte de preguntas (cf. 27,17-21.22.23) y respuestas (cf. 27,20-21.22.23) entre Pilatos y el pueblo se ha concluido con la decisión de este, y demuestra quien al final ha ganado:

27,17 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· Τίνα θέλετε ἀπολίσσωμαι; [Ἰησοῦν· τὸν] Βαραββᾶν
ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστὸν;

27,20 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβυτέρου ἐπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτησώμεται τὸν Βαραββᾶν· τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολίσσωσιν

27,21 α ἀποκριθεὶς ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς· Τίνα θέτε; καὶ τὸν ὄχλος ἀπολίσσωμαι;

27,21b οἱ δὲ εἶπεν τὸν Βαραββᾶν.

27,22a λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· Τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;

27,22b λέγουσιν πάντες· Σταυρωθήτω

27,23a ὁ δὲ γὰρ εἶπ· Τί γὰρ θέλεις ποιήσω;

27,23b οἱ δὲ περισσὸς ἄκροβον λέγοντας· Σταυρωθήτω

Las últimas dos respuestas del pueblo están constituidas por una sola palabra (σταυρωθήτω), gritada como si fuera un eslogan, que muestran la determinación de un tribunal popular. Hasta el momento hablaban de la crucifixión solamente las predicciones de Jesús (cf. Mt 20.19; 26,2); ahora es el pueblo quien, inducido por sus autoridades, introduce directamente la petición en la controversia con Pilatos.¹⁶⁷ Exigiendo que Jesús sea crucificado, el pueblo ordena a Pilatos lo que tiene que hacer con el mesías (cf. Mt 27,22a), concreta y cumple las órdenes de los *Sumos Sacerdotes* y ancianos que se hicieron promotores de la muerte de Jesús (cf. Mt 27,20b). Con el pasivo *σταυρωθήτω* probablemente Mt quiere liberar a Pilatos de una mayor responsabilidad.¹⁶⁸

4. Cuarta pregunta y respuesta acerca del mal hecho por el acusado y de la condenación que merece (v 23).

Ante la incapacidad de encontrar una solución que hiciera justicia de los hechos y sintiéndose completamente acorralado Pilatos pide todavía motivos válidos para condenar al que considera un inocente en lugar de ofrecer soluciones justas.

166. PORTER, *Aspect*, p. 356 aclara que esta forma más indirecta de Mt con respecto a Mc parece expresar su ajenie a la santidad del hecho cumplido en sí.

167. El verbo *σταυρώνω* se vuelve dominante en la narración de la pasión (cf. 27.22.23.26-31.35-38) hasta cuando se anuncia la resurrección del crucificado (cf. 28.5-6).

168. Cf. SAND, *Marco* II p. 844.

• El v 23a ὁ δὲ ἔφη: τί ὡς γὰρ κακὸν ἐποίησας; (Pilato repuso: *‘Pero ¿qué has hecho de malo?’*) encierra la última pregunta con la que Pilatos pide una explicación al pueblo acerca de los motivos que lo inducen a exigir la muerte de Jesús. Según la praxis romana podía ser condenado solamente aquel a quien se le comprobara haber obrado mal. Sus palabras pueden ser entendidas como un último esfuerzo del procurador por salvar a Jesús. Al mismo tiempo es un intento para que el pueblo reaccione y piense acerca del mal que supuestamente ha cometido Jesús para que merezca ser condenado a la pena capital.

• El v 23b οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες: Σταυρώσθη (Ellos gritaban más y más: *‘¿Que lo crucifiquen!’*) termina describiendo al pueblo, ya dueño de la situación, que a gritos continúa ordenando a Pilatos lo que éste debe hacer (σταυρώσθη) sin dar ninguna motivación. Sólo aquí Mt refiere con el imperfecto ἔκραζον, la repetida vociferación de la gente que pide con insistencia y cada vez con mayor fuerza (περισσῶς) la pena de muerte para Jesús. La controversia, que hasta ahora se había llevado adelante en forma fuerte pero respetuosa entre Pilatos y el pueblo: εἶπεν (v 21a)... εἶπεν (v 21b); λέγει (v 22a)... λεγούσιν (v 22b), desborda los límites y se vuelve una imposición acompañada por un griterío asordante: ἔφη (v 23a)... περισσῶς ἔκραζον (v 23b). Mt hace entender que, cuando se acaban los argumentos de la razón propuestos por Pilatos, sólo queda la fuerza bruta de la voluntad popular, orientada por sus dirigentes.

c) Decisión sobre la suerte de Jesús (vv 24-26)

Con los versículos que siguen Mt logra el *cúlmine* dramático de toda la narración. Este texto constituye un punto clave en la concepción histórica y teológica del evangelio de Mt. Los dos primeros versículos están en contraste entre sí pues muestran por un lado el testimonio dramático de Pilatos acerca de la inocencia de Jesús, acompañado por la gestualidad significativa del lavatorio de las manos, y por el otro la asunción de la responsabilidad de parte del pueblo. El contraste es puesto en evidencia con el tema de la sangre:

v 24 Πῶτος ἀπενίψατο τὰ χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου· λέγων· Ἀθὼς εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ἀνεσθὲ

v 25 καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐ τοῦτο εἶπεν· Το αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοῖς τέκναις ἡμῶν

• El v 24 ἰδὼν δὲ ὁ Πῶτος ὅτι οὐδὲν ἀπὸ τοῦ αἵματος μᾶλλον φόβου γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων: Ἀθὼς εἰμι ἀπὸ τοῦ

169 El pronombre interrogativo τίς es empleado aquí como adjetivo. Cf. BLASS, *Grammatica*, p. 390

οἰκτορὸς τοῦτοιοι: "ὡς ἡμεῖς ἴκωμεν" (A) ver Pilatos que todo era inútil y que, al contrario, se estaba formando un tumulto, pidió agua y se lavó las manos cara a la gente, diciendo: "Soy inocente de esta sangre; ¡Allá vosotros!"¹⁷⁰) presenta a Pilatos, vencido por la fuerza y la insistencia del pueblo, y que opta por renunciar a todo ejercicio de justicia y se declara ajeno a la responsabilidad de la muerte de Jesús. Luego de su desafortunada pregunta inicial (cf. 27,17), que le puso en una situación de inferioridad ante la cada vez más decidida voluntad popular, Pilatos persiste con sus repetidas y torpes intervenciones ante las que el pueblo se pronuncia con respuestas cada vez más violentas. Pilatos se da cuenta que su táctica judicial no funcionó y que ya no logró ganarse el apoyo del pueblo; por el contrario percibe que el tumulto está creciendo cada vez más. En ese momento Pilatos no mira ni por la tutela de la justicia, ni por la defensa de la inocencia de Jesús. Cree suficiente echar toda la responsabilidad sobre el pueblo, diciendo: *ὡς ἐγώ εἰμι*¹⁷¹. Con el gesto del lavatorio de las manos, Pilatos haciendo uso de una tradición judía, pone a disposición del pueblo sus dimisiones como juez del caso, sancionando la inversión de los roles. La declaración *Ἀθὼς ἐμὶ καὶ τοὺ ἀμαρτωτοῦ τούτου* *ὡς ἐγώ εἰμι*, aunque suena tan hipócrita como la de los funcionarios del Templo ante el gesto de Judas arrepentido: *ὁ πρὸς ἡμῶς σὺ εἶπαι* (cf. Mt 27,4).¹⁷² sin embargo, ante personas versadas en las Escrituras, significan palabras de disculpa.¹⁷³

En Mt el término *θορυβος* significa tumulto, desorden, revuelta popular (cf. Mt 26,5; 27,24) que los procuradores debían evitar sobre todo en vista de las grandes fiestas. Esto era causa de las preocupaciones de parte de la autoridad:

26,5 (οἱ ἱερεῖς μὲν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς) ἐλεγον δὲ· Μὴ ἐν τῇ εὐχῇ, ἵνα μὴ θορυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ

27,24 ἴδων ὁ δὲ Πιλάτος ὅτι οὐδὲν ὀφείλει ἄλλοι πολλὸν θορυβος γένεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπεναντιοῦ τῶς χειρὸς

De esta manera Pilatos, lavándose las manos (*ἀπεναντιοῦ τῶς χειρὸς ἀπεναντι τοῦ ὄχλου*) y pronunciando las palabras que interpretan el gesto (*Ἀθὼς ἐμὶ καὶ τοῦ ἀμαρτωτοῦ τούτου*), atribuye la responsabilidad de la muerte violenta de Jesús, expresada por el término *ἀμαρ.* a sus interlocutores: el pueblo y sus jefes (*ὡς ἐγώ εἰμι*)¹⁷⁴.

170 Tienen sólo *τοῦτοιοι*. B, D, J y muchos códices más, tienen *τοῦ δικαίου τούτου* κ., L, W y muchísimos códices más, tienen *αὐτοῦ τοῦ δικαίου* A, D y pocos más. La expresión *τοῦ δικαίου τούτου* parece ser un ampliación en la que Pilatos muestra la inocencia de Jesús; por eso es preferible el texto más corto.

171 El futuro (*ὡς ἐγώ εἰμι*), empleado por Mt, tiene el significado de un imperativo: *¡séalo tu mismo!* Cf. PORTER, *Aspect* 71 420.

172 Cf. FABRIS, *Matteo* pp 347-348

173 Cf. BUNNARD, *Ματθ.* p 595

174 El indicativo futuro medio sustituye aquí un imperativo presente. Cf. BLASS, *Grammatica* p 438

Mt nos dice que Pilatos no quiso mancharse con la sangre de Jesús, por ser sangre inocente (cf. Mt 27,4). Hasta el final mantuvo su opinión. El pronombre personal *quis*, que precede el verbo, pone de relieve el peso de la responsabilidad del pueblo y sus dirigentes. Pilatos aclara que, aún probada la inocencia de Jesús, son culpables de su muerte, aquellos que la exigen insistentemente.¹⁷⁵ La frase de Pilatos *quis oporteret* puede tener dos sentidos según la tradición judía: a) Es un problema de ustedes, o b) Ustedes verán.¹⁷⁶

El gesto de lavarse las manos en el caso de muertes violentas estaba prescrito en Dt 21,1-9. En él se ordenaba que los ancianos de un lugar en el que se había cometido un delito, que debía ser expiado, debían lavarse las manos como testimonio de su inocencia delante de Dios (cf. también 2 Sam 3,28).¹⁷⁷

Pilatos se había comprometido a liberar a Jesús. Su responsabilidad y desacierto fueron grandes desde el momento en que dejó de aplicar la justicia renunciando a ser juez imparcial del caso y poniendo en las manos del pueblo la decisión de condenar o liberar a Jesús. Desde ese momento la suerte de Jesús y la honorabilidad de Pilatos pasaron a manos del pueblo. Pilatos ya no tuvo valor para tomar el control de la situación. El intento de descargar su responsabilidad sobre otros y de rechazar para sí la culpa, demuestra que él estaba consciente de la gravedad del hecho conexo con la crucifixión de Jesús a quien él consideraba inocente.

• El v 25a *καὶ ἅπασα ἡ πλὴξ αὐτοῦ ἀπεκρίθη* (El pueblo entero contestó) presenta la respuesta de los interlocutores de Pilatos. Hasta el momento en la confrontación Pilatos - pueblo Mt había empleado siempre *ο ὄχλος* (cf. 27,15. 20,24). El término *ἡ πλὴξ*,¹⁷⁸ que ahora propone, indica a Israel, en calidad de pueblo de Dios, en contraposición a los pueblos paganos (*τα ἔθνη*).

La expresión *καὶ ὁ λαὸς* se encuentra en Mt solamente en este texto y pone en evidencia que es el pueblo de Dios en su totalidad quien da a Pilatos esta respuesta. Ella constituye una gran *inclusión* con Mt 2,6 que presenta a Cristo como aquel que pastoreará al pueblo de Israel: *Καὶ σὺ θεήσεαι τῇ ἰουδαίᾳ, σὺ δαμασκῶν ἐλθούσῃ ἐν τοῖς ἡμέραις τῆς ἰουδαίας, ἐκ σοῦ γὰρ ἐκκλησίουμαι ἡγουμένος, ὅστις ποιμανεῖ τοὺς λαοὺς μου τὸν Ἰσραὴλ*. Al final del evangelio este pueblo de Dios rechaza a aquel a quien Pilatos presenta como el Cristo y que ha venido como su pastor

175 Cf. SAND, *Matteo II* p 845.

176 En este sentido el redactor hablaría de la destrucción de Jerusalén del año 70 d.C., que marcó el destino del pueblo. Pero esta segunda interpretación no tiene muchos seguidores. Cf. GNILKA, *Matteo II* p 668.

177 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 467. SAND, *Matteo II* pp 844-845. FABRIS, *Matteo* p 548, n 4. Ver también Sal 26,6: 71,13; Dn 12,46.

178 El término está presente. Mt 2 / Mt 14 / Lc 36 / Jn 2.

Mt 26 καὶ οὐ βοηθήσει. γὰρ ἰουδαί· ἐκ σοῦ γὰρ ἐβλάστηεν ἡρουμενός, ὅστις
 ποιῶναι τὸν λαὸν μου τὸν ἱσραήλ.
 Mt 27,25 καὶ αποκρίθεις· καὶ ὁ λαὸς εἶπεν· Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα
 ἡμῶν.

• En el v 25b la expresión: Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν ("Nosotros y nuestros hijos respondemos por su sangre!") se encuentra en algunos textos veterotestamentarios (cf. 2 Sam 1,13-16; 3,28-29; Jer 51,35). Normalmente la expresión reproduce una *imprecación* que expresa el deseo de quien la pronuncia, que la sangre de alguien que ha sido matado, caiga sobre el homicida. En una palabra, que el responsable pague con su vida la muerte ajena. Es la aplicación de la ley del talión. En este texto de Mt, los que hablan son los mismos que invocan que la sangre de aquel que va a morir caiga sobre ellos.

a. Algunos autores opinan que esto podría significar que el pueblo de Dios asumió para sí y sus hijos la responsabilidad de la culpa y del castigo por la muerte de Jesús.¹⁷⁹ En nuestro lenguaje actual diríamos: "la responsabilidad es nuestra". La expresión es una *sentencia condenatoria* cuya responsabilidad alcanza a los descendientes en cuanto cada uno de ellos individualmente la reitera.¹⁸⁰

b. Analizando más a fondo el texto otros autores creen que no se trata de una polémica en contra de Israel sino de un "*theologoumenon dogmático*" en clave de Historia de la Salvación acerca de la culpa de los judíos. El problema de esta culpa quedaría sin solución en el tiempo, puesto que los hijos de aquellos que proclamaron expresamente su culpa, son igualmente llamados en causa como responsables.¹⁸¹ La comunidad de Mt que se abre a los paganos, toma conciencia del contraste que esto suscita en la nueva orientación de su reflexión cristológica.¹⁸²

c. Finalmente otros autores opinan que esta *relectura teológica* de los acontecimientos que llevaron a la muerte de Jesús no puede ser utilizada para reconstruir un cuadro que refleje la verdad para repartir la responsabilidad histórico-jurídica de la condena a muerte de Jesús. La visión de Mt inspirada por un intento de lectura cristológica de los acontecimientos y al mismo tiempo polémica no puede ser esgrimida para extender la responsabilidad de la muerte de Jesús a los judíos de todos los tiempos como grupo étnico o religioso.¹⁸³

179 Cf. GUTHRIE, *Matteo II* p 669.

180 Cf. TROLLING, *Matteo II* p 331.

181 Israel, el pueblo veterotestamentario, de la alianza, sigue siendo todavía el portar el yugo de Dios, pero los herederos del pueblo de Israel, los judíos, se apartan de su Mesías y derraman su sangre afirmando: estamos de acuerdo con su derrocamiento. Cf. SAND, *Matteo II* p 846.

182 Cf. SAND, *Matteo II* p 847.

183 Cf. FABRIS, *Matteo* p 548; GUTHRIE, *Matteo II* pp 671-672.

d. Consideramos que el pueblo, instigado por sus jefes, creyó obrar bien, exigiendo la muerte de Jesús. Ante Pilatos esgrimió argumentos de orden político. Pero sus verdaderas razones son de orden religioso. El pueblo y sus jefes se encontraron ante la disyuntiva de confesar la mesianidad de Jesús o hacerlo desaparecer y escogieron la segunda alternativa.¹⁸⁴

* El v 26 τότε ἀνέλυον αὐτοῖς τὴν βαρὰββᾶν ὅν δι' ἡμῶν προεβλήσαντες¹⁸⁵ περιέδωκεν ἡμεῖς σταντοῦν (Entonces les soltó a Barrabás; y a Jesús, después mandarlo azotar, lo entregó para que lo crucificaran) describe el cumplimiento de la voluntad del pueblo de parte de Pilatos, aunque este no había pronunciado explícitamente ninguna sentencia de muerte. * Dejando de un lado sus responsabilidades, el procurador deja libre a Barrabás y condena a Jesús a la crucifixión (*ibis ad crucem*), como le había pedido el pueblo (cf. 27,21.22. 23).¹⁸⁶

Mt añade que Pilatos, actuando con crueldad, anticipa la ejecución de la pena capital con la *flagelación del condenado* (cf. Mc 15,15). * Tanto Mt, como Mc, refieren que Pilatos decidió que Jesús fuera castigado con todo el peso de la ley. Al fin Pilatos, aún reconociendo la inocencia de Jesús, cede ante la presión del pueblo y de sus jefes y se lo entrega. De esta manera se ha logrado el fin de la escogencia de los enemigos de Jesús.¹⁸⁷

4. Burlas de los soldados al condenado (vv 27-31)

Mt en esta parte de la narración no presenta muchas diferencias de Mc. Hay algunos detalles que especifican la narración: a) los soldados son auxiliares del procurador;¹⁸⁸ b) Jesús es despojado de sus vestiduras, c) en lugar de un manto regal color púrpura (cf. Mc 15,17) los soldados revisten a Jesús de un manto militar de color rojo. Los tres momentos de la narración de las burlas están igualmente presentes en Mt y recuerdan las burlas de los judíos (cf. 26,67-68): 1. Presentación del rey ridiculizado (v 27); 2. Burlas de los soldados (vv 28-30); 3. Conclusión (v 31).

184 Cf. BONNARD, *Matteo* p 395.

185 El verbo griego περιέδωκεν es un latuismo y deriva del sustantivo *flagellum*. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 39-60.

186 BONNARD, *Matteo* p 396 afirma "En un procurador romano esta era una falta grave, pero la intención del texto no es establecer responsabilidades".

187 Se cumple aquí el tercer anuncio de la Pasión (cf. Mt 20,19).

188 Cf FRANCE, *Matteo* p 291.

189 El término λαός significa en el texto el pueblo obstinado (cf. Mt 13,15) que se pone del lado de sus jefes (Mt 2,4; 21,23; 26,3. 47; 27,1 y se declara dispuesto (cf. Mt 27,15-26) a cargar con las consecuencias de su culpa. Cf. SAND, *Matteo II* p 846.

190 Mediante su conversión aparece clara la referencia al tercer anuncio de la Pasión (cf. Mt 20,19).

1. La presentación del rey (v 27)

• En el v 27 *Τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμῆως παραλαμβάντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὴν προκείμενὴν συνήγαγον ἐκ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπαίραν* (Los soldados del procurador llevaron a Jesús a la residencia y reunieron alrededor de él a toda la compañía) Mt comienza con el adverbio *tote*, que enlaza con la narración anterior. La reacción de los soldados es violenta. Jesús es presentado nuevamente por su nombre. Mt especifica que los soldados que actúan son auxiliares del procurador. Ellos se adhieren a la fuerza de Jesús y lo someten a un escarnio prolongado. A las burlas del condenado asiste toda la cohorte (*σπαίρα*), unos seiscientos soldados (!) (cf. Mc 15,16).¹⁹¹

1). Las burlas de los soldados (vv 28-30)

Las burlas de los soldados comprenden tres momentos. a) La presentación de rey ridiculizado (v 28); b) La aclamación real (v 29); c) Actos humillantes (v 30). La narración de esta iniciativa de los soldados conserva las características de la *ovación real* propia de Mc.

a) La presentación del rey ridiculizado (v 28)

• En el v 28 *καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν¹⁹² χλαμύδα κυκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ* (Lo desnudaron y le echaron encima un manto escarlata) Mt afirma que los soldados por burla primero desnudan a Jesús (*καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν*) y luego lo visten con un manto escarlata que formaba parte de la vestimenta de los soldados (*χλαμύδα κυκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ*) y parodiaba la vestidura púrpura del emperador.¹⁹³ El verbo *ἐκδύειν* indica que los soldados usaron violencia, para desnudar a Jesús.¹⁹⁴ Mt no parece estar interesado en presentar a Jesús vestido como un rey; tan solo quiere describir el aspecto grotesco de la situación.¹⁹⁵

b) La aclamación del rey (v 29)

• En el v 29a *καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ὀκνύων ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ* (después trenzaron una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza) Mt,

191 Cf. FRANCE, *Manus* p 562.

192 Tienen el texto α *2, A, L, W, A, B, muchos minúsculos, leccionarios, versiones y Padres de la Iglesia. Tienen *ἐκδύσαντες* (cf. Mc 15,17; Jn 19,2) α 1, B, D y algunos Padres de la Iglesia. Se prefiere el primer texto por ser la *lectio difficilior*, puesto que el segundo texto parece tener en cuenta la situación en la que Jesús debía haberse encontrado luego de la flagelación. Cf. METZGER, *Commentary* p 68.

193 El participio aoristo *ἐκδύσαντες* indica que la acción anterior se ha terminado, cuando comienza la siguiente. Cf. MATEOS, *Aspecto* pp 119-120.

194 Cf. ΘΕΡΚΕ, *εὐδω* – GUNT II p 1355; LATKE, *εὐδω* – DENT I p 1245.

195 Cf. SAND, *Manus* II p 850.

a diferencia de Mc, describe con detalles la *acornación* del rey. En lugar de la corona de oro, que indica realeza, Jesús es coronado con una corona de espinas.

• En el v 29h καὶ χάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ (y en la mano derecha una caña) Mt continúa: en lugar del cetro, que indica poder, los soldados le colocan con violencia en la mano derecha una caña.

• En el v 29c καὶ συνειστήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέποιζον¹⁹⁶ αὐτῷ λέγοντες: Χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων (Doblando la rodilla ante él, le decían de burla: "¡Salud, rey de los judíos!") Mt concluye la descripción de las hurras. Los soldados, recordando las palabras de Pilatos, hacen la genuflexión delante de él y se burlan diciendo: "Salve, rey de los Judíos". El gesto ridiculizaba el homenaje al rey de parte de los súbditos (cf. 17,11) puesto que se le consideraba perteneciente a una esfera divina.¹⁹⁷ Mt describe más ordenadamente que Mc la actuación de los soldados dirigida en contra de Jesús para subrayar la impotencia de este ante sus burlas desmedidas.

c) Acciones humillantes (v 30)

• El v 30 καὶ ἔμπροσθεν εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔταπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ (Le escupían, le quitaban la caña y le pegaban en la cabeza) describe los gestos humillantes de los soldados que degeneran en ofensas a la dignidad de Jesús. El participio aoristo (ἐμπροσθεντες), seguido por un aoristo (ἐλαβον) y por un imperfecto (ἐταπτον) hace que toda la acción tenga un efecto iterativo: mientras le escupían, tomaban la caña y le golpeaban la cabeza.¹⁹⁸ La caña, que inicialmente había sido puesta en las manos de Jesús como signo de realeza burlona, sirve ahora como bastón para golpearlo. Escupitajos y golpes son signos de rabia y desprecio profundos (cf. Is 50,6).

III. Conclusión (v 31)

• El v 31a καὶ οὐκ ἐνέκλιζεν αὐτῷ ἐξ ἑξῆς αὐτὴν τὴν χλαμύδα ἐνέδιδαν αὐτὴν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ (Terminada la burla, le quitaron el manto, le pusieron su ropa) repite los mismos gestos referidos por Mc. La repetición del verbo ἐνταίξιν, que indica una burla persistente, retoma nuevamente el tercer anuncio de la Pasión

196 Tienen el texto κ. B. D. L y pocos minúsculos. Tienen ἐνεποιζαν A. W. Δ. Θ. otros mayúsculos y muchos minúsculos, muchos leccionarios, versiones y algunos Padres de la Iglesia. El aoristo parece ser mejor atestiguado que el imperfecto. Cf. MUTZGER, *Commentary* p 46s.

197 Notamos que la *consecutio temporum* en griego no es tomada en cuenta. En este versículo, luego de unos cuantos participios Mt presenta un presente. Cf. PORTER, *Aspect* p 382.

198 Cf. GRIEKA, *Matteo II* p 479.

199 Cf. MATEOS, *Gramática* p 82.

(cf. Mt 20,19). Lo desnudan nuevamente del manto escarlata y lo revisan de sus vestiduras.²⁰⁰ El entretenimiento de los soldados ha terminado.

• Con el v 31b *καὶ ἐσχηκεν αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι* (y se lo llevaron para crucificarlo) Mt nos dice que, perdido el respeto por la dignidad de la persona, Jesús se vuelve un juguete en sus manos y todo indica ahora que se va a llevar a cabo la crucifixión del condenado.

c. Lc 23,1-2-7,8-12,13-16,18-25

La narración de Lc 23,1-25 constituye una unidad bien elaborada, que está claramente dirigida por la intención de absolver de la culpa mayor al representante del imperio romano, el procurador Poncio Pilatos, y cargar con toda la culpa a las autoridades y el pueblo judío.²⁰¹ Llama la atención el planteamiento político de la acusación contra Jesús. Aparece clara la intención teológico-apologética del redactor.²⁰²

Al igual que los otros sinópticos, Lc distribuye su narración en cuatro partes, algo diferentes a las de Mc y Mt: 1. Entrega de Jesús a Pilatos (v 1), 2. Averiguaciones de Pilatos y primera declaración de este sobre la inocencia de Jesús (vv 2-7); 3. Encuentro de Jesús con Herodes (vv 8-12); 4. Declaraciones definitivas de Pilatos sobre la inocencia de Jesús (vv 13-16,18-23,24-25).

Estas declaraciones repetidas por parte de la autoridad romana, revelan una profunda convicción de la comunidad cristiana primitiva, quien rehúsa admitir que en la enseñanza y en la actuación de Jesús se pudiera encontrar alguna culpa que justificara la aplicación de la pena capital al acusado.²⁰³ La manera con la que aparece la sucesión de los hechos refleja los intereses narrativos de Lc.²⁰⁴

1. Entrega de Jesús a Pilatos (v 1)

• El v 1 *καὶ ὅσοις ἦσαν τὸ πλῆθος αὐτῶν*²⁰⁵ *ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πιλάτον*²⁰⁶ (Se levantó toda la Asamblea, lo condujeron a la presencia de Pilatos) presenta

200 FRANCE, *Matteo* p 563 afirma que "normalmente los criminales eran conducidos desnudos hasta el lugar del suplicio. Tal vez el revestir a Jesús de sus propias vestiduras podía significar una ordinaria crueldad o la sensibilidad judía según la cual la desnudez era ofensiva".

201 ALFETI, *Uscita di evangelizzazione* p 139 afirma: "Durante la narrazione Lc nos dice que verità y menzura se manifestano a través de los diálogos de los personajes de su trama, sin que él mismo dé razones profundas de las escogencias o de los diálogos".

202 Cf. ERNST, *Luce II* p 875.

203 Cf. PRETE, *Passione II* p 15. SENIOR, *Passione* p 104.

204 Cf. PRETE, *Passione II* p 13.

205 Lc hace notar aquí que son todas las autoridades quienes llevan a cabo la entrega de Jesús a Pilatos. La construcción *ἵσαν τὸ πλῆθος* forma parte del lenguaje de Lc (cf. L10: 8,37, 19,37, 23,1; Hch 15,12, 25,24). Cf. NOLLAND, *Luce III* p 113.

206 La circulación estrecha con el texto anterior da una compactez profunda al texto. Cf. ERNST, *Luce II* p 876.

a todo el Sanedrín que, habiendo llevado a cabo su plan de condenar a Jesús, inmediatamente después de la sesión matutina se levanta y se dirige al palacio del procurador para entregárselo. Le es más respetuoso hacia la persona de Jesús. No utiliza las formas violentas empleadas por Mc y Mt. no habla de *θυσαντες* ni de *παρδόναι*. Tan sólo utiliza el verbo *παρ*. Las autoridades que conducen Jesús a Pilatos son definidas como *ἄνθρωποι τοῦ πλῆθους αὐτῶν*, por consiguiente es todo el Sanedrín en representación del pueblo. Le subraya que la iniciativa de la entrega oficial de Jesús a la autoridad romana correspondió a todos los jefes judíos.²⁰⁷

2. Averiguaciones de Pilatos (vv 2-7)

• El v. 2a *ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες* (y empezaron a acusarlo diciendo) tiene como sujetos implícitos a los expresados en 22,66: *τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς* que en el v. 1 son denominados *ἀπὸ τοῦ πλῆθους αὐτῶν*. Estos, llegados ante Pilatos, comenzaron a acusar a Jesús.

Le afirma que la iniciativa es tomada por ellos y no por Pilatos, como relatan Mc y Mt.²⁰⁸ El verbo *κατηγορεῖν* en calidad de término legal mantiene el tiempo presente como en 23,2.10.14, lo cual expresa la fuerza de las acusaciones y de los cargos legales que presentan en contra de Jesús.²⁰⁹

• En v 2b *Τοῦτον εὗροντες διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ καθύμνοντες φόρους Καίσαρι δοῦναι καὶ λέγοντα αὐτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι* (Hemos encontrado que éste anda amotinando a nuestra nación, oponiéndose a que se paguen tributos al César y diciendo que él es Mesías y rey) Le presenta claramente tres acusaciones de los enemigos de Jesús: a. *τοῦτον εὗροντες διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν* b. *καὶ καθύμνοντες φόρους Καίσαρι δοῦναι* c. *καὶ λέγοντα αὐτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι*.

El planteamiento de las autoridades judías comienza poniendo en evidencia en forma despectiva al sujeto que presentan a Pilatos: encontramos a este tipo (*τοῦτον εὗροντες*). Ellos están ahí para estar. Contrariamente a los acusadores, Pilatos tratará a Jesús con la dignidad que se merece: *ὁ ἀνθρώπος οὗτος* (cf. 23,4.14).

Aunque en el proceso judío había parecido claro que Jesús hablaba de su misión en sentido religioso, los miembros del Sanedrín transforman sus acusaciones religiosas ("¿Tú eres el Cristo?") en cargos políticos, ante los cuales los romanos se mostraban particularmente sensibles. Los acusadores alegan tres

207 Cf. MARSHALL, *Luke* p.852; SNIJDER, *Passione* pp.105-106; MÜLLER, *Lukas II* p.271.

208 ROSSÉ, *Lukas* p.944 afirma que "coherentemente Le hace comenzar el proceso con la presentación oficial de las acusaciones formuladas en contra de Jesús, según la praxis de la ley romana".

209 Cf. BÜCHSELI, *κατηγορεῖν* - GLNT V pp.270-271; BALZ, *κατηγορεῖν* - DENT I 2255-2266; NOLLAND, *Luke III* p.1117.

cargos en contra de Jesús: 1. el orden social, 2. las finanzas y 3. la sumisión a Roma, motivándolos con los participios presentes (*ἀνατρεσκοντες*, *μαχόμενοι*, *ἀρπάζοντες*) que indican un comportamiento habitual del acusado.²⁰ De todo esto Jesús emerge como un peligroso agitador político.

1. La primera acusación es muy imprecisa. Será posteriormente repetida en la síntesis que hará Pilatos (cf. 23,14). De entrada Jesús fue presentado con el pronombre demostrativo *τοῦτον*, colocado enfáticamente al inicio del discurso, como *διανοητὸν τὸ εἶδος ἡμῶν*, o sea como un revolucionario político que quiere subvertir el orden existente en el pueblo de Israel.²¹ *ἀνατρεσκοντες*²² significa distorsionar, subvertir el orden público establecido y expresa con el presente una acción subversiva que Jesús estaría haciendo persistentemente en medio del pueblo de Israel.²³ En *Le εἶδος* se da siempre al plural, excepto 7,5; 21,10; 23,2.²⁴ La expresión *το εἶδος ἡμῶν* designa el pueblo de Israel tomado en su globalidad, desde una perspectiva pagana. Jesús fue presentado a los romanos como alguien que distorsionaba peligrosamente la mentalidad del pueblo.²⁵

2. La segunda acusación es mucho más concreta. Describe otro aspecto de la supuesta actividad subversiva de Jesús con la expresión *κόλλων οὐροὺς Κουρῆσι ἄνομον*. El término al singular *ἄνομος*,²⁶ o al plural *ἄνομοι*,²⁷ indica el impuesto o los impuestos que había que pagar. El pago de los impuestos era la manera más evidente de aceptar un régimen político romano impuesto por las armas. Negar el pago de los impuestos imperiales significaba instigar al pueblo a la rebelión del orden institucional establecido por la fuerza.²⁸

20) Algunos autores opinan que se trata de una sola acusación principal, acompañada por otras dos que le son subordinadas. Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 943 n 4; ALLESTI, *L'arte di raccontare* p 138.

21) Esta acusación, en un país ocupado, en donde los movimientos revolucionarios rebeldes constituían un hecho diario, podía costarle la vida al acusado. Cf. CRNST, *Lucas II* p 376; MARSHALL, *Lucas* p 852.

22) BERTRAM, *ἀνατρεσκοντες* = GLNT XII p 1254 afirma: "la actuación de parte del gobernador no es de transgresión del sábado, profanación del templo, u otras cosas en contra de la religión contempladas por la ley judía, sino que tiene un carácter estrictamente político. Jesús es un subversivo, lo que vale decir que él induce al pueblo a separarse de Roma". Cf. BUISSE, *ἀνατρεσκοντες* = DENT I pp 944-945.

23) El verbo es típicamente lucano (Mc 9 · Mt 1 · Lc 2 · Jn 6 / Heb 3). Cf. Heb 13,8 ff; 29,30.

24) Cf. Mc 6 · Mt 15 / Lc 13.

25) El lector conoce la corriente de oposición a la enseñanza oficial que se generó alrededor de Jesús a raíz de su enseñanza y de su ministerio profético. Cf. SENIOR, *Passione* p 107.

26) Presente sólo dos veces en Lc (Mc 9 / Mt 9 / Lc 2 / Jn 8).

27) Cf. WEISS, *φουρος* = GLNT XIV pp 1039-1044. REBEUL, *ουρος* = DENT II pp 1989-1990.

28) El rechazo a pagar el impuesto al emperador era un punto sumamente crítico desde los

Para quien conocía la exhortación de Jesús: *οδοιτε το Κοινοποι Κοινοποι* (cf. Lc 20,20-26), esta acusación constituía una evidente mentira y describía a los enemigos de Jesús como unos descarados embusteros. En la introducción a la pericopa del tributo al César Lc presenta, como característica de su narración, que la finalidad con la que los Sumos Sacerdotes y los escribas proponían el planteamiento si pagar o no los impuestos, era motivada por la intención de ver si podían acusar a Jesús de rebelde y subversivo ante las autoridades romanas.²¹⁹

3. La tercera acusación describe la entidad de Jesús (*βασιλεὺς Χριστὸς βασιλεὺς εὐσεβῆς*) y ofrece una explicación tendenciosa de su palabra, mediante el término "rey". Durante el proceso judío Jesús no habla rechazado explícitamente este título. El contexto en el que se encuentra esta afirmación de Lc es ahora exclusivamente político.²²⁰ Los acusadores, obviamente, quieren insinuar que Jesús se declaraba a sí mismo rey político, desafiando así abiertamente la autoridad romana.²²¹ La actividad subversiva de Jesús no se refería solamente al desen de acabar con el orden político vigente, sino también de proponerse a sí mismo como nuevo jefe político.²²² Poner a Jesús bajo esta luz era afirmar todo lo contrario de cuanto él había dicho en el juicio judío delante del Sanedrín (cf. 22,66-71). Si hacemos una comparación entre las averiguaciones hechas ante el Sanedrín (cf. 22,66-71) y los resultados presentados en 23,2, aparece claramente la depravación ética de la más elevada magistratura judía, pero al mismo tiempo esta conducta aparece ante el lector como irónica y verdadera.²²³

Con estas tres acusaciones Lc afirma que los sanedrinitas imputan a Jesús unos crímenes que no ha cometido.²²⁴ Este es el drama de los hechos que se siguen unos tras otros y llevarán a Jesús a la muerte.

tiempos de Judas Galilae, quien se había opuesto con las armas a esta manera de imponer la sumisión del pueblo al dominador. Cf. ERNST, *Lucas II* p 876; PRETE, *Passione II* p 16.

219 En conclusión de Jesús en Lc 20,25 muestra que el evangelista no interpretó la respuesta enigmática de Jesús como un claro rechazo a pagar los impuestos. Cf. SENIOR, *Passione* p 108.

220 El texto griego hace dificultad con respecto al atributo *βασιλεὺς* que indica el Mesías. Para un público pagano este término no decía nada. Por esto Lc lo explica añadiéndole el sustantivo *ποσειεύς*. Cf. PRETE, *Passione II* p 17 n 8.

221 Cf. SENIOR, *Passione* p 108.

222 De esta manera Jesús es asociado a todos aquellos mesías políticos y revolucionarios que predicaban la insurrección armada, pretendiendo fundar el *Reino de Dios* con la fuerza de las armas. Cf. ERNST, *Lucas II* p 877.

223 Cf. SENIOR, *Passione* p 109.

224 ROSSÉ, *Lucas* p 943 afirma al respecto: "Jesús no ha subvertido al pueblo en contra de la autoridad romana, no ha propagado la evasión del impuesto al César, ni se ha declarado a sí mismo rey político y antirromano".

• Luego de los cargos presentados, el v 3a describe explícitamente la pregunta del procurador a Jesús: ὁ δὲ Πιλάτος ἠρώτησεν²²⁵ αὐτὸν λέγων· Τὸ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, (Pilatos lo interrogó: “¿tú eres el rey de los judíos?”). Esta se refiere exclusivamente a la tercera acusación que las autoridades judías habían formulado.²²⁶ Es la única afirmación ante la cual Pilatos reaccionó, pues al tribunal romano no le interesaban cuestiones religiosas (cf. Heh 18.14-15; 23,29; 25,18-21).²²⁷ La expresión rey de los judíos en boca de Pilatos tiene exclusivamente una connotación política.

• En el v 3b de Lc, como en Mc y Mt, Jesús responde solamente a las preguntas que se refieren a su identidad. Por esto dice a Pilatos: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ἔφη·²²⁸ Τὸ λέγω²²⁹· (El le contestó declarando: “Tú lo estás diciendo”). La respuesta de Jesús, a primera vista parece reticente pues, por su brevedad, no permite captar el tono con que fue dada.²³⁰ Como ya hemos visto en los otros sinópticos la respuesta, de por sí ambigua, puede tener dos interpretaciones: a) entendida en sentido político significa lo dices tú, no yo; b) entendida en sentido religioso significa si lo soy. Podemos leer entre líneas, con más claridad que en los otros sinópticos, la intención de la comunidad lucana, que espera la venida del Reino de Dios y afirma que la realeza de Jesús está sustentada por un logion pronunciado por él. Este breve diálogo entre Pilatos y Jesús deja entrever que Lc retoma Mc 15.2.²³¹

• En el v 4 ὁ δὲ Πιλάτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἡρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους²³² Οὐδὲν εὐρίσκω αἰτιῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ (Pilatos dijo a los Sumos Sacerdotes y a la turba: “No encuentro ninguna culpa en este hombre”) Pilatos se dirige a los

225 El verbo ερωτασ aparece aquí en imperfecto introduciendo una pregunta directa (cf. Lc 4.38, 52, 8.37). Cf. MATEOS, *Aspecto* p. 116..

226 Cf. BOSSA, *Proceso* p. 101.

227 La narración demuestra que Pilatos ha comprendido la respuesta de Jesús en λέγω como un rechazo de la realeza política, por lo cual el acusado es inmediatamente inocente. Cf. ALETTI, *L'acte de narration* p. 146; STÖGER, *Lucas II* p. 271 n. 83.

228 No obstante la ambigüedad de su forma, el aoristo εφη tiene aquí un sentido puntual. Cf. PORTER, *Aspect* pp. 441-445.

229 BLASS, *Grammatica* p. 532 afirma que “Jesús no habría dado esta respuesta si Pilatos no le hubiera hecho claramente la pregunta”.

230 ERNST, *Lucas II* p. 877 justamente se pregunta: “¿Es posible que Jesús se haya expuesto tan inocentemente ante la pregunta insidiosa de Pilatos que, sin embargo, manifiesta la intención de liberarlo?”

231 Cf. PRETE, *Passione II* p. 18; SENIOR, *Passione* p. 109; STÖGER, *Lucas II* pp. 272-273.

232 El término ὄχλοι es común a Mt y Lc (Mc 1 : Mr 30 : Lc-Heh 23 : Jn 11, 50; embargo esta es la primera vez que Lc lo usa en el proceso.

acusadores de Jesús, los Sumos Sacerdotes y las turbas que los acompañaban, y les comunica con un veredicto, el primer resultado de sus averiguaciones. Los acusadores de Jesús ante Pilatos son identificados por Le como:

- 23,1 ἄπειν το πλῆθος αὐτῶν
23,4 οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ υἱοὶ
23,13 οἱ ἀρχιερεῖς, οἱ ἀρχόντες καὶ ὁ λαός

Como característica propia Le refiere que junto con las autoridades judías están presentes desde un comienzo también las turbas con la misma actitud hostil que sus dirigentes.²³³ Desde un comienzo, autoridades y turbas constituyen un frente común contrario a Jesús y opositor a las intenciones de Pilatos el cual, a lo largo del proceso declara enfáticamente por tres veces que Jesús es inocente:²³⁴

- 23,4 ὁ δὲ Πῦλῳτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἀγχοὺς Ὅθεν εὐρίσκω αἰτίαν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ
23,14-15 Πρὸς ἐνηργαστὲ μοι τὸν ἀνθρώπον τούτων ἵνα ἀποστρεφῶνται τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνέκρινας οὐδὲν κακόν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ οἷσιν ὡς κατηγορεῖτε κατ' αὐτὸν
23,22 ὁ δὲ τρίτον εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· τί γὰρ ἐκοίτησεν. οὐδὲν αἰτίαν θύσσεται ἐμὴν ἐν αὐτῷ

Este primer veredicto de inocencia: Ὅθεν εὐρίσκω αἰτίαν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ, aunque aparenta ser un poco apresurado, habría sido suficiente para devolver a Jesús la libertad,²³⁵ pero así no fue. Le hace notar enfáticamente la inocencia de Jesús con el pronombre οὐδὲν antepuesto a las palabras del procurador. Pilatos llama a Jesús respetuosamente ὁ ἀνθρώπος τούτος (cf. 23,4.6. 14.his).

• El v 5 οἱ δὲ ἐπέσχον²³⁶ λέγοντες ὅτι Ἄναστη· τὸν λαὸν διδάσκων καὶ ὅλης τῆς Ἰουδαίας,²³⁷ καὶ ἀφιζόμενος ἀπὸ²³⁸ τῆς Γαλιλαίας²³⁹ ἕως ὅδε (Ellos insistían: "Solivianta al pueblo con su enseñanza por toda Judea; empezó en Galilea y ha llegado hasta

233 En Mc 15, 8 y Mt 27,17 el pueblo se suma más tarde, y Pilatos lo considera un posible aliado suyo en contra de las autoridades (cf. Mc 15,9; Mt 27,18).

234 Cf. MARSHALL, *Lucas* p. 853.

235 La tendencia a poner en buena luz a los magistrados romanos es una constante en Le. Tal vez, para una relación poder político-iglesia, la intención de Le es hacer ver que el cristianismo no constituye un peligro para la vida del imperio. Cf. ROSSÉ, *Lucas* p. 946.

236 El verbo es ἀφίστα en el N.T.

237 Normalmente la preposición κατά con el genitivo tiene sentido hostil. Raras veces, como aquí, tiene sentido local. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 297.

238 El participio ἀφίζεμος como se traduce con "a partir de, comenzando por". Cf. BLASS, *Grammatica* p. 508.

239 El hecho de recordar ante Pilatos la región de Galilea, alude a la peligrosidad de Jesús, siendo esta región muy conocida como el foco del movimiento celota (cf. Hch 5,37).

aquí²⁴⁰) presenta la réplica de los miembros del Sanedrín a la intervención de Pilatos. No aceptan la declaración de Pilatos y añaden una cuarta acusación que pone en evidencia su mala fe. El verbo *επισχυν*, *hípus* en todo el N. T., significa insistir con fuerza y caracteriza la segunda intervención de los acusadores con una fuerte y decidida insistencia en su acusación anterior:

23,2 Τούτων ευρισχάν διατρέφοντες τὸ ἔθνος, ἡμῶν καὶ κατὰ νότον οὐρανὸν Κοιτοιοῖσι διδόναι.

23,5 Ἀνασσει τοὺς λαοὺς διδάσκων κατ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, καὶ ἀρξάμενος αὐτῶν τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε.

Los tres verbos, citados por Lc en el texto, expresan cada uno un detalle propio. El verbo *σπερχειν* (cf. 23,5) precedido por la preposición *ἀντι-* y *ὑπο-* (cf. 23,2.14) se refiere a la relación del pueblo con las autoridades legítimas e indica una alteración en contra de la debida lealtad a la ley. El verbo *ἀνασσει*,²⁴¹ colocado por Lc al presente, expresa la mayor preocupación de las autoridades judías por el daño hecho por Jesús. El verbo, que se repite otra vez en Mc 15,11, describe más bien el estado de ánimo del pueblo, llamado aquí *λαός* por primera vez en la narración de Lc, continuamente soliviantado y agitado por la presencia y la enseñanza de Jesús.²⁴² El influjo negativo permanente de éste sobre la gente constituiría el núcleo de esta cuarta acusación.²⁴³

Lc habla de las acusaciones que lanzan las autoridades religiosas a Jesús en contra de toda su enseñanza itinerante por Palestina, desde Galilea hasta Judea.²⁴⁴ En una palabra Jesús es presentado como un agitador político, alguien que incita al amotinamiento, a la rebelión. La construcción *ἀρχαῖα ὅτι* es común en los escritos de Lc.²⁴⁵ El participio presente *διδάσκων* indica una praxis largamente establecida por Jesús (cf. 4,15.31; 13,22; 19,47; 21,37).²⁴⁶ El término *Ἰουδαία* puede designar todo el país en el que viven los judíos (cf. 1,5; 4,44; 6,17; 7,17; 23,5), o tan sólo la parte meridional de la región (cf. 1,65; 2,4; 3,1; 5,17; 21,21). A la expresión geográfica *ὅλη ἡ Ἰουδαία* corresponde la indicación etnográfica *το*

240 Cf. BORNKAMM, *ἀντι-ἀνασσειν* - GLNT XII pp 10 ff.; BALZ, *ἀνασσειν* - DENT I p 260.

241 En la construcción *ἀνασσει τοὺς λαοὺς διδάσκων* expresa con el participio el tiempo de duración (*enseñando*) unida a la del efecto (*solivianta*). Cf. MATEOS, *Aspecto* p 76.

242 Desde un punto de vista político esta acusación también resulta falsa. Pero a un nivel más profundo, impregnado de ironía, resulta un resumen preciso de todo el ministerio de Jesús. Cf. SENIOR, *Passions* p 110.

243 La expresión *ὅτι τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε* parece recopilar en una fórmula muy breve la descripción del *viaje de Jesús* en la redacción de Lc. Cf. ERNST, *Lucas II* p 878.

244 Cf. Lc 24,27.47; Hch 1,22; 8,35; 10,37.

245 Cf. FANNING, *Aspect* p 410.

ἐνός ἡμῶν (cf. 23.2). La finalidad de esta falsa acusación es poner en evidencia ante el procurador el grave peligro que presenta para el orden público el influjo de la actividad de Jesús. El término Γαλιλαῖος resonó a los oídos del procurador, como el recuerdo de una región revoltosa, foco de disturbios políticos, pues allí había estallado la revuelta de Judas el Galileo (6 d. C.) a causa de un censo de la población ordenado con vista al pago de los impuestos (cf. Hch 5,37).²⁴⁶

• Los vv 6-7 ἡλιθίος δὲ ἀκούσας ἐπαρώτησεν αὐτὸν ὁ ἀνθρώπος Γαλιλαῖός ἐστιν,²⁴⁷ (7) καὶ ἐπαρώτῃς αὐτὸν ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρῴδου ἵνα ἐκτελέσῃ αὐτὸν ἡκῆς Ἡρώδην, ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἱερουσολύμοις;²⁴⁸ ἐν ταύταις τῇς ἡμέραις (Pílatos al mirlo, preguntó si era galileo; (7). Al enterarse de que pertenecía a la jurisdicción de Herodes, se le remitió a éste que precisamente estaba en Jerusalén por aquellos días) presentan a Pílatos quien, luego de haber escuchado que Jesús es originario de Galilea, lo envía a Herodes, tetrarca de aquella región, que por esa fecha se encontraba en Jerusalén para la solemnidad de la pascua. Ya en 3,1 Le había presentado a Pílatos y Herodes como coetáneos y vecinos:

3,1 ἐν ταῖς δὲ πεντεκαήδεκας τῆς ἡγεμονίας κυβερνήτου Κοιταρῆς, ἡγεμονευόντος Πόντιου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, καὶ τετραρχούντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου.

Herodes Antipas era el hijo más joven de Herodes el Grande (cf. Lc 1,5). En calidad de vasallo de Roma fue tetrarca de Galilea y Perea desde la muerte de su padre, desde el año 4 a.C. hasta el 39 d.C.²⁴⁹ Herodes Antipas era digno hijo de su padre: astuto, ambicioso, caprichoso, religiosamente indiferente, hombre de mundo y amante del lujo y de las construcciones fastuosas. Había pasado muchos años en Roma y había aprendido los vicios de la capital del imperio. Jesús lo llamó "ese zorro" (cf. Lc 13,32) debido a su astucia y maldad. El año 18 d. C. Herodes había fundado la ciudad de Tiberiades, llamada así en honor del emperador

246 Cf. STÜGER, *Lucas II*, p 274.

247 La partícula αὐτὸν introduce una interrogación indirecta. Cf. ZERWICK, *Grammar* pp 167-168.

248 Jesús es reconocido como Galileo por el hecho de que todo su ministerio se había realizado en esa región. Cf. MARSHALL, *Lucas* p 822.

249 Normalmente Lc usa el sustantivo ἡγεμονία en sentido religioso (Mc 6 : Mt 1 : Lc 27). Sólo tres veces usa el sustantivo en singular ἡγεμονία en sentido político (Mc 7 : Mt 9 : Lc 3) y una vez el sustantivo en plural ἡγεμονίαι (Mc 3 : Mt 2 : Lc 1).

250 El reino de Herodes el Grande después de su muerte (4 a. C.) fue dividido en: 1. Judea, Samaria, Idumea (cedido al etnarca Arquelao - 1º hijo de Malakes, 4ª esposa de Herodes el Grande [4 a. C. - 6 d. C.]); 2. Galilea y Perea (cedidos al tetrarca Herodes Antipas - 2º hijo de Malakes [4 a. C. - 39 d. C.]); 3. Batanea, Iturea, Traconitida, Auranitida (al etnarca Filipo - hijo de Cleopatra 5ª esposa de Herodes el Grande [4 a.C. - 34 d. C.]); 4. Jamnia, Azoto, Faselitida (a Salome, hermana de Herodes el Grande [4 a. C. - 30 d. C.]). Cf. SCHÜRER, *Historia* I pp 356-554.

Tiberio Augusto. En ella había fijado su residencia. Hizo construir varios palacios y un estadio. En tiempos de Pilatos (26-36 d. C.) Antipas interpuso una queja ante el Emperador acusando al procurador de crueldad. De ahí surgió tal vez una enemistad entre los dos. Antes de ir a Roma Antipas conoció a Herodías, la esposa de su hermanastro Filipo, con la que se casó, repudiando a su primera esposa, la hija de Aretas, rey de los Nabateos. Posteriormente Herodes hizo degollar a Juan el Bautista (cf. Lc 3,19-20; 9,7-9). Los Fariseos le atribuyeron la intención de matar también a Jesús (cf. Lc 13,31). Al tiempo del proceso contra Jesús, Herodes ya lo conocía, pues gobernaba Galilea desde hacía más de 30 años. Al final de su vida Antipas fue privado de su tetrarquía por el emperador Calígula y exiliado en Galtia, en donde murió.²⁵¹

Lo no dice explícitamente el motivo por el cual Pilatos envió (ἀπεπέμψεν) Jesús a Herodes. Hay que buscarlo en el contexto (cf. 23,11.15). Resulta improbable que el procurador romano quisiera descargar su responsabilidad sobre el tetrarca galileo. Parece más probable que Pilatos envió Jesús a Herodes para tener la opinión de un experto, siendo que Herodes había recibido desde hace tiempo de Roma la ἐξουσία²⁵² sobre Galilea. Este, como tetrarca, era la persona mejor informada de la situación política de su territorio y de sus habitantes. Él, por consiguiente, era la fuente más autorizada para aclarar la verdad acerca de la acusación de agitador que pesaba sobre Jesús en medio de una población tan levantisca como la de Galilea.²⁵³ Además Herodes se encontraba en Jerusalén para la Fiesta (cf. 23,7b).

El texto de Lc 23,2-22 es dominado por un lado por las acusaciones que los adversarios de Jesús le dirigen ante Pilatos y por el otro por los esfuerzos que Pilatos hace por averiguar la verdad acerca de la culpa de Jesús. Dan fe de ello sus tres declaraciones dedicadas a la solución de este problema en el proceso:

23,4 Οὐδὲν εὐρισκόν τι καὶ ἐν τοῖς εὐρίσκειν τούτῳ

23,14 Ἰδοὺ ὁ πρὸς ἐσθλὸν ἄνθρωπον ἀπεπέμψας οὐδὲν εὐρεῖν ἐν τῷ αἰσχροῦ τούτῳ αἰτιῶν
οὐ κατηγόρηται οὐτ' αὐτοῦ

23,22 (ὁδὲν αὐτοῦ φανέσθαι εὐρεῖν ἐν αὐτῷ

3. Jesús ante Herodes (vv. 8-12)

Lc describe el encuentro de Jesús con Antipas con una narración marcada por tonos fuertemente psicológicos que presentan su estado de ánimo fluctuante.

251 Cf. SCHÜRER, *Historia I* pp 423-436.

252 El término ἐξουσία significa aquí la jurisdicción que Herodes Antipas había recibido de Roma.

253 SCHÜRER, *Historia I* p 433 afirma que "Pilatos envió a Jesús adonde Herodes, para que este en calidad de letrado de Galilea pronunciara en contra de él la condenación a muerte. Pero Antipas, asustadamente no se dejó arrastrar en el proceso y se limitó tan sólo a burlarse de Jesús". Cf. ERNST, *Lucas II* p 880; PRETE, *Passione II* pp 22-23.

La vista de Jesús suscita una gran alegría en tetrarca galileo (v 8), pero su silencio lo hace pasar por una fuerte desilusión (v 9) que termina con un profundo desprecio, marcado por la manera como el tetrarca reviste a Jesús y lo devuelve a Pilatos (v 11).²⁵⁴

• El v 8a ὁ δὲ Ἡρώδης ἰδὼν τὸν ἱεροῦν ἐχάρη λίαν (Herodes, al ver a Jesús, se puso muy contento) presenta el inicio de la reacción de Herodes Antipas ante la llegada de Jesús. La expresión ἐχάρη λίαν es única en el evangelio de Lc.²⁵⁵ Éste es el único motivo de alegría en toda la narración de la pasión. Nos preguntamos si esta era una alegría cínica (cf. 3,19-20; 13,31) o estaba marcada por una fuerte curiosidad por la que Herodes se esperaba de Jesús que ejecutara algún prodigio delante de él: (cf. 9,7-9).²⁵⁶

• En el v 8b ἦν γὰρ ἐξ ἱκανῶν χρόνων θέλων ἰδεῖν αὐτὸν διὰ τὸ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ καὶ ἠμελεῖν τι σημεῖον ἰδεῖν ἀπ' αὐτοῦ γινόμενον (hacia ya tiempo que estaba deseoso de verlo por lo que oía de él, y esperaba verle hacer algún milagro) se expresan claramente la duración y la intensidad del deseo de Herodes de ver a Jesús. Lo usa una construcción perifrástica (ἦν θέλων ἰδεῖν) y la subraya con ἐξ ἱκανῶν χρόνων²⁵⁷ (desde hace mucho tiempo).²⁵⁸ El deseo de ver a Jesús se fundamenta en las cosas que el tetrarca había escuchado repetidas veces de él (διὰ τὸ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ). El infinitivo presente το ἀκούειν significa la continuidad. Este deseo es repetido igualmente por Lc 9,7-9.

Para Herodes, diversamente que para Pilatos, Jesús no era una persona desconocida, sino alguien, alrededor del cual él había recogido muchos datos y hacia el cual albergaba algunas expectativas. La alegría cínica del tetrarca, despertada repentinamente por la presencia de Jesús, se refiere a un signo que él se esperaba le hiciera Jesús. La actitud de Herodes manifiesta cuál es el concepto que tenía de Jesús. No veía en él un agitador subversivo, ni estaba interesado en su enseñanza. Él, como hombre culto, estaba particularmente impresionado por las obras que Jesús hacía y lo admiraba como un gran taumaturgo. Teniendo

254 Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 951; ALETTI, *L'acte de raccourcir* p 140.

255 MATEOS, *Aspecto* p 62 afirma que "algunos verbos que expresan estado de ánimo por reacción a una circunstancia externa, usan como forma verbal el aoristo o el presente acompañados de un adverbio de intensidad".

256 Cf. ALETTI, *L'acte de raccourcir* p 140.

257 Le suele usar indistintamente esta expresión en singular (cf. Lc 8,27; Hch 8,11; 14,3; 27,9) o en plural (cf. Lc 20,9; 23,8).

258 PORTER, *Aspect* p 481 hace notar el fuerte contraste entre la gran alegría que experimentó Herodes al ver a Jesús (ἰδὼν τὸν ἱεροῦν) comparándola con la motivación de esa alegría (ἦν γὰρ ἐξ ἱκανῶν χρόνων θέλων ἰδεῖν αὐτόν).

muchas informaciones sobre él, quería finalmente ver lo que era capaz de hacer Jesús. Le afirma que su orientación hacia la persona de Jesús estaba marcada por el deseo de conocerlo, pero le faltaba la fe, un elemento indispensable para tener un encuentro profundo con él:²⁵⁹

9. Μ ΕΙΠΕΝ ΔΕ ΗΡΟΔΗΣ ΙΟΚΑΝΗΝ ΠΡΟΣ ΑΠΟΚΡΥΨΑΝΤΑ· ΤΙΣ ΔΕ ΕΣΤΙΝ ΟΥΤΟΣ ΠΕΡΙ ΟΥ ΑΚΟΥΩ ΤΡΙΤΟΝ; ΚΑΙ ΕΞΗΓΕΤΑΙ ΙΔΕΙΝ ΑΥΤΟΝ.

23.8 α ΔΕ ΗΡΩΔΗΣ ΙΔΩΝ ΤΟΝ ΙΗΣΟΥΝ ΕΧΟΡΗ ΛΙΘΩΝ, ΤΗΝ ΠΡΕ ΕΞ ΙΚΑΝΩΝ ΧΡΟΝΙΩΝ ΘΕΛΩΝ ΙΔΕΙΝ ΑΥΤΟΥΝ ΔΙΟΤΙ ΤΟ ΑΚΟΥΕΙΝ ΠΕΡΙ ΑΥΤΟΥΝ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΙΝ ΤΙ ΣΗΜΕΙΩΝ ΙΔΕΙΝ ΨΕΓΓΙΣΤΗ ΓΙΝΟΜΕΝΩΝ.

• El v 9a ἐπηρώτα δὲ αὐτὸν ἐν λόγοις ἱκανοῖς (Le hizo numerosas preguntas) presenta la curiosidad de Herodes acerca de Jesús. Le no indica aquí el contenido de las preguntas de Herodes, pero la forma del imperfecto, acompañada por la expresión ἐν λόγοις ἱκανοῖς, atestigua que le hizo muchas preguntas.²⁶⁰ Le hace ver esta tensión de Herodes con el doble empleo del adjetivo ἱκανός, aplicado a κρῶνος en el versículo anterior (cf. 23,8) y a λόγος en este texto (cf. 23,9). El tetrarca multiplica sus esfuerzos para provocar la reacción de Jesús, pero no recibe ninguna respuesta.

• En el v 9b αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ (Pero Jesús no le contestó palabra) Le describe a Jesús envuelto en un silencio total. El rechazo de Jesús a dar una respuesta, tanto en el tribunal judío como romano, es típico en los sinópticos (cf. Mc 14,60-61; 15,4-5; Mt 26,62; 27,12,14). Podemos dar de él dos interpretaciones:

a) una teológica: en la narración de la pasión Le propone a Jesús por primera vez como el silencioso Siervo de Jahveh (cf. Is 53,7);²⁶¹

b) otra cristológica: Jesús se encuentra en manos de sus adversarios, pero mantiene su dignidad y ejerce la potestad de responder o de callar. Durante su vida pública Jesús había siempre rechazado la solicitud de realizar cualquier signo público, que llamara la atención (cf. Lc 11,16-23,29-32). Ahora lo sigue haciendo con un silencio que no se presta al juego de Herodes.²⁶² Ambas interpretaciones nos parecen válidas.

• En el v 10 εἰσῆλθουσιν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πριμμπτεῖς²⁶³ εὐτόνοας, κατηγοροῦντες αὐτῷ (Estaban allí los Sumos Sacerdotes y los letrados acusándolo

259 Cf. ERNST, *Luke II* p 880.

260 Cf. MARSHALL, *Luke* p 856.

261 Cf. Mc 14,61; 15,9; Mt 26,63; 27,12,14. Cf. MARSHALL, *Luke* p 856.

262 Cf. NOLLAND, *Luke III* p 1123-1124. ROSSIE, *Luke* p 95.

263 Es interesante notar como Le no habla de los escribas en el proceso romano. Tan solo los nombra aquí, en plan de acusadores de Jesús en el encuentro con Herodes. Ciertamente Herodes, como judío, podía entender mejor que Pilatos sus cavilaciones religiosas.

con vehemencia.) Le describe a los miembros del Sanedrín, que habían acompañado a Jesús ante Herodes, como sus irreductibles acusadores. Le pone en evidencia la agresividad de sus palabras con el adverbio *εὐνοῶς*²⁶⁴ y la persistencia de sus acusaciones con el participio presente *κατηγοροῦντες*²⁶⁵ que especifica la posición del pluscuamperfecto *εἰσθηκισάν* que señala un largo tiempo. Las continuas acusaciones en contra de Jesús, pronunciadas con insistencia por los miembros del Sanedrín, fueron la causa de su envío a Herodes. Ellas sin embargo fueron completamente ignoradas por el tetrarca, quien pareció no hacer caso a sus argumentaciones, expresando así su indiferencia religiosa con el desprecio que tenía hacia los Sumos Sacerdotes y escribas. Según Lc esto puede manifestar con claridad cuál es el pensamiento de Herodes acerca de la inocencia de Jesús y preparar la siguiente declaración de Pilatos (cf. 23.15).

• El v 21 *ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν (καὶ) ὁ Ἡρῴδης* “*πὺν τοῖς πρῶτοις αἰτίαι καὶ ἐμπεδίαις περιβούλων ἐσθῆτα λαμπρὰν ἐνέπαμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ* (Herodes, con su escolta, lo trató con desprecio, le hizo poner un ropaje espléndido para burlarse de él y se lo remitió a Pilatos) narra la reacción final del tetrarca ante el silencio de Jesús. Herodes manifiesta su desprecio hacia Jesús con una acción simbólica, que revela al mismo tiempo su delusión e irritación hacia el preso por el silencio que mantuvo. Junto con sus soldados, el tetrarca pone en acto una parodia, que completa la que los siervos del Sumo Sacerdote habían iniciado, luego del proceso judío (cf. Mc 14.65; Mt 26.67-68). El verbo *ἐξουθενεῖν*, que en los sinópticos se encuentra solamente en Lc,²⁶⁶ significa tratar a una persona como si fuera nada, despreciarla, humillarla.²⁶⁷ El verbo *εὐπαίζειν* significa burlarse de alguien y caracteriza el trato que recibió Jesús.”

Lc nos hace apreciar cierta diferencia en el trato que Pilatos y Herodes le brindaron a Jesús. Herodes instigó las burlas de sus soldados y participó personalmente en ellas, mientras Pilatos respetó su dignidad y quiso desde un comienzo liberarlo. El vestido brillante (*τοῖς λαμπρὰ*) que Herodes mandó poner

264 El término es único de los escritos de Lc (cf. Mc 6/ Mc 9/ Lc 1/ Hch 1).

265 MATEOS, *Aspecto* p. 110 afirma que “la duración expresada por el participio presente *κατηγοροῦντες* es simultánea con la duración del verbo principal *εἰσθηκισάν*”. Cf. PORTER, *Aspect* pp. 487-492. JANNING, *Aspect* p. 409.

266 Tienen *καὶ ὁ Ἡρῴδης* P45, u. L. N. T. Ψ y muchos otros. Tienen *ὁ Ἡρῴδης* A, B, D, Δ, Θ y muchos otros. La decisión no es fácil de tomar. Dada la antigüedad de P45 los optamos por la primera lectura. Cf. METZGER, *Commentary* p. 179.

267 Cf. Lc 16.9; Hch 4.11.

268 Cf. Mc 9.12; Lc 18.9; Hch 4.11. Cf. BALZ, *εξουθενεῖν* – DENT 1 p. 144n.

269 Cf. Lc 18.23; 22.63; 23.11.36. Cf. BERTRAM, *εὐπαίζειν* – GUNT IX pp. 215-220; UTERGASSMAIR, *εὐπαίζειν* – DENT 1 pp. 1360-1361.

a Jesús, tuvo como finalidad descalificarlo y burlarse de él con sarcasmo. Cargando ese vestido, Jesús llevaba el desprecio de Herodes. En segundo lugar el *vestido brillante* expresaba también la venganza de Herodes, quien caracterizó a Jesús, que no se había dignado dirigirse la palabra, como una persona ridículamente importante. Al fin, sin saber qué hacer con él, Antipas devolvió Jesús a Pilatos. Al hacer esto Herodes manifestó su reconocimiento hacia la autoridad del procurador; expresó a Pilatos su opinión acerca de Jesús: *él no es un agitador político, es un loco* y confirmó el diagnóstico del procurador acerca de lo infundado de las acusaciones de las autoridades judías.²⁷⁰ El verbo *ἀποσπασεν* (cf. Lc 23,6.11.15; Hch 25,21; Fm 11) es utilizado exclusivamente por Lc para describir el envío, en cuanto tal, de una persona acusada de un crimen a la autoridad competente.²⁷¹

• El v. 12 ἐγένετο δὲ φίλοι ὁ Ἡρώδης καὶ ὁ Πιλάτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων προὔπστηον²⁷² γὰρ ἐν ἑξέτεσι ἀνέτεν πρὸς αὐτὸν²⁷³ (Aquel día se hicieron amigos Herodes y Pilatos, que antes se llevaban muy mal) narra las consecuencias del gesto de Pilatos hacia Herodes. El efecto del intercambio de Jesús parece ser la búsqueda de un signo de reconciliación del procurador con el tetrarca.²⁷⁴ Años antes el procurador había hecho colocar unos escudos votivos en su palacio en Jerusalén. Los judíos, ofendidos por las imágenes exhibidas en la ciudad santa, enviaron una embajada a Roma ante el emperador, logrando de este una orden que las quitara. Antipas, que estaba en Roma y era amigo personal del emperador, apoyó la solicitud, y esto pudo haber causado una fricción con el procurador. Esta última iniciativa de Pilatos tuvo que haber sido considerada positivamente por Herodes como un signo de deferencia hacia su persona por parte del representante de la autoridad romana. Con el gesto de *mutuo* envío del prisionero parece que Herodes recibió del procurador el reconocimiento de cierta competencia jurídica sobre el galileo Jesús (cf. 23,7) y Pilatos consiguió el parecer favorable del tetrarca acerca de la inocencia del acusado.²⁷⁵

270 Cf. ALLETTI, *L'acte d'accusation* p. 141.

271 Cf. RENGSTORF, ἀποσπράω - κεραι - GLNT I pp. 1078-1080; RITT, κεραι - DENT II pp. 872-874.

272 La construcción de verbo *αἰνέω* con dos preposiciones *πρὸς* - *μετ'* seguida por el participio *σπῆται*, describe una acción que expresa una determinación particular del ser y tiende a ofrecer una mayor expresividad a la construcción. Cf. HLASS, *Grammatica* p. 501; ZORZILL, *Lexicon* p. 1133; ZERWICK, *Analysis* p. 204; ID., *Organon* p. 122 n.4.

273 La construcción mejor sería *πρὸς ἀλλήλους*, pero en vista de que *ἀλλήλους* ya está en el texto, Lc usa un sinónimo.

274 Cf. Hch 4,27-28: «Así fue, se aborran en esta ciudad Herodes el Poncio Pilato contra su sumo varón Jesús tu Ungido, para realizar cuanto tu clemencia y tu división habían decretado que sucediera».

275 ERNST, *Lucas II* p. 881 afirma: «Mientras por un lado estos dos personajes colisionaban

4. Pilatos decide en tres tiempos (vv 13-16.18-23.24-25)

a. Primer tiempo (vv 13-16)

La primera parte de la narración presenta a Pilatos en *abierto colisión* con las autoridades religiosas, *Sumos Sacerdotes*, *jefes del pueblo* y con el pueblo mismo sobre la suerte de Jesús. Pilatos declara que Jesús es libre de las culpas imputadas por las autoridades judías. Por consiguiente lo dejará libre, luego de haberlo castigado. Este primer texto está construido en estrecha relación con la escena de Herodes.²⁷⁶

• El v 13 Πῶτος δὲ συνελθόντων τοῖς ἀρχιερεῖς καὶ τοῖς ἀρχонтаὶ καὶ τὸν λαόν (Pilatos convocó a los sumos sacerdotes, a los jefes y al pueblo) presenta nuevamente a Pilatos y las autoridades judías religiosas y laicales (*Sumos Sacerdotes* y *jefes del pueblo*) y al pueblo, reunidos para finalizar el juicio en contra de Jesús. Por primera vez Lc utiliza el término οἱ ἀρχόντες para describir las autoridades de Jerusalén.²⁷⁷ Le parece poner en evidencia una clara intención teológica, con la que afirma que todos son responsables de la muerte de Cristo.²⁷⁸

En esta *segunda fase* del proceso Lc retoma en la narración el término λαός que introdujeron los acusadores de Jesús en su réplica a Pilatos (cf. 23,5). Para Lc λαός²⁷⁹ representa todo Israel, y bajo esta denominación tiene un significado más colectivo y formal de interlocutor cualificado de Pilatos al que este tomará en cuenta (cf. 23,14) para afirmar por segunda vez la inocencia de Jesús.²⁸⁰

• En el v 14a εἶπεν πρὸς αὐτούς: Πραγματοποιεῖτε μὴ τὸν ἀνέστηναι τούτῳ ἵνα ἀποστηθίσουν τὸν λαόν (y les dijo: "Me habéis traído a este hombre, alegando que alborota al pueblo) Pilatos sintetiza sus averiguaciones, comenzadas en la primera fase del proceso en 23,2-5. En la primera parte del texto Pilatos retoma la primera acusación de los jefes judíos en 23,2b: τοὺτον ἐννομεῖ διαστρεφόντα το

de la Realpolitik, se reconcilian entre sí, se ven al mismo tiempo involucrados en una culpa mutua, como afirma Hch 4,25-28". Cf. STÖGER, *Lucas II* p 278.

276 Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 954.

277 Seguirá utilizándolo en Lc 23,15; 24,20 y posteriormente en Hch 3,17; 4,5,8; 13,27. Cf. NOLAND, *Lucas III* pp 1126-1127.

278 Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 953.

279 El concepto de λαός se presta a difíciles interpretaciones. Creemos sin embargo que el sentido del término no abarca todo el pueblo de Israel, entendido como el pueblo de la alianza, sino a aquellas personas que se encontraban reunidas en ocasión del proceso romano y que eran azuzadas por las autoridades judías. Cf. PRELL, *Passione II* pp 20 n 12, 28-29 nn 29 y 30; ALETTI, *L'arte di raccontare* p 142.

280 Cf. SENIOR, *Passione* p 115.

εἶνος ἡμῶν. Con el aoristo προσεγγεσθε Pilatos retoma la acción de las autoridades judías expresada en la narración de Lc 23,1: ἤκεον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πιλάτον y recalca la iniciativa de las autoridades judías en el proceso de Jesús. En el v 2 la acusación era: τιντες ἐπιζητοῦν διαστρεφέντα τὸ εἶνος ἡμῶν. La utilización del término *político* εἶνος hecha por los judíos era para que Pilatos entendiera su lenguaje.

23,2b τοὺς αὐτοὺς ἐπιζήτην διαστρεφέντα τὸ εἶνος ἡμῶν

23,14b προσήγγεσθε μοι τὸν ἄνθρωπον τούτον οὗς διαστρεφόνται τὸν λαόν

La investigación, llevada a cabo con precisión por el procurador, no arrojó motivos sustanciados para apurar la verdad de esta acusación que Pilatos repitió para no ser malinterpretado (ἀποσπερχόμεν²⁸¹ τὸν λαόν), y como consecuencia dictar una sentencia condenatoria en contra de Jesús. Por tercera vez Lc emplea el término λαός, poniéndolo esta vez irónicamente en boca de Pilatos, quien devolvió la respuesta a las autoridades judías utilizando el mismo término *religioso*, para que entendieran su lenguaje.

• Con el v 14b καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώμιην ἑμὴν ἀντικριὰς σὺν ὧν εὗρον ἐν τῷ ὀρθόδοξῳ νόμῳ αἷτιον αὐτῷ καταγογγεῖσθαι αὐτῷ αἰτιῶν²⁸² (*¡hacia bien, ya lo he interrogado delante de vosotros y no he encontrado en él ninguno de las culpas de que lo acusáis: de que lo acusáis!*). Pilatos emite su sentencia absolutoria. Esta segunda parte de su intervención, introducida por la expresión καὶ ἰδοὺ, que enfatiza las palabras que siguen,²⁸³ constituye el segundo veredicto que el procurador pronuncia sobre la inocencia de Jesús que repite enfáticamente el primero (αὐτὸν εὐσχεσθαι κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων τούτων cf. Lc 23,4b). Lc utiliza el verbo καταγογγεῖν con un sentido forense.²⁸⁴

En estos dos versículos, bien trabados entre sí jurídicamente y en profunda relación con 23,4 Lc afirma que Pilatos quiere dejar bien asentado que él no ha interrogado a Jesús en privado, para ponerse de acuerdo con él o hallar un expediente que lo deje libre. Por el contrario todos los presentes, desde los *Sumos Sacerdotes* hasta el pueblo, han escuchado las preguntas y las respuestas y pueden hacerse una opinión acerca de quien es aquel que ha sido interrogado.²⁸⁵ Esto implica que la causa que Jesús defiende, desde que comenzó su predicación en

281 Cf. BERTRAM, ἀποσπερχο = GLNT XII p. 1360; BALZ, ἀποσπερχο = DEN I f. 439

282 La doble construcción del verbo καταγογγεῖν seguido de κατὰ τὸν νόμον expresa una acción muy violenta de los jefes en contra de Jesús. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 250.

283 Cf. ROSSE, *Levi* p. 955

284 Cf. NOI LAND, *Levi III* p. 1127

285 La suprema autoridad judicial reconoce, delante de toda la población reunida, que las motivaciones presentadas para condenar a Jesús eran falsas, proclamando así su inocencia. Cf. ALLATI, *Carte de raccourcir* p. 139.

Galilea, no va en contra de los intereses de Roma. Por consiguiente, por boca de Pilatos, el Estado romano reconoce que la acción y el mensaje de Jesús no van en contra de sus bases jurídicas.²⁸⁶

• En el v 15 ἀλλ' οὐδέ τι Ἡρώδης ἀνέπεμψεν γὰρ οὐκέν τι πρὸς θάνατον· καὶ ἰδοὺ ἀπέδωκεν θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ.²⁸⁷ (*Herodes tampoco, porque por lo ha devuelto. Ya veís que no ha cometido nada que merezca la muerte*) Pilatos añade a sus propias conclusiones (cf. 23,3.14) el importante parecer probatorio de Herodes.²⁸⁸

23,4 οὐδὲ Πιλάτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἀρχιερεῖς οὐδέν τι πρὸς θάνατον ἐν τῷ αὐτοῦ κράτει.

23,14 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς προσηγγέκατε μοι τὸν ἀνδράποδον τοῦτον ὡς ἀποστρέφεται τὴν λαίαν, καὶ ἰδοὺ ἀπέδωκεν οὐκέν τι πρὸς θάνατον ἐν τῷ αὐτοῦ κράτει· αὐτὸν δὲ ἐκτελέσωτε κατ' αὐτοῦ.

23,19 ἀλλ' οὐδέ Ἡρώδης ἀνέπεμψεν γὰρ οὐκέν τι πρὸς θάνατον, καὶ ἰδοὺ οὐδέν τι πρὸς θάνατον ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ.

Toda la narración de Lc 23,2-25 está marcada por el tema dominante de la *inocencia* de Jesús y así es declarada explícitamente por Pilatos e implícitamente por Herodes.²⁸⁹ El aoristu ἀνέπεμψεν, en boca de Pilatos, retoma la acción de Herodes de devolver el acusado a Pilatos, ya descrita en 23,11, después que este se lo había enviado (cf. 23,7b).

23,7 καὶ ἐπηρώσας αὐτὸν ἐκ τῆς ἐξουσίας Πιλάτος· ἐστὶν ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδην.

23,11 ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν [καὶ] ὁ Ἡρώδης... καὶ ἐμπειξέας ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ.

23,19 ἀλλ' οὐδέ Ἡρώδης ἀνέπεμψεν γὰρ οὐκέν τι πρὸς θάνατον.

Sacudido por las acusaciones de los judíos, con las que aseveraban que Jesús era autor de crímenes dignos de la pena de muerte (cf. 23,2.11b.14), Pilatos se apoyó en el parecer de Antipas para hacer más luz en este caso enredado. En las palabras de Pilatos aparece el plural majestático ἡμεῖς.²⁹⁰ Con esta construcción Lc

286 Cf. STÖGER, *Lucas II* p 279.

287 La expresión ἀλλ' οὐδέ es empleada por Lc para describir el énfasis que Pilatos da a la inocencia de Jesús. Cf. BLASS, *Grammatica* p 547.

288 Tienen ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμεῖς P75 a. B. 1. T. A y algunos codigos mas. Tienen ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμεῖς pocos textos. Tienen ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸς πρὸς ἡμᾶς A. D. W. A. M y muchos mas. Asumimos la primera lectura por ser la mejor atestiguada. Cf. METZGER, *Commentary* p 179.

289 La construcción ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ está por αὐτοῦ αὐτοῦ. Cf. ZERWICK, *Griech* y 45.

290 Cf. ALETTI, *L'arte di raccontare* p 141.

291 Cf. JOSSA, *Processo* p 115.

292 Cf. NOLLAND, *Lucas III* p 1121.

quiere mostrar que la comparación de Jesús delante del tetrarca no es secundaria sino que forma parte del proceso romano. De esta manera es presentado en el proceso contra Jesús el testimonio válido de dos personas calificadas que coinciden en asegurar su inocencia.²⁹³ La reacción de Herodes, que estaba en la capacidad de corroborar la inconsistencia de las acusaciones de las autoridades judías ante el procurador (cf. 23,2), pesó sobre la opinión de Pilatos.²⁹⁴ El resultado de todo esto es que el procurador, no encontrando ningún elemento digno de muerte en las acusaciones que los enemigos de Jesús le dirigen, se inclina hacia una *sentencia absolutoria*. Le acenta estas palabras como una conclusión clara y precisa hasta en los detalles de parte de Pilatos: *Jesús es inocente*.²⁹⁵ La construcción καὶ ἰδὼν retoma el v. 14. De esta manera Le da por terminada la fase instructoria y probatoria del proceso.

• En el v 26 καὶ δέξας ὅν αὐτὸν ἀπολύω* ("así que le daré un escarmiento y lo soltaré") Pilatos emite el *segundo veredicto* con una *sentencia absolutoria* para Jesús. Pero esta no es una absolución plena (ἀπολύω), sino que va acompañada de una condición (καὶ δέξας οὖν αὐτόν). Le añade la intención del procurador de castigar primero a Jesús y luego dejarlo libre. Entendemos la segunda parte de la decisión como una consecuencia lógica del proceso, puesto que a Jesús no se le encontró por dos veces culpa alguna. Mas no entendemos la primera, que implicaba un castigo corporal infligido a un inocente.

El segundo verbo ἀπολύειν, que constituye el veredicto más importante del proceso que expresa la sentencia absolutoria, se deriva del hecho de que las acusaciones de las autoridades judías en contra de Jesús no han sido probadas por segunda vez.²⁹⁶ Ni Pilatos, ni Herodes las han tomado en cuenta.

El primer verbo παιδεύειν, que de por sí significa *educar, corregir, someter a disciplina*, encierra el castigo como uno de los aspectos negativos de la educación.²⁹⁷ Le no habla ni aquí, ni en 23,22 de flagelación, como hacen Mc

293. Tal vez Le quiere citar aquí a Dt 19,15 acerca de la validez de un testimonio. Cf. SENIOR, *Passione* p.113.

294. Cf. PRETE, *Passione II* p.30.

295. Con la construcción εἰς τε ἀπαρχαίων Pilatos concluye con fuerza, expresada por verbo εἶμι + part. perfecto pasivo, su convicción acerca de la inocencia de Jesús. Cf. PORTER, *Aspect* p.483.

296. El aspecto *deliberativo* del futuro del verbo, señala un *evento futuro* e indica una acción puntual. Cf. MATEOS, *Aspecto* p.91. PORTER, *Aspect* p.425; SEARLE, *Testamento* pp.182-190-191; PERÓN, *Segunda* p.21.

297. El tema de παιδεύειν termina la fase siguiente del proceso (cf. 23,16-18-20-22,25).

298. Para los antiguos el castigo que se infligía a los educandos, como los golpes con la vara que

15,15 y Mr 27,26, pero no esconde la intención de Pilatos de castigar a Jesús antes de dejarlo libre, aplicando así una solución salomónica, tendiente a dejar satisfechos a todos. Pilatos quiere liberar a Jesús, pero quiere hacerlo también con la aprobación de sus detractores. Estos habían pedido su muerte pero el procurador, habiendo visto que las imputaciones presentadas no tenían asidero, propone un castigo sustitutivo para el acusado, que calme los ánimos exacerbados del pueblo en su contra.²⁹⁹ Según la opinión de Lc el castigo impuesto a Jesús era una pena independiente, no vinculado con la condenación a la crucifixión. Pilatos en efecto decreta que luego estaría dispuesto a dejar libre a Jesús (*ταύτην ἀπολύω*).³⁰⁰

Mientras en Mc 15,10 y Mt 27,18 Pilatos aplica la *amnistía paschal* para ganarse la benevolencia del pueblo, en Lc 23,16 el procurador quiere ofrecer al pueblo un castigo sustitutivo para Jesús para calmar los resentimientos en contra de él. La finalidad para los tres sinópticos sin embargo es la misma: Pilatos quiere evitar la pena de muerte para Jesús y lograr el consentimiento general del pueblo para liberarlo. Pero, con esta salida, el procurador incurre en varios desaciertos jurídicos:

a) abandona el terreno firme de la justicia, puesto que somete a un castigo una persona declarada por él inocente;

b) no sigue coherentemente los resultados de su averiguación, ni la conclusión a la que había llegado;

c) abre las puertas a nuevas concesiones ante las exigencias del pueblo.

Debido a su comportamiento incoherente y ante los primeros signos de ceder ante las presiones del pueblo, Lc afirma que las autoridades y el pueblo entrevén un nuevo camino por el cual lograr la meta que se habían propuesto.³⁰¹

b. Segundo tiempo (vv 18-23)

La segunda parte de la narración refiere la decisión final de Pilatos sobre la suerte de Jesús. El procurador, no obstante la inocencia comprobada de Jesús, está dispuesto a castigarlo, pero los enemigos de Jesús no se conforman con esto, sino que quieren la muerte del acusado. Esta parte del texto lucano es diferente de las narraciones de los otros sinópticos. Falta en Lc el texto que habla de la

el pedagogo tenía, obligaba al niño y al joven a obedecer, aplicarse y aprender. Cf. PRETT, *Passione II* p 36; MARSHALL, *Luke* p 859; NOLLAND, *Luke III* p 1127; ROSSE, *Luce* p 936 n 34.

299 Para evitar la peor, Pilatos decide al principio del *mal meum*, aún confirmando su intención de liberar a Jesús. Cf. ERNST, *Luce II* pp 883-884.

300 Cf. JOSSA, *Processus* pp 117,119.

301 Cf. ROSSE, *Luce* p 936.

annus paschal, pues la mayor parte de las antiguas fuentes griegas omiten el v 17, considerado una glosa de Mc 15,6 y Mt 27,15.³⁰²

En su narración Le afirma que la iniciativa se escapó de las manos de Pilatos y está cada vez más en poder de los adversarios de Jesús: los *Suntes Sacerdotes*, los jefes del pueblo y el mismo pueblo (cf. 23,18.21.23). Surge así una nueva posibilidad puesto que la decisión sobre la suerte final de Jesús no se presenta como la palabra final de Pilatos que concluye el juicio, sino como un replegarse de éste a los requerimientos de los acusadores de Jesús. En la *primera fase* del proceso hemos visto como la Asamblea acusaba a Jesús de crímenes que merecían la muerte, mientras Pilatos proclamaba su inocencia (cf. 23,4). En la *segunda fase* Pilatos declaraba a Jesús inocente y se proponía dejarlo libre, no sin antes castigarlo (cf. 23,13-16). Pero cada vez que Pilatos declaraba la inocencia de Jesús se endurecía la posición de la muchedumbre.

• Con el v 18 ἀνέκραγον δὲ πάντοτε καὶ λέγοντες Αἶψά τοις, ἀπολύτω ἐπὶ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν (Pero ellos vociferaron todos a una: “¡Fuera éste! ¡Quítanos a Barrabás!”) comienza la *reacción violenta* de los acusadores que exigen con grande obstinación la eliminación de Jesús y la liberación de Barrabás. El adverbio πάντοτε, que deriva de la unión de dos términos παν παρὰ, indica la *masa del pueblo todos a una*.³⁰³ El verbo ἀνέκραζεν, común sólo en Mc y Lc,³⁰⁴ significa *gritar desahogadamente*,³⁰⁵ y describe una reacción violenta del pueblo que expresa el rechazo de la decisión de Pilatos y exige que se cumpla su voluntad:

23,18 πάντοτε; τὸν αὐτὸν ἀπολύτω

23,18 ἐπε τούτων ἀπολύτω δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν

Los judíos se dan cuenta que el procurador no acepta la petición que le han hecho, sino que quiere sustituir la pena de muerte con un castigo ejemplar infligido a Jesús para luego dejarlo libre. Pero su obstinación persiste y gritan: ἐπε τούτων ἀπολύτω δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν.³⁰⁶ Jesús no solamente debe ser castigado, sino

302 Omiten els 17: P75. A. B. L. T y muchos más por ser muy semejantes a Mc 15,6 y Mt 27,15. Cf. METZGER, *Commentary* y pp 179-180.

303 Cf. BLASS, *Grammatica* a p 186.

304 Cf. el pánico de Cafarnaúm (cf. Mc 1,23; Lc 4,33); los discípulos asustados ante Jesús que camina sobre las aguas del lago (cf. Mc 6,49); el endemoniado de Gerasa (cf. Lc 8,28). Mc 2 / Mt 1 / Lc 4. Cf. MORGENTHAUER, *Antiquity* p 72.

305 El verbo ἀνέκραζεν encierra un *aspecto iterativo*. Cf. MATTHEOS, *Aspecc* p 29; NOELAND, *Luke III* p 1132.

306 La falta de un punto explícito de referencia con la *annus paschal*, presente en los demás sinópticos, resulta extraña en la narración de Lc la solicitud de la liberación de Barrabás. Parece que Lc da por presupuesto el hecho de la *amnistía*, del que habían Mc y Mt, sin mencionarlo. Cf. PRETE, *Passion II* p 32.

eliminada: *impe tritos*. Puesto en este callejón sin salida Pilatos, que en ocasión de la Pascua quiere liberar a Jesús, choca con la hostilidad del pueblo que por el contrario exige la liberación de Barrabás.³⁰⁷ De esta manera Le evita que Pilatos, al no proponer al pueblo una escogencia alternativa entre Jesús y Barrabás, como hacen Mc y Mt, confronte a Jesús con un subversivo y homicida.³⁰⁸

* En v 19 *ὅσως ἦν διὰ τόσων πινυ γενομένην ἐν τῇ πόλει καὶ φόνον βλαπήεις*³⁰⁹ ἐν τῇ ἀσπλάγι (A este último lo habían metido en la cárcel por cierta revuelta acaecida en la ciudad y un homicidio) Le ve la necesidad de presentar, aunque sea con un poco de retraso, respecto a Mc 15,7 y Mt 27,16, al candidato del pueblo como un rebelde político y un asesino. Los términos describen violencia y muerte: *τόσως* es una rebelión armada y *φόνος* un homicidio. Barrabás, aunque es bienvisto por el pueblo, sin embargo no es un personaje pacífico, sino un hombre éticamente negativo.³¹⁰ Los mismos judíos que habían acusado a Jesús de actividad subversiva (cf. Lc 23,2) y habían pedido para él la pena de muerte, ahora exigen la liberación de Barrabás, un subversivo y asesino.³¹¹ Esto indica la verdadera causa de la condenación de Jesús (cf. 22,66-71) y revela los intereses más reconditos de las autoridades judías.

* En el v 20 *πάλιν δὲ ὁ Πιλάτος προσεφώνησεν αὐτοῖς λέγων ἰσχυροὶ τιν ἡγοῶν* (Pilatos volvió a dirigirles la palabra con intención de soltar a Jesús) Le refiere la reacción de Pilatos, no ya en calidad de juez, sino de defensor del acusado, que no pronuncia ningún discurso, pero está claro en su decisión de liberar a Jesús. El procurador mantiene su punto de vista, expresando, como las otras dos veces, su resolución a través del levantamiento de la voz. El verbo *προσφωνεῖν* = dativo (*αὐτοῖς*) significa dirigirse hacia alguien gritando (cf. 7,32; 23,30).³¹² En este momento Pilatos no representa más la ley sino que se pone del lado del acusado Jesús, que le resulta particularmente simpático y dice al pueblo

307 PORTER, *Aspeia* p. 156 afirma que "Ningún pasaje del N. T. puede ser más claro en manifestar la contrariedad de la que se pide y al mismo tiempo la contraposición entre las dos decisiones". Cf. FANNING, *Aspeia* pp. 350-351.

308 Cf. PRILE, *Passione II* p. 33.

309 La construcción *ἐν βλαπήι* está por *ἐν βλάβῃ-ενας*, que describe mejor el estado de preso de Barrabás. Cf. BLASS, *Grammatica* pp. 423, 432; ZERWICK, *Griego* p. 154. PORTER, *Aspeia* p. 477.

310 Cf. ALETTI, *L'arte di raccontare* p. 143.

311 Cf. STÖGER, *Lucan II* p. 280.

312 El verbo es común en la narración lucana (Mc 4 / Mt 1 / Lc 4, 11c 2). Cf. BAL Z. *προσφωνεῖν* = IDENT 1 p. 1215.

lo que tiene que hacer.³¹¹ Una vez más Le quiere subrayar el comportamiento benévolo de Pilatos hacia Jesús en total contraste con el comportamiento de los judíos.³¹² Se nota de parte de Le el esfuerzo por salvar a Pilatos y la justicia romana, aún reconociendo que Jesús fue injustamente condenado y ejecutado por ellos.³¹³

• El v 21 εἰ δὲ ἐπαρέονον λέγοντας: Σταύρου σταύρου αὐτόν (Pero ellos seguían gritando: "¡A la cruz, a la cruz con él!") que da comienzo a la cuarta fase del proceso, opone al grito de Pilatos (ἡγομασάμενοι αὐτοῖς)³¹⁴ el clamor estruendoso del pueblo. Mientras el procurador toma las defensas de Jesús, los judíos se muestran enardecidos.³¹⁵ El imperfecto de *επαρέονον* indica la continuidad de la solicitud.

La eliminación de Jesús, pedida en 23,18 (αἰτεῖ τοῦτον), es ahora especificada por la petición de la crucifixión (σταύρου, σταύρου αὐτοῦ).³¹⁶ Esta es la primera vez que Le habla de la crucifixión.³¹⁷ El imperativo presente σταύρου, repetido, expresa una orden con un *elocutivo directivo* fuerte³¹⁸ e indica que el pueblo quería a toda costa lograr la muerte para Jesús.³¹⁹ Barrabás desaparece de la escena, pues su liberación para Le ahora es secundaria. La atención del lector se concentra en el fin que el pueblo y las autoridades quieren perseguir: la muerte de Jesús en la cruz.

• Con el v 22 ἡ δὲ ἑστὴν εἶπεν πρὸς αὐτούς: Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος, οὐδὲν αἷτιον θανάτου εὑρεῖν ἐν αὐτῷ παιδείας ὅν αὐτὸν ἀπολύσω (Él les dijo por tercera vez: "¿qué ha hecho este de malo? No he encontrado en él ninguna

311 Cf. ERNST, *Luce II* p 884; MARSHALL, *Luke* p 860.

314 Cf. PRÉTE, *Passione II* p 33.

315 Cf. ROSSÉ, *Luce* p 959.

316 En el N. T. el verbo es utilizado sólo por Le (cf. 23,21; Heh 12,22; 21,34; 22,24). Cf. BALZ, *επαρέονον* – DENI I p 1557; NOLLAND, *Luke III* p 1132.

317 En lugar de acusativo el verbo *ποιεῖν* compuesto con la preposición *πρὸς* tiene el dativo. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 273-274.

318 Cf. ERNST, *Luce II* p 884.

319 Cf. NIXA 672.

320 ROSSÉ, *Luce* p 959 recuerda que "en aquella época el texto del Dn 21,23 'Dios maldice a aquel que vuelga de un árbol' se aplicaba a los crucificados. La maldición tenía un significado no solamente político de exclusión del pueblo, sino también religioso de exclusión de la alianza". El crucificado no tenía ninguna esperanza. Cf. 23,21.23.35; 24,7.20.

321 Cf. SEARLE, *Taxonomía* pp 181-189-190.

322 FANNING, *Aspect* p 354 hace notar que el imperativo presente σταύρου, en sintonía con el otro imperativo presente αἰτεῖ (cf. 23,18) enfatiza el sentido y los detalles del hecho.

culpa que merezca la muerte, así que le daré un escarmiento y lo soltaré”) Le enfatiza una vez más la inocencia de Jesús. Pilatos ahora no levanta más la voz. Su última intervención es una pregunta (cf. 23,4.13-16.20.22). Por tercera vez con un *elocutivo directivo*³²³ afirma la inocencia de Jesús y promete un castigo ejemplar para él (cf. 23,4.14-15.22). El término τριτον indica que el choque entre el procurador y sus oponentes se ha vuelto definitivo y no hay vuelta atrás. Ellos conocen muy bien los argumentos esgrimidos por el procurador a favor de Jesús, pero rechazan obstinadamente tomarlos en cuenta. La inocencia de Jesús no podía ser mejor defendida y al mismo tiempo más duramente pisoteada.

La intervención de Pilatos, que se muestra preocupado y ya no encuentra otros argumentos que lo respalden en la defensa de Jesús, procede gradualmente con tres razonamientos. 1) una *pregunta* (τι γαρ καὶν ἐπιζητεῖς αὐτού;), 2) una *constatación* (οὐδὲν γὰρ οὐκ ἔστιν εὑρεῖν ἐν αὐτῷ) y 3) una *propuesta* (παρέχουσιν αὐτὸν ἀπολῦσαι).

1) La *pregunta* τι γαρ καὶν ἐπιζητεῖς αὐτού; refuerza el contraste entre Jesús, el candidato de Pilatos, y Barrabás, el candidato del pueblo (cf. 23,19.25). El procurador, que ahora actúa más bien como un abogado defensor, persiste en pedir una justificación de la condenación que ellos exigen desafiadamente. Al final se deja ganar más por los gritos que por los argumentos que él mismo ha esgrimido.³²⁴

2) La *constatación* οὐδὲν γὰρ οὐκ ἔστιν εὑρεῖν ἐν αὐτῷ que el procurador hace, es al mismo tiempo la respuesta a su pregunta. En sus averiguaciones no ha encontrado nada en Jesús que justifique la aplicación de la pena de muerte. Él sigue siendo inocente.

3) La *propuesta* de Pilatos (παρέχουσιν αὐτὸν ἀπολῦσαι), esperando todavía una respuesta positiva de los judíos, no se revela por nada lógica. Imponiendo un castigo a Jesús el procurador sigue esperando lograr su liberación.

Con esta última intervención el procurador vuelve a resumir lo que anteriormente había planteado (cf. Lc 23,2.13-16). Le quiere aclarar por tercera vez la inocencia de Pilatos y adosar a los judíos, también por tercera vez, la responsabilidad de la muerte de Jesús.³²⁵

323 Cf. SEARLE, *Taxonomia* pp 181.189-190.

324 Esta conjunción conclusiva οὐν devuelve el discurso de Pilatos a la propuesta anterior (cf. 23,16). Cf. BLASS, *Grammatica* pp 549-550.

325 Cf. PRETE, *Passione* II p 34.

126 Cf. JOSSA, *Principi* p 119.

• Con el v 23 οὐ δὲ ἐπέκειντο φωναῖς μετέωταις κηρύσσουσαι αὐτὸν σταυρωθῆναι, καὶ κηρύττων τὴ φωνῇ αὐτῶν (Ellos insistían a gritos que lo crucificara, y el griterío iba creciendo) Le afirma que el pueblo ya no acepta argumentos ni componendas. Ha comprobado que puede doblegar la voluntad del procurador e insiste en su obstinación (καταπαύειν),³²⁷ gritos desahogados (κηρύττων ἐκ φωνῆς μετέωται), irremovibilidad en su exigencia (σταυρωθῆναι)³²⁸ y mayor violencia en sus requerimientos (κηρύττων).³²⁹

c. Tercer tiempo (vv 24-25)

El procurador que, según Lc, había hecho lo posible por establecer la *no culpabilidad política* de Jesús, arrastrado por la violencia del pueblo, se *pliega* pusilánimemente a sus requerimientos. Sin embargo Lc no menciona ni la sentencia condenatoria a la pena capital, ni tampoco la entrega del condenado para que sea crucificado (cf Mc 15,15; Mt 27,26).³³⁰

• El v 24 Καὶ Πιλάτος ἐπέειπεν³³¹ ἡγεῖσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν (Pilatos decidió que se hiciera lo que pedían) presenta de Pilatos, totalmente plegado a la voluntad del pueblo. Mientras hasta el momento todas sus reacciones a los requerimientos del pueblo habían sido introducidas con *δε* (pero), ahora Lc anota su total pasividad ante la voluntad de los judíos.

Le deja asentado el hecho de que la condenación de Jesús no ha sido pronunciada por libre voluntad de Pilatos sino que ha sido determinada por la voluntad del pueblo (ἡγεῖσθαι τὸ αἴτημα³³² αὐτῶν).

Luego de tres intentos fallidos, Pilatos se da por vencido, y no se siente con fuerzas para seguir luchando por liberar a Jesús. Lc no menciona ni el pronunciamiento de una sentencia condenatoria, ni el motivo que ha causado este cambio en el procurador. Según Mc 15.-15: Pilatos quiere dar satisfacción al pueblo; según Mt 27,24, Pilatos quiere evitar que se produzca un tumulto. Le

327 Entre los sinópticos Lc es el único que utiliza este verbo (cf Mc 6 / Mt 6 / Lc 2 / Heb 1). Cf. NOLLAND, *Luke III* p 1132.

328 FANNING, *Aspetti* pp 353-354 hace notar que el aoristo σταυρωθῆναι sería más apropiado, en cuanto al aspecto verbal, que los presentes σταυροῦσθαι, σταυροῦμαι (cf. 23,21).

329 ERNST, *Lucas II* p 885 hace notar: "Pilatos ya no tiene poder para tomar una decisión *sovereign*. El juez responsable pero incapaz de dictar una sentencia: el pueblo enfurecido por los ilímites movidos por una voluntad atávica." Cf. GRUNDMANN, *καταπαύειν* = OLNT IV p 1215; BALZ, *καταπαύειν* = DENT I p 2289.

330 Cf. PRETE, *Passione II* p 34; JOSSA, *Processo* p 102. STÖGER, *Lucas II* p 284.

331 El verbo es *hápax* en toda el N. T. Cf. BALZ, *ἐπέειπεν* = DENT I 1512. NOLLAND, *Luke III* p 1132.

332 Cf. STÄHT IN, *αἴτημα* = OLNT I pp 520-521; RADL, *αἴτω* = DENT I p 128.

solamente afirma que el destino de Jesús ha sido determinado por la voluntad de los judíos: la argumentación procesal, el derecho de la persona a ser escuchada, la justicia e imparcialidad del juez han cedido a los intereses de la clase dirigente judía, que se valió del pueblo para ejecutar sus fines.³³³

• Finalmente con el v 25 ἀπέλυσεν δὲ τὸν διὰ σὸσιν καὶ φόνον βεβλημένον³³⁴ εἰς φυλακὴν ὃν ᾔπαινον τὸν δὲ Ἰησοῦν παραδίδωκεν τῷ ὄχλῳ ὅτι τῶν (soltó al que reclamaban al que habían metido en la cárcel por cierta revuelta y homicidio y a Jesús se lo entregó a su arbitrio) Le narra dos acciones de Pilatos. Los verbos principales se encuentran al comienzo y al final del texto; los objetos están en el centro del versículo.

a. El verbo ἀπολύειν se encuentra al comienzo del texto. La primera acción jurídica del procurador es dejar libre a Barrabás. Esto no se da como consecuencia de un justo juicio (cf. 23,16.20.22) sino por la presión del pueblo (cf. 23,18). De hecho no se refiere el nombre del sujeto que va a ser puesto en libertad, sino que el individuo es descrito por los crímenes cometidos (διὰ σὸσιν καὶ φόνον βεβλημένον, cf. Lc 23,19)³³⁵ y se afirma que ha sido pedido a gritos por el pueblo (ὃν ᾔπαινον, cf. Lc 23,24). De esta manera Lc describe la presión del pueblo sobre Pilatos y al mismo tiempo las cualidades de Barrabás, considerado por el pueblo más cercano que Jesús.

b. El verbo παραδίδωμι, por referirse a Jesús, se encuentra al final del texto. Pilatos entregó a Jesús (τὸν δὲ Ἰησοῦν παραδίδωκεν), actuando en contra de la justicia y la lealtad. Con este verbo Lc hace notar que el procurador ha sido el último anillo de una cadena de los que entregaron a Jesús (Judas - los esbirros - el Sanedrín - Pilatos - los soldados romanos). La fuerza que lo ha arrastrado a tomar semejante decisión ha sido la voluntad del pueblo (τὸ ὄχλου αὐτῶν) en contra de la voluntad de él (v 20: θέλων ἀπολύσαι τὸν Ἰησοῦν). De esta manera Jesús es entregado al albedrío de quienes han pedido su *eliminación* (v 18), o sea su *crucifixión* (vv 21.23). El término παραδίδωκεν no es solamente un término técnico jurídico e histórico, que describe la disponibilidad de una persona que ha sido

333 "Adscribir a un funcionario impetral la completa responsabilidad de la ejecución de Jesús parece incompatible con el esfuerzo político hecho por el procurador. El lector que tiene claros estos propósitos apologéticos reconocerá que aquí no se han tomado decisiones ni de tipo jurídico ni de tipo teológico. El único culpable es Israel". Cf. ERNST, *Lucas II* p. 885.

334 El participio perfecto βεβλημένος indica permanencia prolongada. Cf. MATEOS, *Aspecto* p. 96.

335 La construcción perifrástica, semejante a 23,19, enfatiza al personaje que va a ser puesto en libertad. Cf. PORTER, *Aspecto* p. 477.

condenada, tiene sobre todo un profundo sentido teológico pues, detrás de esta entrega de los hombres, se esconde la *voluntad divina*.³³⁶

En toda el proceso romano, Lc subraya el fuerte contraste entre el procurador y los judíos (autoridades y pueblo). Desde un principio Pilatos choca con un frente compacto que quiere lograr la condenación de Jesús por rebelde. El procurador reconoce y declara la inocencia de Jesús (vv 4), luego lucha por la liberación del mismo (vv 16.22). A esto se opone la firme voluntad de las autoridades que se manifiesta primero en las acusaciones (vv 2.5.10) y luego logra involucrar al pueblo en la petición de muerte (vv 18.21.23). Su obstinación prevalece sobre la voluntad de Pilatos y consigue la crucifixión de Jesús. Por este motivo en el proceso romano de Jesús todos los actantes, sin excepción, desde el Sanedrín al pueblo, desde Pilatos a Herodes tienen su parte de culpa y se contradicen. Al final aparece con más claridad que lo que ha sido llevado a cabo es el *plan salvífico de Dios*.³³⁷ Esta es la lectura que propone agudamente Lc, el cual al final no habla de las burlas de los soldados.

4. Teología de la narración

a. Entrega de Jesús a Pilatos (Mc 15,1-2a; Mt 27,1-2; Lc 23,1)

En cada evangelio el traslado de Jesús adonde Pilatos marca un paso decisivo en el camino de Jesús hacia la muerte; revela el plan perverso del Sanedrín que quiere conseguir la muerte de Jesús, transmitiendo el caso al procurador, al cual tocaba el poder sobre la vida o la muerte.

Jesús llevado adonde Pilatos se encuentra delante de aquel hombre que resultará formalmente decisivo y responsable de su muerte. La muerte de Jesús está bien expresada por la frase del credo "fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilatos".

La descripción de Mc y Mt de Jesús encadenado y arrastrado ante Pilatos permite presagiar el complot que subyace al negociado con el prefecto.

b. Averiguaciones de Pilatos [y Herodes] (cf. Mc 15,2b-5; Mt 27,11-14; Lc 23,7-7[8-12]13-15)

336 SENIOR, *Passione* p 117 r 142 afirma: "hay que notar el uso casi técnico de una verba "entrega" en la narración de la pasión. La causa primera de que Jesús es entregado es Dios, como sujeto que se encuentra tras los pasivos divinos 6,cf. 9,44. 18,32". Cf. ERNST, *Lucas II* pp 885-886. PRETE, *Passione II* p 35; STÖGER, *Lucas II* p 285.

337 Cf. ALETTI, *L'arte di raccontare* p 144.

Las *autoridades judías* llevan a Jesús delante de Pilatos, decididas a conseguir su condenación a muerte. Pilatos responde plenamente a su tarea de juez. Trata de buscar los motivos para un juicio justo, averiguando las acusaciones que los miembros del Sanedrín dirigen a Jesús y tratando de poner en claro si existe verdaderamente una culpa en Él.

Los tres sinópticos concuerdan en el hecho de que Pilatos está convencido de la inocencia de Jesús y tiene la intención de liberarlo. La consecuencia correcta de las averiguaciones hechas debería haber sido la libertad inmediata de Jesús. El hecho de que Pilatos no respeta coherentemente sus averiguaciones, no sea fiel a su convicción y no proceda enseguida a una decisión justa, sino que busque el consentimiento de los enemigos de Jesús, hace que el debate se prolongue. Inicialmente Pilatos ha instituido una averiguación judicial en forma correcta. Lo que sigue no corresponde más a la obligación de un juez, sino que es movido por la táctica política. Pilatos no se deja más guiar por la justicia, sino por el deseo de complacer a sus interlocutores.

En esta narración el planteamiento de Mc y Mt por un lado y de Lc por el otro es bastante diferente:

- a) la misma *extensión del texto* lo demuestra (Mc y Mt 4 versículos, Lc 15 versículos);
- b) el *comienzo* es diferente (en Mc y Mt es Pilatos quien pregunta, en Lc es el Sanedrín quien acusa);
- c) el *final* también es diferente (en Mc y Mt Pilatos se asombra, en Lc Pilatos declara con fuerza la inocencia de Jesús).

Los temas de fondo: 1. La identidad de Jesús y 2. Las acusaciones del Sanedrín, no son tratados de la misma manera.

1. La *identidad de Jesús* (cf. Mc 15,2; Mt 27,11) es puesta desde el comienzo y Pilatos es el único que recibe una respuesta del acusado. Este tema en Lc no comienza ni domina la narración (cf. Lc 23,18-25).

2. Las *acusaciones en contra de Jesús* (cf. Mc 15,3-5; Mt 27,12-14) son mencionadas en segundo lugar. Las imputaciones no están especificadas por los acusadores, ni Jesús les da respuesta. En la parte siguiente no juegan ningún papel. En Mc y Mt esta actitud de Jesús suscita un gran estupor en Pilatos. En Lc estas acusaciones reciben un tratamiento mucho más amplio: son puestas al comienzo (cf. Lc 23,2) y son investigadas en dos momentos (cf. Lc 23,2-7.8-16). Por tres veces Pilatos afirma que son infundadas (cf. Lc 23,4.14-15.22). Lc considera de suma importancia poner en evidencia la inconsistencia de estas acusaciones y la inocencia de Jesús. Este hecho, presentado ya por Mc y Mt, es explicitado mucho más por Lc.

Otra diferencia se puede observar en las *reacciones de Jesús*: en Mc y Mt Jesús es más activo y determinante.³⁸ Es interpelado dos veces por Pilatos y responde a la pregunta sobre su identidad. Su silencio posterior sorprende sobremanera al procurador. Jesús mismo es quien determina los resultados de la investigación. En la narración de Lc Jesús es sujeto solamente de 23,3.bis.9. El silencio de Jesús ante Herodes no toca la materia del proceso, sino la curiosidad de Herodes. Lc insiste más sobre el rol activo de Pilatos, que se compromete hasta el fondo por clarificar el caso de Jesús, desde el punto de vista jurídico y que repetidas veces declara su inocencia.

Al comienzo de las averiguaciones, Pilatos se veía enfrentado a un desconocido incriminado por el Sanedrín. Al final el procurador comprueba su inocencia y se halla frente a la voluntad decidida del pueblo de eliminar a Jesús. En esta parte de la narración aparece claramente que: a) las acusaciones que presentan contra Jesús como un mesías político son infundadas; b) Pilatos no tiene el más mínimo interés en la muerte de Jesús; c) toda la virulencia en atacar y la voluntad de matar a Jesús viene del Sanedrín.

c. *Decisión de Pilatos (cf. Mc 15,6-15; Mt 27,15-26; Lc 23,16-25)*

En esta fase del proceso Pilatos, que tiene en sus manos el poder sobre la vida y la muerte, determina que Jesús debe ser crucificado. Se trata de la decisión más importante de la narración de la pasión. Las autoridades judías, cuya finalidad es, desde el comienzo, lograr la condenación a muerte de Jesús, alcanzan su cometido. Hasta ese momento Jesús era un preso, sometido a un proceso, después pasa a ser un condenado a muerte.

1. Es en Mt 27,24-25 en donde se pone expresamente el problema de la responsabilidad de la condenación a muerte de Jesús. Pilatos se declara inocente y rechaza toda responsabilidad en esa culpa. El pueblo al unisono asume sobre sí toda la responsabilidad. Los evangelistas presentan en el proceso los responsables de la muerte de Jesús. Ninguno de los evangelios tiene la menor duda de que las autoridades judías son responsables directas de la muerte de Jesús. Su firme voluntad de eliminarlo y el apoyo del pueblo, arrastrado para convalidar su propusición, fuerzan a Pilatos a decretar la condenación de Jesús. Por otra parte los cuatro evangelistas califican la decisión de Pilatos como una traición.

Lc de una manera particular presenta la figura de Pilatos fuertemente decidido a liberar a Jesús en vista de que lo reconoce inocente. Sin embargo tampoco él observa las exigencias de la justicia porque, queriendo lograr el consentimiento del pueblo, concede el castigo sustitutivo para Jesús.

³⁸ Es sujeto de una serie de verbos en Mc 15,2.bis.4-5 y en Mt 27,11.bis.12-13-14.

También en Mc y Mt Pilatos quiere liberar a Jesús, pero tiene un rol menos activo y decidido. Confía al pueblo la decisión acerca de la suerte de Jesús, deja el control de las reacciones populares en manos de las autoridades judías y es puesto por ellos bajo una fuerte presión en contra de Jesús y en contra de la justicia. Para la condenación son decisivas la obstinada voluntad de las autoridades judías y la creciente presión del pueblo, aunque la decisión en último término es tomada por Pilatos, quien actúa en contra de su afirmación de la inocencia de Jesús.

2. En el proceso se manifiesta otra vez el carácter de la *mesianidad de Jesús*. Él no busca el poder terreno y político. Mc y Mt insisten sobre el tema de la identidad de Jesús como rey y Cristo. Pero las circunstancias demuestran de cuál realeza se trata. El primer representante del poder político, el procurador romano, ante el cual Jesús es arrastrado como un rebelde, averigua detenidamente el caso y se convence de la falsedad de las acusaciones de las autoridades judías y de la inocencia de Jesús. Por otra parte los acusadores de Jesús, puestos a escoger, prefieren un rebelde y piden su liberación. Esto demuestra la falsedad de su rol de defensores del poder romano y señala una verdadera causa del rechazo de Jesús, pues ellos quieren un *mesías político*.

3. El verdadero motivo del rechazo de Jesús, por el cual las autoridades y el pueblo tratan obstinadamente de eliminarlo, no está indicado en los Evangelios. Los evangelistas describen solamente el comportamiento de los miembros del Sanedrín y del pueblo, pero no indican los motivos que los llevan a esto. Parece que se deben buscar en algunas escenas que preceden y siguen el proceso romano. El contraste entre lo que se ve en Jesús y lo que él pretende ser, entre su actividad y situación por una parte, y la identidad que reivindica para sí por otra, parecen constituir el escándalo, la verdadera causa de su ser rechazado. Jesús, apresado y arrastrado ante del tribunal religioso, pretende ser el Cristo, el Hijo de Dios. Jesús es clavado en la cruz, es objeto de burlas e invitado a salvarse a sí mismo. Jesús no responde a las expectativas de un *mesías político*. Esta es la causa del rechazo de su persona. Autoridades y pueblo esperaban otro tipo de salvación.

d. Las burlas de los soldados (cf. Mc 15,16-20; Mt 27,27-31)

Las burlas de los soldados enviados por Pilatos no constituyen un paso ulterior hacia la muerte de Jesús. La narración de la pasión sin embargo profundiza el tema de la realeza de Jesús. Este es el punto que en Mc y en Mt ha dominado la negociación de las autoridades y del pueblo ante el tribunal de Pilatos. En el interrogatorio de Jesús el tema de la realeza de Jesús había despertado el interés del procurador y también había suscitado una respuesta del acusado.

En el diálogo con el pueblo acerca del destino de Jesús, Pilatos había repetidas veces propuesto la liberación del *rey de los judíos*. Pero en referencia a esto, Jesús ha sido rechazado por el pueblo quien ha pedido su crucifixión. Al final son los mismos soldados del procurador romano quienes se concentran sobre esas características de Jesús. La manera como ellos tratan a Jesús, tiene que ver con su autoproclamación a *rey de los judíos*, rechazado por el pueblo y condenado a la crucifixión por el procurador. Ese rey se encuentra ahora en su poder.

Todo esto demuestra que entender a Jesús como un rey político-terreno es un absurdo. Jesús se encuentra en el Pretorio, en el centro del poder romano, y en las manos de los soldados que son el instrumento principal del ejercicio de ese poder. Jesús permanece totalmente indefenso. No se refiere de él la más mínima reacción. Él es solamente un objeto de ese poder del que se le acusa. El hecho de que los soldados se burlan de él, usando ese título de *rey de los judíos*, demuestra que esa concepción político-terrenal no tiene ningún fundamento. En este trance hay solamente dos caminos que lo explican: a) o esta descripción de Jesús es una mera burla, vacía de todo sentido, b) o la realidad que la justifica se halla en un nivel más profundo.

Los acontecimientos de la pasión se encargan de demostrar que la interpretación político-terrenal de su realidad no tiene ningún asidero. Emergen entonces otros motivos que tienen que ver con Dios y con la fe. Se perfila así la paradoja de la fe en un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necesidad para los paganos (cf. I Cor 1,23), un Cristo rechazado por el pueblo y hecho objeto de burlas de parte de los soldados romanos.

Estas burlas están ampliamente presentes en la tercera predicción de la pasión (cf. Mc 10,32-34; Mt 20,17-19; Lc 18,31-33).

Los tres sinópticos refieren la entrega a los paganos, las burlas, la flagelación y la muerte:

Mc 10,32-34:

Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσόλῃμ.

καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν, καὶ τοῖς γραμματέουσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐμταύρουσιν αὐτὸν, καὶ ἐμπλευθήσιν αὐτῷ, καὶ μαστιγώσουσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτενεύσουσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

Mt 20,18-19:

Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσόλῃμ,

καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματέουσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ, καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς ὑμνηθεῖν καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρώσειν. καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.

Lc 18,31b-33.

Ἰδοὺ ἀντιβαίνοντες εἰς Ἱερουσαλὴμ,

καὶ θέλει στήθαι τα πούτα τοι γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν ἐν τῷ τοῦ ἀνθρώπου

παράδοθῆναι ὑπὲρ τῆς ἐθνέως καὶ ἀποκρίσθαι, καὶ ἐμπτυσθῆναι,

καὶ μοστιφασάντες ἀσκηνύουσιν αὐτόν, καὶ τῇ ἡμέρᾳ τρίτῃ ἀναστήσεται.

Lo que, en la narración de la pasión, no refiere las burlas contra Jesús, después de su condenación a muerte, habla de ellas ampliamente en la tercera predicción de la pasión. En los tres sinópticos, luego de las burlas se habla de la *flagelación*. Ahora bien ninguna narración de la pasión sigue el orden propuesto en las predicciones.

En Mc 15,15 y Mt 27,26 la *flagelación* es solamente mencionada en conexión con la condenación a muerte, mientras que en Lc 23,16-22 forma parte de la intención del procurador de dejar libre a Jesús. Esta diferente relación indica una diferente función en la narración: la *flagelación* en Mc y Mt tiende a endurecer la pena de muerte de Jesús; en Lc, por el contrario, debería favorecer la liberación de Jesús.

Los evangelistas no describen la *flagelación*, tan sólo la indican, como indican la *crucifixión*. A simple vista parece que ellos no quieren describir los detalles de los sufrimientos de Jesús

V. EJECUCIÓN: CRUCIFIXIÓN Y MUERTE DE JESÚS

1. El contexto

Significando el camino de la Pasión de Jesús, luego del *proceso político*, nos encontramos con los textos que narran en forma continuada:

1. *La ejecución de la sentencia del procurador que comprende:*
 - a) *El camino hacia el Calvario*
(cf. Mc 15,20-21; Mt 27,31-32; Lc 23,26-32);
 - b) *La crucifixión de Jesús*
(cf. Mc 15,22-27; Mt 27,33-38; Lc 23,33-34);
2. *Las burlas de los soldados, las autoridades y los transeúntes*
(cf. Mc 15,29-32; Mt 27,39-44; Lc 23,35b-43);
3. *La muerte de Jesús*
(cf. Mc 15,33-39; Mt 27,45-54; Lc 23,44-48);
4. *Las mujeres galileas testigos de la muerte de Jesús*
(cf. Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 23,49)

2. Los textos³³⁴

Mc 15,21-41	Mt 27,31-56	Lc 23,26-49
20 καὶ ὅτε ἐνέποιξον αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν περιηρῶσαν καὶ ἐνέδυσαν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐξόρυον αὐτὸν ἵνα στεφυρώσουσιν αὐτόν.	31 καὶ ὅτε ἐνέποιξον αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν χλαμύδα καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια καὶ ἀπήγαγον αὐτόν εἰς τὸ σταυρώσει.	26 καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν,
21 Καὶ ἀγγαρεύουσιν παρόντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον ἔρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.	32 Ἐρχόμενοι δὲ εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον ὀνόματι Σίμωνα,	ἐπιλαβόμενοι Σίμωνα τὸν Κυρηναῖον
	αὐτὸν ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.	ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ
		ἐπέθηκεν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ἡσπῆσεν καὶ Ἰησοῦς.
		27 Ἡκολούθει δὲ αὐτῷ πλὴν πλῆθους τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν αἱ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν.
		28 στραφεὶς δὲ πρὸς αὐτὰς [ὁ] Ἰησοῦς εἶπεν· θυγατέρες, ἰερουσαλήμ, μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμὲ πλὴν ἐφ' αὐτόν· κλαίετε καὶ ἐπὶ τὴν τέκνα ἡμῶν,
		29 ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς ἐρῶσιν· δακρύσονται αἱ στείροι καὶ αἱ κοιλίαι αἱ οὐκ ἐγέννησαν καὶ μασθοὶ αἱ οὐκ ἐθήλασαν.
		30 τότε ἔρξονται ἀγέην τῶν ὄρεων· πέσονται ἐκ' ἡμῶν καὶ τοὶ βουνοὶ καλῶνται ἡμῶν.

334 Cf. ALLAND, *Synopsis*, pp 481-491.

		31 ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ τεταίρια ποιούσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται;
		32 Ἦγοντο δὲ καὶ ἔτρουσι κακοῦργου, οἷο σὺν αὐτῷ ἀναμειβήναι.
32 καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον Κρανίου Τάφος	33 Καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεηρμένον Γολγοθᾶ, ὃ ἔστιν Κρανίου Τάφος λεγόμενος.	33 καὶ ὅτε ἤλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν κατασπόμενον Κρανίου.
23 καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσθρονισμένον οἶνον, ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν 24 Καὶ στυγροῦσιν αὐτόν	24 ἐδίδκαν αὐτῷ πρὶν οἶνον μετὰ χολῆς μεικμέ- νον, καὶ πεισόμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν 25 στυγροῦντες δὲ αὐτόν	
		ἐκείτ' ἐπαμείρασκον αὐτόν καὶ τινὲς κακοῦργοι, ὅν μὲν ἐκ δεξιῶν ὅν δὲ ἐξ ἀριστερῶν
καὶ διαμερίζονται εἰς ἑμέτερα αὐτοῦ βόλωντες κλῆρον ἐκ' αὐτὰ τίς τι ἄρη	διαμερίζουσιν εἰς ἑμέτερα αὐτοῦ βόλωντες κλῆρον.	24 [ὃ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· ἰδοὺτε, ὄψεσθε αὐτοῖς, οἱ γὰρ οἶδουσιν τί καταπίσιν]
	26 καὶ κατήμενοι ἐτήρουν αὐτόν ἐκεῖ.	διαμερίζόμενοι δὲ τὰ ἑμέτερα αὐτοῦ ἐβόλων κλήρους
25 Ἦν δὲ οὖρον τρίτη καὶ ἔστειρωσεν αὐτόν		
26 καὶ ἦν ἡ ἐπαρρησί- α τῆς αἰτίας αὐτοῦ (ἐπαρηρημένη)	27 καὶ ἐκτίθησαν ἐκείνοι τῆς βασιλεῖς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην· Οὕτως ἔστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων	
27 Καὶ σὺν αὐτῷ στυγροῦσιν δύο ληστές, ἐνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἐνα ἐξ ἐναντίων αὐτοῦ.	28 Γότε στυγροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λησταί, εἰς ἐκ δεξιῶν καὶ εἰς ἐξ ἐναντίων.	

29 Καὶ οἱ παραστυνόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινεῦντες τοὺς κεφαλὰς αὐτῶν	39 Οἱ δὲ περιπαροχούμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινεῦντες τοὺς κεφαλὰς αὐτῶν	35 καὶ εἰσῆλθαι ὁ λαὸς θεωρῶν.
καὶ λέγοντες· Οὐκ ἐκ καταλίμῳ τὸν ναὸν καὶ οὐ καταλίμῳ ἐν τρισὶν ἡμέραις· 36 σῶσον σεαυτὸν καταβῆς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ	40 καὶ λέγοντες· Ὁ καταλίμῳ τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οὐ καταλίμῳ, σῶσον σεαυτὸν· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, (καὶ) καταβῆθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ	
37 ὁμοίως καὶ οἱ ἄρχιερεῖς ἐμπνέοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμμιστῶν ἔλεγον·	41 ὁμοίως καὶ οἱ ἄρχιερεῖς ἐμπνέοντες μετὰ τῶν γραμμιστῶν καὶ πρεσβυτέρων ἔλεγον	ἐξέμνηστημιζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες λέγοντες·
Ἄλλως ἔσωσεν· αὐτὸν σὺ δύνασαι σῶσαι· 38 ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβήσῃ νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν	42 Ἄλλως ἔσωσεν· αὐτὸν σὺ δύνασαι σῶσαι· βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐστί· καταβήσῃ νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσωμεν ἐπ' αὐτόν.	Ἄλλως ἔσωσεν, σιωσάτω· αὐτόν· εἰ σὺ τὸς ἐστί· ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ ἡ ἐκκλησίας
		36 ἐνέπειξεν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι· πῆξας προσφέροντες αὐτῷ
		37 καὶ λέγοντες· Τί σὺ εἶ; ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν.
		38 Ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ' αὐτῷ· Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ουτοῦς
	43 λέγουσιν ἐπὶ τὸν θρόνον· βυσιλεύσῃς νῦν εἰ θύῃς αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός	

καὶ οἱ συνσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνεῖδισαν αὐτὸν	44 τὸ δ' αὐτοὶ καὶ οἱ ληστοὶ οἱ συσταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνεῖδισαν αὐτόν	39 Εἰς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἐβλάστησεν αὐτὸν λέγων· Οὐκί σὺ εἶ ὁ Χριστὸς; σώσων σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς
		40 ἰουδαῖοί τε δὲ ὁ ἕτερος ἐπιταμὼν αὐτῷ ἔφη· Οὐδέ οὐβῆ σὺ τῶν Θεῶν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κριμαῖτι εἶ;
..	-----	41 καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως ῥῆζοι γὰρ ὧν ἐπρώξαμεν ἀπολαμβάνομεν, σὺτος δὲ τίθεν ἄδικα ἐπρωξεν. 42 καὶ ἔλεγεν Ἰησοῦ, .. νικήσῃ μοι ὡς τὸν ἐλπίης εἰς τὴν βασιλείαν σου.
		43 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀμὴν σοι λέγει σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσθι ἐν τῷ παραδείσῳ
33 Καὶ γενομένης ὥρας ἑκτῆς σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης	45 Ἀπὸ δὲ ἑκτῆς ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πάντας τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης	44 Καὶ ἦν ἡμέρη ὥστε ὥρα ἕκτη καὶ πάλαι ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης
34 καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησαν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· Ελαί ελαί λεμοὶ σαββαθῶν, ὁ ἔστιν μεθερμηγευόμενον· ὁ Θεὸς μου ὁ Θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με,	46 περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· Εὐλὲ Εὐλὲ λεμοὶ σαββαθῶν· τοῦτ' ἔστιν· Θεὸς μου Θεὸς μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες	45 τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, ῥαχίπῃ δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσση
		46 καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Πάτερ, εἰς χεῖρας σου παρέτιθημαι τὸ πνεῦμά μου.

		48 καὶ πάντες οἱ συμπα- ρογενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν κατέστη θεωρήσαντες τὰ ἐνύμνια τίκτοντες τὰ στήθη ὑπεστρεψόν.
40 Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι.	55 Ἦσαν δὲ ἑκατὶ γυναῖκες πολλοὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι. αἱ τινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ὁσπονοῦσαι αὐτῷ	49 εἰσπήκεισαν δὲ πάντες οἱ γυναικεῖς αὐτοῦ ἀπὸ μακρόθεν καὶ γυναῖκες οἱ συνοικοῦν ὄντοισι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ὁρώσαι αὐτοὺς
ἐν αἷς καὶ Μαρίας τῇ Μαγδαληνῇ καὶ Μαρίας τῇ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήφ τῆς μητρός καὶ Σαλώμῃ,	56 ἐν αἷς τὴν Μαρίαν τῇ Μαγδαληνῇ καὶ Μαρίαν τῇ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μητρός καὶ τὴν μητέρα τῶν ἐν τῷ Ζεβεδαίου.	
41 καὶ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλι- λαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διεκόνουν αὐτῷ. καὶ ἄλλοι πολλοὶ οἱ ἐπισυνέκριντο αὐτῷ εἰς Ἱερουσόλουν.		
Mt 15:20b-41	Mt 27:31b-56	Lc 23:26-49
v. 20 Terminada la burla, se quitaron la púrpura, le pusieron su ropa y lo sacaron para crucificarlo.	v. 31 Terminada la burla, le quitaron el manto, le pusieron su ropa y se lo llevaron para crucificarlo	
v. 21 Y forzaron a un tal Simón de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo, que pasaba de vuelta del campo, a llevar su cruz	v. 12 Al salir encontraron a un hombre de Cirene de nombre Simón y lo forzaron a llevar su cruz	v. 26 Mientras lo conducían, colaron mano de un tal Simón de Cirene que venía del campo y le cargaron la cruz para que la llevará detrás de Jesús
		v. 27 Lo seguía gran gentío del pueblo y muchas mujeres que se golpeaban el pecho y gritaban, lamentándose por él

		v. 28 Jesús se volvió hacia ellas y les dijo: "Mujeres de Jerusalén no lloréis por mí; lloréis mejor por vosotros y por vuestros hijos,
		v. 29 porque miran que van a llegar días en que digan: "¡Diosos las vendisteis, los ventros que no han parido y los pechos que no han criado!"
		v. 30 Entonces pedirán a los montes: "¡Arrojáosme sobre nosotros!" y a las colinas: "¡Sepultadnos!"
		v. 31 porque si con el tiempo vendis han hecho esto, ¿cómo el seco que irá a pasar?"
		v. 32 Conducían también a otros dos malhechores para ajusticiarlos con él
v. 22 Lo condujeron al lugar del Gólgota, que significa "la Calavera"	v. 33 Cuando llegaron al lugar llamado Gólgota que quisiere decir "La Calavera"	v. 33 Cuando llegaron al lugar llamado "la Calavera"
v. 23 y le ofrecieron vino con mirra, pero él no lo tomó.	v. 34 le dieron a beber vino mezclado con hiel; Jesús lo probó, pero no quiso beberlo.	
v. 24 Lo crucificaron	v. 35 Después de crucificarlo	lo crucificaron allí, a él y a los malhechores, uno a su derecha y otro a su izquierda
		v. 34 Jesús decía: "Padre, perdónalos, que no saben lo que se hacen".
v. se repartieron su ropa echándola a suerte a ver lo que se llevaba cada uno	se repartieron su ropa, echando a suerte	Se repartieron sus ropas echando suertes.
v. 25 Era media mañana cuando lo crucificaron	v. 36 y luego se sentaron allí a custodiarlo.	

v. 26 En el letrero estaba escrita la causa de su condena:	v. 37 Encima de su cabeza colocaron un letrero con la acusación. ENTRE LOS JEJES EL REY DE LOS JUDÍOS	
EL REY DE LOS JUDÍOS.		
v. 27 Crucificaron con él a dos bandidos, uno a la derecha y el otro a la izquierda.	v. 38 Crucificaron entonces con él a dos bandidos, uno a la derecha y el otro a la izquierda.	
v. 29 Los que pasaban lo injuriaban, y decían meneando la cabeza:	v. 39 Los que pasaban lo injuriaban, meneando la cabeza:	v. 45 El pueblo lo presenciaba
“¡Kapaf! Tu que destruyas el santuario y lo reconstruyas en tres días:	v. 40 y decían: “ <i>Tú que destruyas el santuario y lo reconstruyas en tres días:</i>	
v. 30 <i>salvate</i> <i>huyendo de la cruz!</i> ”	<i>salvate a ti mismo si eres el Hijo de Dios huyendo de la cruz!</i> ”	
v. 31 Así también los Sumos Sacerdotes, en compañía de los escribas, bromeaban entre ellos diciendo:	v. 41 Así también los Sumos Sacerdotes, en compañía de los escribas y los ancianos, bromeaban diciendo:	Los jefes, por su parte, comentaban con sorna
“ <i>Ha salvado a otros y él no se puede salvar</i> v. 32 <i>¡El Mesías, el rey de Israel!</i> <i>¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!</i> ”	v. 42 “ <i>Ha salvado a otros y él no se puede salvar</i> <i>¡Rey de Israel!</i> <i>¡Que baje ahora de la cruz y le creemos!</i> ”	“ <i>A otros ha salvado: ¿que se salve a él, si es el Mesías de Dios, el Elegido.</i> ”
		v. 36 También los soldados se acercaban para hurlarle de él y le ofrecían vinagre,
		v. 37 diciendo: <i>Si eres el Rey de los judíos, salvate.</i> ”
	v. 43 <i>¡Había poner en Dios su confianza! Si de verdad lo quiere Dios, que lo libre ahora. ¿No decía que era Hijo de Dios?</i> ”	

		v. 38 Además tenían puesto encima un letrero: EL REY DE LOS JUDÍOS ES ÉSTE
También los que estaban crucificados con él lo insultaban.	v. 44 Hasta los bandidos, que estaban crucificados con él, lo insultaban.	v. 39 Uno de los malhechores crucificados lo escarnecía diciendo: "¿No eres tú el Mesías? ¡Salvate a ti y a nosotros!"
		v. 40 Pero el otro lo increpó: "¿No quisiera tu sufriendo la misma pena, tienes temor de Dios?"
		v. 41 Y tu muestra es justa, nos das nuestro merecido: en cambio éste no ha hecho nada malo."
		v. 42 y añadió: "¡Jesús, en méritate de mí cuando estés en tu Reino!"
		v. 43 Él le respondió: "Te lo aseguro. Hoy estarás conmigo en el Paraíso!"
v. 32 Al llegar el mediodía toda aquella tierra quedó en tinieblas hasta media tarde.	v. 45 Desde el medio día hasta la media tarde aquella tierra estuvo en tinieblas.	v. 44 Era ya esa de mediodía cuando se oscureció el sol, y toda la región quedó en tinieblas hasta la media tarde.
		v. 45 La cortina del santuario se rasgó por medio
v. 34 A media tarde gritó Jesús muy fuerte:	v. 46 A media tarde gritó Jesús muy fuerte:	
"Eli, Eli, lémi sabactani"; que significa "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"	"Eli, Eli, lémi sabactani", es decir: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"	
v. 35 Algunos de los presentes, al oírlo, decían: "Asíra, está llamando a élra"	v. 47 Al oírlo, algunos de los que estaban allí decían "Este llama a Elius".	

La pasión sinóptica. Segunda parte

v. 36 Uno echó a correr y, empapando una esponja en vinagre, le sujetó a una caña y le dio de beber	v. 48 Inmediatamente uno de ellos fue corriendo a tomar una esponja empapada en vinagre y, sujetándola a una caña, le dio de beber	
diciendo: <i>"Déjalo, a ver si viene Elijas a desahogarle"</i>	v. 49 Los demás decían <i>"Déjalo, a ver si viene Elijas a salvarlo"</i>	
v. 57 Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró.	v. 50 Jesús dio otro fuerte grito y exhaló el espíritu	v. 46 Jesús gritó muy fuerte: <i>"Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu"</i> y dicho esto expiró.
v. 38 y la cortina del santuario se rasgó en dos, de arriba abajo	v. 51 Entonces la cortina del santuario se rasgó en dos, de arriba abajo;	
	v. 52 la tierra tembló, las rocas se rejaron, las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de santos que habían muerto, resucitaron;	
	v. 53 después que él resucitó, salieron de las tumbas, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos.	
v. 39 El centurión, que estaba frente a él, al ver que había expirado dando aquel grito, dijo: <i>"Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios"</i>	v. 54 El centurión y los soldados, que con él custodiaban a Jesús, viendo el terremoto y todo lo que pasaba, dijeron aterrados: <i>"Verdaderamente éste era Hijo de Dios"</i>	v. 47 Viendo lo que sucedía, el centurión dio gloria a Dios, diciendo: <i>"Verdaderamente este hombre era un rey"</i>
		v. 48 La multitud, que había acudido al espectáculo, al presenciar lo ocurrido, se volvió a la ciudad dando golpes de pecho v. 49 Todos sus conocidos se mantenían a distancia

v. 40 Había también unas mujeres mirando desde lejos	v. 55 Estaban allí mirando desde lejos muchas mujeres, que habían seguido a Jesús desde Galilea para asistirlo.	y también las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, y que estaban mirando
entre ellas María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de José y Salomé v. 41 que, cuando estaba en Galilea, lo seguían y lo atendían, y además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.	v. 56 entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los Zebedeos.	

Los soldados, que se han burlado de Jesús en la residencia de Pilatos, ahora lo conducen a la crucifixión, obedeciendo la orden del procurador. Sólo una vez se les nombra al comienzo de una manera explícita (cf. Mc 15,16; Mt 27,27) en lo más tarde (cf. 23,36), pero siempre en conexión con las burlas de Jesús. En toda la narración los soldados son sujetos implícitos de los verbos que refieren sus acciones. Los tres sinópticos presentan la ejecución de la sentencia del procurador: el camino de Jesús hacia el Calvario, la crucifixión, las burlas de los soldados y las autoridades judías, la muerte de Jesús.

3. *Análisis de los textos*

a. *Mc 15,20b-41*

La narración de la ejecución de la sentencia del procurador romano, o sea la crucifixión, y muerte según Mc es considerada como la más antigua narración de la pasión.³⁴⁰ Presenta una unidad coherente, bien relacionada por el aspecto local, cronológico, temático e interpretacional del A-T. Para una mejor comprensión la dividimos en cuatro secciones: 1. Ejecución de la sentencia (vv. 20-27); a. Camino al Gólgota (vv. 20-21); b. La crucifixión (vv. 22-27); 2. Los insultos al crucificado (vv. 29-32); 3. La muerte de Jesús (vv. 33-39); 4. Las mujeres de Galilea testigos de los acontecimientos (vv. 40-41).³⁴¹

340 Cf. PESCH, *Marco II* p 694.

341 Cf. ERNST, *Marco II* p 740; LÉGASSE, *Marc II* p 957.

1. Ejecución de la sentencia (15,20-27)

a. Camino al Gólgota (vv. 20-22)

En la narración de Mc del camino de Jesús hacia el Gólgota prevalece una combinación variada de tiempos verbales en la que se alternan el aoristo y el presente histórico que ofrecen una mayor focalización de los hechos. En el texto solamente los soldados son activos (*τεταρτίζον*, *ἐξήντησαν*, *ενεδύσαν*... *ἐξήρπουν*, *αγρυπνοῦσιν*, *φερούσιν*...).

• El v. 20 *καὶ ὅτε ἐνεδύσαν αὐτὸν ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐξήρπουν αὐτὸν ἵνα σταυρώσουσιν αὐτόν* (Terminada la burla, le quitaron la púrpura, le pusieron su ropa y lo sacaron para crucificarlo) describe de una manera muy resumida con el *presente histórico* a los soldados que llevan a Jesús fuera de la residencia del procurador y de la ciudad, marcando una separación de las burlas que habían hecho después del proceso romano (cf. 15,20a). El verbo *ἐξήρπεν* es *harpas* en Mc.³⁴² Según la costumbre judía³⁴³ y el derecho romano las ejecuciones capitales debían hacerse siempre fuera de la ciudad (*extra portam*).³⁴⁴ El haber sido llevado fuera de Jerusalén puede significar para los lectores que Jesús ha sido expulsado de su pueblo.³⁴⁵

• Ordinariamente el condenado debía llevar su propio *σταυρός*, la madera horizontal de la cruz, hasta el lugar de la ejecución.³⁴⁶ Con el v. 21 Mc introduce un nuevo personaje. Simón de Cirene: *Καὶ ἀγγαρεύουσιν παρέρχεσθαι πρὸς Σιμῶνα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ' ὁδοῦ τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου ἵνα ἂν τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* (Y forzaron a un tal Simón de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo que pasaba de vuelta del campo, a llevar su cruz). Simón estaba de paso (*παράγων*).³⁴⁷ Mc utiliza el verbo *αγγαρεύω*³⁴⁸ haciendo una alusión al paso de Jesús al lado de los primeros llamados (cf. 1,16; 2,14). Mc refiere algunos detalles del personaje: Simón era de Cirene; estaba llegando del campo;³⁴⁹ era padre de

342 Entre los sinópticos recordamos Mc 11,9; Mt 21,9; Lc 19,36. Cf. GILKRA, *Marcos II*, p. 369.

343 Cf. Lev 16,27; Hech 7,58; Heb 13,12.

344 Cf. PESCIT, *Marcos II*, p. 697.

345 Cf. GILKRA, *Marcos II*, p. 369.

346 Cf. EVANS, *Mark II*, p. 499.

347 REISER, *Synax*, p. 159 n. 44 hace notar la construcción nsindética propia de Mc en unir el participio con el pronombre.

348 El verbo *αγγαρεύω*, de por sí transitivo activo, es utilizado aquí en en forma intransitiva. Cf. BLASS, *Grammatica*, p. 391.

349 El sustantivo *οἶκος*, precedido por las preposiciones *πρὸ*, *ἐκ*, *ἐν*, puede perder el artículo (cf. Mc 15,21; 16,12; Lc 12,28; 13,6-25; 17,31-35; 23,26). Cf. BLASS, *Grammatica*, p. 328.

Alejandro y de Rufo, conocidos por Mc y su comunidad.³⁵⁰ Parece que Simón estuviera regresando de su trabajo agrícola.³⁵¹ Simón era judío de la Diáspora.³⁵² Su reclutamiento indica por un lado la violencia de los soldados, que actuaban sin respeto a los derechos de las personas, y al mismo tiempo la debilidad de Jesús que ya no podía llevar el *stropos* hasta el lugar de la ejecución.³⁵³ El verbo *στροπεύειν* es *hāpax* en Mc, mientras Mt lo usa dos veces (cf. 5,41; 27,32). Su origen es persa y su significado es *reclutar*, *obligar* o *forzar a alguien* a prestar un servicio en contra de su voluntad.³⁵⁴

El término *στροπος* corresponde a la parte horizontal de la cruz, que a su vez se fijaba en el *patibulum* o parte vertical. Este ordinariamente se encontraba ya clavado en el suelo en el lugar de la ejecución. El término *στροπος* indica que el camino que están haciendo Jesús y los soldados es el de la crucifixión. Algunos autores opinan que el camino que Simón hace junto a Jesús retoma el tema del *seguimiento* (cf. 8,34).³⁵⁵

• El v 22 presenta la quinta iniciativa de los soldados: *καὶ ἔφερον αὐτόν ἐν τῷ Τολκῆθ τὸν, ὃ ἐστὶν μεθ'εμπνευόμενον Κρανίου Τόπος* (Lo llevaron al lugar del Gólgota, que significa "la Calavera"). Mc utiliza el verbo *φέρειν* con relativa frecuencia.³⁵⁶ En las narraciones de milagros, cuando se trata de una persona que es llevada a Jesús, el verbo indica casi siempre que es débil, no autosuficiente.³⁵⁷ El empleo de *φέρειν* en el texto parece indicar que Jesús ya no tiene las fuerzas suficientes para ir autónomamente hasta el lugar del suplicio. Por este motivo los soldados le habían buscado un ayudante que cargara con la cruz en la persona de Simón de Cirene. El término *τολκήθ*³⁵⁸ que en arameo

350 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 315.

351 Según JEREMÍAS, *Jerusalén* p 55 en las cercanías de Jerusalén se cultivaba trigo, olivos, leguminosas. Simón, quien llegaba a la ciudad por el norte o por el oeste, cuando fue interceptado por los soldados, venía del campo.

352 Los Cirineos residentes en Jerusalén pertenecían a una sinagoga mencionada en los Hch 6,9. Lo confirma la presencia de Cirineos en la propagación de la Buena Noticia (cf. Hch 2,10; 6,9; 11,20). Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* p 88; PÉSCU, *Marco II* p 698.

353 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 314; GNILKA, *Marcos II* p 369; EVANS, *Mark II* p 300.

354 Cf. ZORELL, *Lection* p 8; BLASS, *Grammatica* p 62; BALZ, *στροπεύειν* = DENT 1 p 37; TAYLOR, *Marcos* 713; EVANS, *Mark II* p 300.

355 SCHWEIZER, *Markus* p 188 afirma: "Un detalle histórico resutado por la traducción comienza a hablar en la comunidad y se transforma para los oyentes en una imagen del seguimiento al cual están llamados". Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 315; GNILKA, *Marcos II* p 370; ERNST, *Marco II* p 145; SENIOR, *Passione* p 117.

356 Cf. Mc 15; Mt 6; Lc 4.

357 Cf. Mc 1,32; 2,3; 7,32; 8,22; 9,17,19-20.

358 Algunos términos arameos son traducidos por Mc para que los lectores entiendan: *τολκήθ*

significa *cráneo*, describía una pequeña colina de forma redondeada, fuera de la ciudad, despojada de vegetación, que constituía el lugar acostumbrado para las ejecuciones capitales.³⁵⁹ La construcción ο κοινὸν μεθύσμανον μενόν tiene un sentido de presente que se traduce con "que significa".³⁶⁰

h. Crucifixión de Jesús (vv. 23-27)

En el texto de la crucifixión Mc emplea de una manera variada verbos al imperfecto, al presente y al aoristo, queriendo describir los hechos de una manera intensiva. En el texto solamente los soldados son activos (ἐδίδουν... σταυρούσιν διαμερίζοντες σταυρούσιν... εὐστερεύουσιν σταυρούσιν). Llanta la atención la repetición del verbo σταυρῶν.

• El v 23 καὶ ἐδίδουν αὐτῷ μεθύσμανον οἶνον. ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν (y le querían ofrecer vino con mirra pero él no lo tomó) describe el gesto insistente de los soldados de ofrecer a Jesús vino mezclado con mirra (μεθύσμανον οἶνον) tal vez para aliviarlo de los dolores de la crucifixión.³⁶¹ El participio σταυρούμενος es *hápax* en todo el N. T. El imperfecto ἐδίδον, descrito como un *imperfecto de comatu*,³⁶² indica la insistencia con la que los soldados ofrecían a Jesús esa bebida, que era considerada como un calmante, que se daba los condenados a la pena capital para quitarles parte de la sensibilidad y aliviar su dolor.³⁶³ Pero Jesús no la aceptó (οὐ δὲ οὐκ ἔλαβεν).³⁶⁴ Este rechazo indica que él quiso recorrer el camino del sufrimiento hasta el final con plena conciencia, manifestándose disponible a la voluntad del Padre (cf. 10,38-39; 14,36).³⁶⁵

κοινῶν - το κοινάσιον, στα λέγει σημαίνει (cf. 9,41) πῖβει = ο πεινῶ (cf. 14,36) εἶλον εἶλον λέγει σπασθῆναι - ο πῖος ποτὶ ο ποσμοσ τις τι σπασθῆναι με (cf. 15,34). Cf. SENIOR, *Passione* p 118 n 83.

359 ERNST, *Marcus II* p 146 afirma: "Es evidente, que la comunidad cristiana ha recordado en forma detallada el lugar de la crucifixión de Jesús". Cf. SENIOR, *Passione* p 118; EVANS, *Mark II* p 500.

360 Cf. PORTER, *Aspects* pp 454-455; FANNING, *Aspect* p 312.

361 JEREMIAS, *Jerusalén* p 113 afirma: "Para amoldurar a los condenados, llevados al suplicio, hacían que les diesen de beber vino mezclado con incienso". Cf. GNILKA, *Marcus II* p 370; PESCH, *Marcus II* p 700.

362 Cf. BLASS, *Grammatica* p 407; ZERWICK, *Griego* p 127. MATLOS, *Aspecto* p 89; ID., *Questions* pp 68-69; FANNING, *Aspect* pp 158,250.

363 Cf. TAYLOR, *Marcus* p 714; SCHNAUCKENBURG, *Marcus II* p 30; LÉGUASSE, *Marc II* p 900.

364 Este es el único verbo que tiene a Jesús por sujeto en 15,5 (él rehusa dar respuesta a Pilatos que le pregunta) y 15,34 (él grita invocando a Dios desde la cruz). La fórmula adversativa ο δὲ es muy común en los sinópticos (Mc 44 / Mt 70 / Lc 71). Cf. BLASS, *Grammatica* p 223.

365 Cf. GNILKA, *Marcus II* p 370; PESCH, *Marcus II* p 700; ERNST, *Marcus II* p 761; LÉGUASSE,

• El v 24 καὶ σπαιροῦσιν αὐτὸν καὶ διμεριζόνται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βόλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτῇ τις τὴν ὅρη (Le crucificaron y se repartieron su ropa echándola a suerte a ver lo que se llevaba cada uno) presenta sintéticamente la crucifixión de Jesús (tres palabras) y más ampliamente la repartición de sus vestiduras (once palabras), hecha por los soldados. Me subraya con más fuerza que Mc la crucifixión de Jesús repitiendo dos veces el verbo σπαιροῦσιν (cf. 15.24.25).³⁶⁶ aunque no la describe en sus detalles, lo mismo que la flagelación. El evangelista mantiene lo esencial, sin atenuar ni recargar la crueldad del rito.³⁶⁷ La víctima, desnuda y sin poder moverse, quedaba expuesta al dolor, a los insultos de todos, a pasar sed y por fin a morir exhausta y de tétanos.³⁶⁸

El empleo de dos presentes históricos de parte de Mc (καὶ σπαιροῦσιν αὐτὸν καὶ διμεριζόνται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ) representa el punto álgido de la crucifixión.³⁶⁹ La repartición de los vestidos del condenado indica que este quedaba totalmente despojado de sus pertenencias y que estas correspondían ordinariamente a los soldados bajo cuya dirección se ejecutaba el castigo. La construcción de los dos pronombres τις η ὅρη sin conjunción tiene una finalidad distributiva que subraya la repartición de las vestiduras.³⁷⁰ Mc recuerda que los soldados, por burla habían vestido y despojado anteriormente a Jesús, y ahora se quedan con sus pobres pertenencias ensangrentadas:

15.17 οἱ στρατιῶται ἐνδύσασκον αὐτὸν πορφύραν

15.20 καὶ ἔτε ἐνσπαιζόν τῇ αὐτῇ ἐξέδυσαν αὐτὴν τὴν πορφύραν καὶ ἐνδύσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ.

15.24 καὶ σπαιροῦσιν αὐτὸν καὶ διμεριζόνται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βόλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτῇ τις η ὅρη

Al ser despojado de sus vestidos Jesús aparece como quien ha sido marcado por el juicio de Dios y queda expuesto a la ignominia de los hombres.³⁷¹ El hecho de que los soldados se repartieran sus vestidos afirma que Jesús murió absolutamente pobre y desprendido de todo.³⁷²

Marc II p 961; EVANS, Marc II p 501.

366 TAYLOR, Marcos p 714 afirma que, "à partir de la question posée par les romains crucifiant la crucifixion que avait origien orientale, como castigo infligido a los esclavos".

367 Cf. SCHNACKENBURG, Marcos II p 716; LEGASSE, Marc II p 961.

368 Cf. TAYLOR, Marcos p 715.

369 Cf. PORTER, Aspect p 192.

370 Cf. BLASS, Grammatica pp 180.382.

371 Cf. GNILKA, Marcos II p 371.

372 PESCI, Marcos II p 702 afirma que "lo que llevaba consigo el condenado ἱμάτια ο particularia correspondía a las verdugos, según una antigua costumbre" Cf. TAYLOR, Marcos p 715; EVANS, Marc II p 502.

• Me interrumpe la narración de la acción de los soldados e introduce dos informaciones concretas, que demuestran el interés del evangelista por la precisión cronológica y por ubicar el contexto de la narración de la pasión y acelerar el aumento de la tensión hasta la hora nona.³⁷³ Con el v 25 Ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν (Era media mañana cuando lo crucificaron) Mc precisa la hora de la crucifixión. La indicación de la *hora* forma parte de los detalles de tipo temporal. En ninguna otra parte del evangelio se dan tantas informaciones temporales como en este texto. Según la tradición judía, el día comenzaba con la tarde (6 p.m.). Mc nos dice que en la noche se realizó la cena y la oración (cf. 14,17-42), el arresto de Jesús (cf. 14,43-52) y el proceso judío (cf. 14,53-65). Temprano en la mañana el Sanedrín concluyó su sesión en la que decidió dar muerte a Jesús y lo entregó a Pilatos. Hacia la hora *tertia* (9 a.m.) Jesús es crucificado (cf. 15,25), en la hora *sexta* (mediodía) comienzan las tinieblas que duran hasta la hora *nona* (3 p.m.) (cf. 15,33). Hacia la hora *nona* Jesús lanza el primer grito, seguido de un segundo grito y de la muerte (cf. 15,34-37). Antes de que comenzara el día siguiente (6 p.m.), José de Arimatea se dirigió adonde Pilatos pidiéndole el cuerpo de Jesús para darle sepultura. Mc presenta con meticulosidad temporal su narración, relacionando los hechos en un esquema de tres en tres horas, para favorecer los intereses catequísticos y litúrgicos de la comunidad cristiana.³⁷⁴ La *hora tertia* está puesta como el *climax* de ese día. Antes de esa hora acontecen muchas cosas descritas en forma rápida. Desde esa hora el ritmo del tiempo procede más lento y pausado, pues Mc quiere que sus lectores mediten los últimos hechos: las burlas al crucificado, las tinieblas y la muerte.

• Con el v 26 se informa acerca de la inscripción colocada sobre la cruz: καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐγγεγραμμένη: Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (En el letrero estaba escrita la causa de su condena: EL REY DE LOS JUDÍOS) La primera parte del texto ἐπιγραφή τῆς αἰτίας formaba parte del *lenguaje forense* y era común entre los romanos como entre los judíos.³⁷⁵ Esta inscripción (ἡ... ἐγγεγραμμένη), recuerda lo sucedido en el proceso ante Pilatos (cf. 15,2.9.12.18) y explica la causa del reato (*causa poenae*) por la cual Jesús iba a ser crucificado.³⁷⁶ Esta inscripción, que se acostumbraba poner sobre la cruz, era llevada delante

373 Cf. ERNST, *Marco II* p 748; SENIOR, *Passione* p 119.

374 La conjunción copulativa καὶ tiene aquí un sentido temporal de cuando. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 533-535; ZERWICK, *Glossa* p 155; REISER, *Senior* pp 119,137; GNILKA, *Marco II* p 372.

375 Cf. TAYLOR, *Marco* p 716; LÉGASSE, *Marco II* p 962.

376 Cf. GNILKA, *Marco II* p 372; PESCH, *Marco II* p 708.

377 Cf. GNILKA, *Marco II* p 372; FARNINO, *Aspect* p 320.

del condenado por un esclavo o colgaba de su mismo cuello. En ella se leía el motivo de su condenación.³⁷⁸ Me y Lc no ponen en el texto el nombre de Jesús, aunque este no debía faltar.³⁷⁹ Jesús fue juzgado como un *delincuente político*, que afirmaba poseer el título de Mesías.³⁸⁰ Me propone esta inscripción como la última consecuencia que prepara las burlas sarcásticas de las autoridades judías al pie de la cruz.

• El v 27 presenta concisamente también la ejecución de dos malhechores: *Kai tōn alōtōn staurōthesen duo ἀποτίς, ἓνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἓνα ἐξ ἐπιενήμων αὐτοῦ* (Crucificaron con él a dos handidos, uno a la derecha y el otro a la izquierda). Se entiende que el sujeto implícito de esa ejecución (σταυροῦσιν) son los soldados romanos.³⁸¹ Con el presente histórico (σταυροῦσιν) Me sigue manteniendo alta la tensión narrativa.³⁸² El hecho de que Jesús fuese colocado entre dos malhechores (*duo ἀποτίς εἰς ἐκ δεξιῶν καὶ εἰς ἐκ ἐπιενήμων αὐτοῦ*).³⁸³ pues así eran considerados los sediciosos políticos, hace hincapié en la interpretación que le atribuye un carácter violento.³⁸⁴ Ya en 14,48 Jesús se había quejado con los escribas, que habían ido a arrestarlo, que lo estaban tratando como si fuera un malhechor. La crucifixión de los dos sediciosos, uno a la derecha y otro a la izquierda de Jesús, recuerda la *perición* de los hijos de Zebeden de sentarse a su lado, uno a la derecha y otro a la izquierda de la gloria de Jesús (cf. 10,37) y al mismo tiempo la *respuesta* acerca de su disponibilidad a beber el cáliz que él iba a beber y ser bautizados con el bautismo con el que él iba a ser bautizado (cf. 10,39).³⁸⁵

2. Insultos al crucificado (15,29-32)

La narración de los insultos constituye un elemento importante de la pasión, porque describe la manera como los hombres reaccionan frente a Jesús,

378 Cf. LÉGASSE, *Marc II* p 963; EVANS, *Marc II* p 504.

379 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 317.

380 Cf. PESCH, *Marc II* p 709.

381 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 136-137.

382 Cf. PORTER, *Aspect* p 192.

383 El hecho recuerda el cumplimiento de la Escritura: "Fue contigo entre los malhechores" (cf. Is 53,12).

384 Según la *Midrá* no estaba permitido a los judíos tener mas de una ejecución capital al día, pero aquí la responsabilidad es de los romanos, cuyos procuradores o gobernadores decretaban a menudo ejecuciones masivas. Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 318; GINKA, *Marcos II* p 373; PESCH, *Marc II* p 710.

385 El versículo 28 es omitido por ϵ , A, B, C, D, Ψ y algunos códigos más. Incluyen el versículo 28461 Is 53,12; Lc 22,37) L, Δ , Θ y muchísimos minúsculos más. Parece que un copista haya transcrito Lc 22,37. Por eso es preferible no acoger el versículo. Cf. METZGER, *Commentary* p 119.

condenado a una muerte violenta e ignominiosa, mofándose de él. Los primeros insultos se habían producido en el interior del Sanedrín y estaban dirigidos por algunos de los presentes a *Cristo como profeta* (cf. 14,65); los otros insultos habían sido dirigidos a *Jesús como rey* (cf. 15,16-20). Ahora Mc describe los últimos insultos, delante de la cruz, dirigidos por tres grupos de personas que se mofan de Jesús:

- a. Los que pasan por el lugar de la ejecución (vv 29-30);
- b. Los miembros del Sanedrín *Simos Sacerdotes* y escribas, que asisten a la muerte (vv 31-32a);
- c. Los ladrones crucificados junto con Jesús (v 32b).

a) *Los transeúntes* (vv 29-30)

* Los vv 29-30 presentan a los que pasan por el lugar de la ejecución y comentan con ironía los hechos: *Καὶ οἱ παρεπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν κινώντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες: Οὐὐὐ! ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, 30 σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ* (Los que pasaban lo injuriaban, y decían meneando la cabeza: "¡Vaya! Tú que destruyas el santuario y lo reconstruyas en tres días v. 30 sálvate bajando de la cruz!"). Puesto que el lugar de la ejecución estaba ubicado ante una de las puertas de la ciudad, por donde se daba un gran flujo de gente, los que pasaban (οἱ παρεπορευόμενοι) se dirigían directamente a Jesús en forma despectiva. Mc califica las palabras de los transeúntes como blasfemias. El verbo βλασφημεῖν parece tener aquí el significado de hablar irónicamente o pronunciar palabras ofensivas en contra de Dios. Mc, describiendo a los que pasan y acompañan sus palabras con el gesto de sacudir la cabeza (*κινώντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν*), habla de una reacción de desprecio y de insulto.³⁸⁶

1) La primera parte de los insultos de los transeúntes es retomada por el v 29b (*Οὐὐὐ! ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις*), introducida por la interjección *ουὐ*. indica un asombro real o fingido, recuerda las acusaciones de los falsos testigos en el proceso judío ante el Sanedrín (cf. 14,58) y constituye el contenido de la blasfemia. La utilización de los participios presentes (*καταλύων καὶ οἰκοδομῶν*) significa que los transeúntes no se refieren a una proyección futura, sino que hablan de una realización presente, frustrada por la muerte del

386. Este género literario irónico es conocido por los Sal 22,8; 109,25; 2 Ro 19,21; Job 16,4; Eclo 12,5. Cf. SCHNEIDER, *κινῶν* - GLNT V p 482; BALZ, *κινῶν* - DENT I p 2331; SCHNACKENBURG, *Μάρκος II* p 320; GNILKA, *Μάρκος II* p 372; PESCHI, *Marco II* p 741; ERNST, *Μάρκος II* pp 750-751; LÉGLASSE, *Marc II* p 966.

condenado.³⁸⁷ Con ellas se mojan del crucificado que, según ellos, dijo tener poder sobre el templo para destruirlo y reconstruirlo:

14,58 Εἶπα καταλύω τὸν ναὸν τούτων το χειροποιητὸν καὶ διὰ τρεῖς ἡμέρας
ἀλλὰ οὐ χειροποιητὸν οἰκοδομήσω

15,29 Οὐκ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρεῖς ἡμέραις

Estas palabras recuerdan que la pretensión de Jesús de destruir el templo y reconstruirlo en tres días pudiera haber sido considerada auténtica siempre y cuando él hubiese actuado de acuerdo a las exigencias que ahora le planteaban sus enemigos, o sea que baje de la cruz, diversamente sería considerado un embustero.

2) La segunda parte de la expresión es retomada por el v 30 (ὁσὸν σεαυτὸν καταβῆς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ) y dirigida directamente a Jesús en segunda persona singular. El verbo es un *ejecutivo directivo* que constituye un desafío, lanzado en contra de él, para que se salve, puesto que había afirmado tener un gran poder. Esta sería para él la última oportunidad que le conceden para reafirmarlo.³⁸⁸ El verbo *καταβῆς* es común en los sinópticos.³⁸⁹ Sin embargo en la narración de la pasión el verbo se encuentra solamente en esta burla (cf. Mc 15,30; Mt 27,40; Lc 23,35). El verbo aquí tiene el sentido de *liberar de un peligro de muerte, conservar en vida a alguien* y es muy apropiado a la situación por la que está pasando Jesús. Los transeúntes le repiten con saña que quien dijo tener el poder sobre el templo podría ahora salvarse a sí solo. Los que así hablaban creían que quien no era capaz de salvarse a sí mismo tampoco podía construir otro templo.³⁹⁰

b) Los miembros de Sanedrín (vv 31-32a)

• Los vv 31-32a describen la última aparición de los miembros del Sanedrín: ὁμοῖος καὶ οἱ ἀρχιερεῖς συνοῖζοντες πρὸς ἐλλήνας μετὰ τῶν γραμματέων ὄντων: Ἄλλους ἔειπεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι: 32 ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβῆναι νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν (Así también los Sumos Sacerdotes, en compañía de los escribas, bromeaban entre ellos diciendo: 'Ha salvado a otros, y él no se puede salvar.' v. 32 'El Mesías, el rey de Israel! ¿Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creemos!'). Entre los tres grupos de las autoridades mencionadas por Mc al pie de la cruz se encuentran solamente los Sumos Sacerdotes y los escribas. Su comportamiento es identificado por el

387 Cf. PORFIR, *Aspect* p 42k.

388 Cf. ERNST, *Marcu II* p 751.

389 Cf. Mc 15; Mt 15; Lc 17.

390 Cf. EVANS, *Marc II* p 504.

cuchicheo, el hablar entre ellos en voz baja. Se mofan de Jesús, refiriéndose a él en tercera persona. Se rebaten a la actividad salvadora de Jesús y a su pretensión de ser el Mesías, el rey de Israel.

- Con la primera parte de la frase (v 31b) *Ἰδιόντες ἔσονται, αὐτὸν οὐ δύνανται* sōntes los sanedritas reconocen la actividad de Jesús, con la cual ha manifestado su relación misericordiosa hacia los enfermos, actuando para ellos como su salvador. Esa actividad de Jesús, sin embargo nunca había logrado convencerlos de su misión específica. El hecho de que ahora Jesús no se salve a sí mismo, justifica una vez más su falta de fe expresada con ironía, pero también abre el camino a la lectura del cumplimiento de la voluntad de Dios.

- Con la segunda parte de la frase (v 32a), los Sumos Sacerdotes y los escribas piden a Jesús directamente que baje de la cruz como signo para ver y creer que él es el Cristo (ὁ Χριστός ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάντω τῶν ἀπὸ τοῦ σκηνοῦ). En esta segunda parte del insulto las autoridades judías se refieren a la mesianidad de Jesús, tildándolo irónicamente de rey de Israel.³⁴¹ Basándose en su pretensión los *Sumos Sacerdotes* y los escribas repiten la snticidad de los transeúntes. Según ellos Jesús debería bajar de la cruz (καταβάντω), tendría que huir de la muerte, poniendo por obra aquel único signo que puede autenticar su pretensión de ser el *rey de Israel*.

- Con el v 32b las autoridades judías prometen creer al milagro (ἴδω ἰδόμεν καὶ πιστεύομεν).³⁴² Empecinadas en su falta de fe, no obstante haber visto todos los signos actuados por Jesús, le piden un signo especial, que él no les va a dar (cf. Mc 8,11-12).³⁴³ Según el evangelista este texto (15,31) constituye una inclusión con 1,13 poniendo en relación entre sí las tentaciones sufridas por Jesús.

c) Los crucificados junto con Jesús (v 32c)

- El v 32c recoge los insultos de los crucificados junto con Jesús: καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι οὖν αὐτῷ ὠνειδίζον αὐτόν (también los que estaban crucificados con él lo insultaban). La conjunción paratactica καὶ tiene aquí un sentido adverbial de *también, de la misma manera*.³⁴⁴ Mc presenta el destino común que los crucificados tienen con Jesús. Narra solamente su reacción en contra de él. La situación extrema en la que se encuentran no los induce a tener otra actitud, pues atribuyen su crucifixión a la ejecución de Jesús.³⁴⁵ Los tres verbos que Mc

341 En boca de los enemigos de Jesús sólo se encuentra el título βασιλεὺς Ἰσραὴλ con un sentido religioso (cf. 15,32); en boca de Pilatos y de los soldados se encuentra πιστεύω τοῦ λαοῦ μεν con un tinte político (cf. 15,2 y 12 18,26).

342 Cf. PESCH, *Matteo II* p. 714.

343 El vcr aquí constituye una metáfora con la que Mc indica la fe. Cf. SFINIOR, *Passione* p. 122.

344 Cf. REISER, *Syntax* pp. 64 u. 36.143.156-157.

345 Cf. PESCH, *Matteo II* p. 715.

utiliza para describir las burlas de los tres grupos están expresados en imperfecto: ἐβλασφημοῦν (cf. 15,29), ἐλυν (cf. 15,31), ὠνείδιζον (cf. 15,32b), lo que indica la continuidad de las ofensas que Jesús recibe. Todos los que se promuevan delante de Jesús crucificado se portan como tentadores y blasfemios. La narración de los insultos dirigidos a Jesús y presentados en forma sucesiva por Mc puede tener un sentido catequístico, también porque no se atribuye ninguna palabra a los crucificados junto con Jesús.³⁹⁶

3. 1.a muerte de Jesús en la cruz (15,33-41)

A. Ante la cercanía de la muerte de Jesús la narración de Mc cambia. el lenguaje se vuelve más solemne. La hora de la muerte es precedida por una oscuridad que baja sobre la tierra y dura tres horas. Mc se sirve de esta imagen para subrayar la dimensión cósmica de la muerte de Jesús y la reacción de toda la creación.³⁹⁷ Jesús, que había permanecido la mayor parte del tiempo en silencio y se había sometido a los insultos de los hombres, manifiesta ahora una fuerza excepcional, mientras ellos reaccionan ante lo que acontece.

• El v 33 presenta la misteriosa oscuridad que cubrió la tierra durante tres horas, desde el mediodía hasta las 3 p.m.: *Kai γενομένης ὥρας ἑκτης σκότος ἦλθεν ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐννέτης* (Al llegar el mediodía [hora sexta] toda aquella tierra quedó en tinieblas hasta media tarde [hora nona]). Entre los sinópticos Mc es el único que conecta los acontecimientos con su respectiva hora. El término σκότος es *húpea* en Mc.³⁹⁸ Esta oscuridad no concierne solamente a Jesús, sino a todas las personas a su alrededor.³⁹⁹ Todos, también los que se concentraban delante de Jesús, experimentan las limitaciones de su poder. Tres horas de tinieblas y de silencio, durante las cuales no se registran palabras ni acciones. Probablemente las tinieblas en pleno día tienen una característica apocalíptica y están vinculadas con el día del Señor (cf. Jl 2,10; Am 8,9-11a).⁴⁰⁰ Ciertamente constituyen una invitación para que el lector reflexione.

396 Cf. TAYLOR, *Marcus* p 518.

397 Cf. ERNST, *Marcus II* p 753.

398 Mc 17,11b; Lc 4.

399 "Aunque parece difícil que en tiempo de luna llena, fecha de la celebración de la Pascua, se diera un eclipse solar. Por eso es preferible pensar en un acontecimiento simbólico que representaba la crisis de la creación por el drama que se desarrollaba en el Gólgota" Cf. SCHNACKENBURG, *Marcus II* pp 321-322.

400 Cf. GNILKA, *Marcus II* p 376; EVANS, *Mark II* p 506.

• Con el v 34 Mc transcribe en griego las palabras que Jesús habría pronunciado en lengua aramea καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ⁴⁰¹ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ἔλοι· ἔλοι· ἡμεῖς σαββαχθῆναι·⁴⁰² ὁ ὅστις μετέρμηνευκέν· ὁ θεὸς μου ὁ θεὸς μου, εἰς τί ἐγκατελείπεις με;⁴⁰³ (A media tarde gritó Jesús muy fuerte: "Eloi, Eloi, lema sabactum"; que significa: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"). El verbo *βοῶν* es típicamente lucano, aunque Mc lo usa dos veces.⁴⁰⁴ Gritando Jesús expresa una necesidad, una queja, no solamente de un ser humano que recae en si la pena de todos los hombres, sino del Hijo de Dios humillado y solo.⁴⁰⁵ Aunque abandonado por Dios, Jesús le dirige su oración, demostrándole que él no abandona a Dios.⁴⁰⁶ El grito-pregunta es el último medio que tiene el débil para pedir ayuda. En lugar del vocativo *ὦ θεε μου, ὦ θεε μου*, propio de Mt, el escritor emplea el nominativo con el artículo en función de vocativo *ὁ θεός μου ο θεός μου*. Asimismo utiliza la expresión *εἰς τί ἐγκατελείπεις με* con la que interpela a Dios por lo que considera su abandono. Las palabras del grito-pregunta de Jesús corresponden al inicio del Sal 22 que él hace suya.⁴⁰⁷ Esto significa que estas palabras expresan el sentido global y la intención de lo que Jesús está viviendo. No son un grito de desesperación, sino una oración de confianza, expresada desde su fe inquebrantable adecuada a su miseria extrema.⁴⁰⁸ Es esta la única vez en la que Mc cita el texto original del Salmo 22 en arameo y añade luego la traducción griega en beneficio de los lectores.⁴⁰⁹

a.	b.
Sal 22.1 ο θεός ο θεός μου, προσχες μου γὰρ τί ἐγκατελείπεις με	Mc 15.34b.c ελοι ελοι ἡμεῖς σαββαθῆναι Mc 15.34d ο θεός μου ο θεός μου εἰς τί ἐγκατελείπεις με

401 La expresión *τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ* responde a la pregunta obvia del lector "cuándo". Cf. BLASS, *Grammatica* p 270.

402 La expresión es una traducción griega del arameo. El evangelista la ha traducido dejando el mismo trasfondo arameo. Cf. BLASS, *Grammatica* p 56, PORTER, *Aspects* pp 118, 455-456.

403 Tienen el texto *ε*· B, P, muchas versiones y algunos Padres de la Iglesia. Tienen un *εγκατελείπεις* [cf. Mt 27.46] C, A, Θ y muchos manuscritos. Tal vez el copista alteró el texto tomando el de Mt. Preferimos el primer texto. Cf. METZGER, *Commentary* p 120.

404 Cf. Mc 2· Mt 1· Lc 4· Hch 3.

405 Cf. STALLER, *βόων* = GUNT II pp 296-297, BALZ, *βόων* = DENT I pp 660-670; ERNST, *Marka II* p 754.

406 Cf. GUNZ KA, *Marka II* p 377.

407 PERINI, *Domande* p 97 afirma: "Ecco es un Mc el unico punto in el que Jesus se atribuye directamente un texto veterotestamentario. Esto pone en evidencia que la redacción de Jesús con el Antiguo Testamento encierra aquí uno de los fundamentos de su interpretación cristológica".

408 Cf. PESCH, *Marka II* p 722.

409 Cf. TAYLOR, *Marka* p 719; LÉGASSE, *Mark II* p 973.

En este sentido el significado es claro para el lector y el malentendido de los presentes (v. 35) queda corregido. Por otra parte la repetición (ο θεος μου, ο θεος μου) subraya fuertemente el alcance de ese grito de confianza de Jesús. El contenido del grito pregunta de Jesús revela una estrecha relación con ese Dios, al cual está dirigido y al mismo tiempo manifiesta una fuerte perturbación personal porque ese Dios ha abandonado a aquel que lo llama ο θεος μου ο θεος μου εις τι εγκατέλειπες με. Preguntar a Dios por qué Jesús se encuentra ahora abandonado, significa al mismo tiempo declarar que antes no había sido así. Significa declarar que el abandono puede darse en cuanto subentra una acción de carácter opuesto, que modifica una relación íntima y su percepción de lo que había sucedido anteriormente. Nada de lo que había pasado antes ha tenido la fuerza de cambiar radicalmente la sensación que Jesús tiene de la relación de Dios para con él. Es a partir de esta nueva percepción que Jesús hace la pregunta, o sea que en el mismo momento en el que se percata de la distancia de Dios, parece que él la evalúa como injustificada.⁴⁰ En ningún otro texto de la Escritura se encuentra una repetición de la invocación que ponga de manifiesto una relación tan íntima de Jesús con Dios. En todo el Sal 22 la presencia de los enemigos que destruyen físicamente (muerte) y moralmente (burla) al pobre, hace que éste tenga la sensación de que Dios no está a su lado. En el caso de Jesús, su relación única con Dios está implicada en ese grito insistente (ο θεος μου, ο θεος μου).⁴¹ La presencia prepotente de los enemigos provoca en Jesús, como en el orante del Sal 22, esta experiencia del alejamiento de Dios. Esto lo hemos visto desde el mismo momento del arresto de Jesús, cuando ante las maquinaciones de sus enemigos no ha habido ninguna intervención de parte de Dios.

El verbo εγκαταλείπειν, que significa *abandonar a uno en una situación difícil*, no tiene la connotación de "traicionar", sino la de "no acudir" exactamente en el momento de necesidad. Presupone una relación de comunión profunda, que luego no es percibida en el momento de necesidad. Jesús se siente abandonado no de parte de un Dios cualquiera, sino de su Padre. Este grito-pregunta sin embargo es eficaz para el lector porque por un lado le ayuda a lanzar una mirada, aunque discreta, en la profundidad de la conciencia de Jesús con respecto a su relación con el Padre, y en lo dramático del momento que él está viviendo; por otro lado subraya el problema de cómo conciliar la experiencia de la muerte con la cercanía de Dios.⁴²

40 Cf. PERÓN, *Domande* p. 97.

41 Es un claro ejemplo de *synadiplosis* o repetición de términos que da más efectividad a la expresión. Cf. BLASS, *Grammatica* pp. 603-604.

42 Cf. PERÓN, *Domande* pp. 97-98.

• El v 35 describe la reacción de algunos presentes, que no entienden las palabras del *grito-pregunta* de Jesús και τίνας τῶν παρευρισκότων ἀκούσαντες ἔλεγον: "Ἴδε Ἠλίας φωνεῖ" (Algunos de los presentes, al oírlo, decían: "Mira, está llamando a Elías"). Mc narra este episodio con el imperfecto "decían" y lo distingue de las otras acciones de Jesús, presentadas con el aoristo. Estos interpretan el grito de Jesús (εἰλωι εἰλωι λεμει σεβεσθ(ον)), como si fuera dirigido a Elías.

• En el v 36 δρομίων δέ τις [καί] χειρίτις σπόγγον ὄξους περιετής καὶ ὕμῳ ἐπότιζεν αὐτὸν λέγων "Ἄπετε ἴδομεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας καθελεῖν αὐτόν" (Uno echó a correr y, empapando una esponja en vinagre, la sujetó a una caña y le dio de beber diciendo: "Dejadlo, a ver si viene Elías a descolgarlo".) se habla de uno de los presentes, probablemente de un soldado romano por estar cerca del crucificado, que intenta ofrecer a Jesús una esponja empapada en vinagre (χειρίτις σπόγγον ὄξους)⁴¹³ y colocada sobre una caña, para que beba. Por las palabras que dirige a los demás con un tono exhortativo:⁴¹⁴ (Ἄπετε ἴδομεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας καθελεῖν αὐτόν), parece ser también un judío.⁴¹⁵ El texto de Mc no es claro al respecto. El comienzo de la intervención (ἄπετε ἴδομεν) con la que, a través de una construcción paratáctica, formada por un imperativo – subjuntivo, es una invitación a los presentes a abstenerse de actuar.⁴¹⁶ Nos preguntamos si este es un gesto de misericordia o por el contrario es otra burla.⁴¹⁷ Parece que, por la actitud que han manifestado tanto los soldados hacia Jesús, como los judíos, esta debe ser considerada otra burla. Tanto los unos como los otros, para disfrutar del drama, quieren extender la prolongación del tormento y de la muerte.⁴¹⁸ El verbo καθελεῖν, con el infinitivo aoristo, en lugar del futuro, significa que, en vista de que Jesús no ha bajado con sus propias fuerzas de la cruz, hace falta que venga Elías para que lo baje. En la devoción popular se consideraba que Elías era el gran taumaturgo al que el judío se podía dirigir en la necesidad.⁴¹⁹ Los soldados presentes y los enemigos de Jesús se siguen burlando de él y, después de haberle pedido que bajara de la cruz por sus propias fuerzas (v. 32), ahora exigen que Elías en persona venga y lo desuelgue. Su reacción se manifiesta nuevamente prepotente y cruel.

413 La expresión χειρίτις σπόγγον ὄξους tiene el genitivo final porque depende de un verbo que significa *llenar*. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 243-244. El participio aoristo χειρίτις indica solamente un aspecto efectivo singular. Cf. MATFOS, *Aspect* p 119, ID., *Caesars* c p 89.

414 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 439-440, PORTER, *Aspect* p 324 n 11.

415 De fondo está el Sal 69.22b "Με ἡν ὤψατο ὕμῳ ὄξος ὡς ἐγώ" Cf. TAYLOR, *Marcus* p 721, GNILKA, *Marcus II* p 378.

416 Cf. REISER, *Syntax* p 150.

417 Cf. LOHMEYER, *Marcus* p 346; TAYLOR, *Marcus* p 720, PESCH, *Marcus II* p 725.

418 Cf. ERNST, *Marcus II* p 755; EVANS, *Mk II* p 508.

419 Cf. JEREMIAS, *Ελίας* – GLNT IV p 86; LAMBRECHT, *Ελίας* – DENT II p 1776.

• El v 37 describe el último grito de Jesús y su muerte: ὁ δὲ ἰησοῦς ἰσχυρῶς φωνήν μεγάλην ἐξέπνευσεν (Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró). Me une el fuerte grito de Jesús con un participio ἰσχυρῶς, dejando el verbo finito ἐξέπνευσεν al hecho de espirar. El verbo pone de relieve la actividad de espirar y resalta el final de la misma con la exhalación del último respiro. El aoristo ἐξέπνευσεν descarta la idea de una lenta agnía y evoca una muerte brusca, como signo de la dignidad de Jesús.⁴²⁰ Me describe los hechos de una manera respetuosa y esencial.⁴²¹ Con un fuerte grito-oración Jesús ha concluido su vida terrena.⁴²² Nos encontramos en el *clímax* de la narración de la pasión. La expresión φωνή μεγάλη es reservada solamente a Jesús en el momento de su muerte (cf. 15,34.37).⁴²³ El segundo fuerte grito, puesto en relación con el primero (cf. 15,34), se refiere solamente a la muerte. Algunos autores lo entienden como un grito de superación y de victoria.⁴²⁴

B. Consecuencias:

1. El velo interno del Templo:

• El v 38 presenta como primera consecuencia de la muerte de Jesús el rasgarse de la cortina del templo: καὶ τὴ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἑσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ὀνυχέων ἕως κάτω (y la cortina del santuario se rasgó en dos, de arriba abajo). Con la conjunción καὶ Me une con la relación de *causa y efecto*, el rasgarse de la cortina del templo y la muerte de Jesús. El léxico το καταπέτασμα τοῦ ναοῦ parece referirse el velo interno del templo que separaba el *santo* del *sanctus sanctorum* (cf. Ex 27,16) y era el más importante.⁴²⁵ Había en efecto un primer velo, llamado το καλυμμα que cubría la parte frontal del templo, al cual seguía el segundo velo, el καταπέτασμα. El tema de la ruptura del velo describe la concentración del poder de Jesús sobre el templo. El hecho se rehace al proceso judío (cf. 14,58) en el que los falsos testigos acusaron a Jesús de afirmar tener la posibilidad de destruir el templo (Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τούτων τὸν χειροποιητὸν καὶ δια τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἡγερούμηνον οἰκοδομήσω) y es planteado por Me como

420 Cf. LÉGASSE, *Matth II* p 976.

421 Cf. ERNST, *Marco II* p 756.

422 Cf. GUNDRY, *Mark* p 648.

423 No así en la actividad de Jesús en Galilea (cf. 1,26.27).

424 Adicma ERNST, *Marco II* p 756: "La Iglesia primitiva ha representado la muerte de Jesús, no con los ojos del médico legal, sino con la actitud de veneración del creyente" Cf. SCHINACKENBURG, *Matth II* p 325.

425 Cf. SCHINACKENBURG, *Marco II* p 327. TAYLOR, *Matth II* p 722, EVANS, *Mark II* p 510.

una respuesta divina definitiva inmediatamente después de la muerte de Jesús. El aoristo pasivo divino $\epsilon\omicron\chi\lambda\omicron\sigma\eta$ puntualiza el hecho en sí y confirma la respuesta de Dios que avala la competencia que Jesús adquiere con su muerte sobre el culto divino.⁴²⁶ El verbo $\alpha\chi\epsilon\iota\upsilon$ está presente solamente en el texto del bautismo de Jesús y describe la manifestación de Dios que rasga el cielo, entendido como un velo que lo separaba de la mirada humana. En el bautismo de Jesús Dios rasga el velo del cielo y presenta a Jesús como su hijo (cf. 1,10). No cabe duda que estos dos textos representan una grande inclusión en el evangelio:

1,10 οὐδὲν ἄλλο παρὸν τῆς ἀποκάλυψης

15,38 καὶ τὸ κατεσφραγισμένον τοῦ ναοῦ ἄνοιγξεν εἰς ὅσον ἀνέσχεον πάντες καὶ

El rasgarse por completo de la cortina ($\alpha\pi' \alpha\upsilon\alpha\iota\sigma\theta\epsilon\upsilon$ $\epsilon\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\tauὰ$)⁴²⁷ indica fundamentalmente dos cosas. La primera que el templo ha dejado de ser el lugar exclusivo en el que Dios estaba presente en medio del pueblo. La segunda que la muerte de Jesús ha removido el último obstáculo entre Dios y los hombres, representado por la cortina, ofreciendo a los pueblos la posibilidad de tener libre acceso a él, que ya no está más en el templo, sino en su Hijo crucificado, quien pasa a ser el lugar privilegiado del encuentro con Dios.⁴²⁸

1. El centurión:

• El v 39 presenta un segundo hecho que describe la confesión de la filiación divina de Jesús de parte del centurión romano $\tau\acute{\omicron}\delta\omicron\nu \delta\epsilon \delta\epsilon \delta\epsilon \kappa\epsilon\tau\upsilon\tau\iota\omicron\iota\omicron\nu$ ⁴²⁹ ὁ $\pi\alpha\pi\epsilon\tau\eta\kappa\omega\varsigma \delta\epsilon \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma \alpha\iota\omega\tau\omicron\upsilon \delta\tau\iota \epsilon\beta\eta\kappa\alpha\varsigma \epsilon\gamma\gamma\epsilon\tau\eta\kappa\epsilon\iota$ ⁴³⁰ $\alpha\iota\omega\tau\omicron\upsilon$ $\Lambda\lambda\eta\theta\omicron\upsilon\sigma\iota$ οὗτος ὁ ἄνθρωπος; $\nu\acute{\upsilon}\nu$ $\theta\epsilon\omega$ $\eta\upsilon$ (El centurión, que estaba frente a él, al ver que había expirado danido aquel grito, dijo: "Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios"). Este tema, también vinculado con el proceso judío (cf. 14,61-62), ofrece una respuesta inmediata acerca de la divinidad de Jesús, después de su muerte, pues un pagano reaccionó confesando la verdadera relación de Jesús con Dios. Las palabras del centurión expresan a nombre del mundo pagano aquella profesión de fe que le había sido negada a Jesús de parte de los jefes del pueblo y alienta a todo lector

426 Cf. LÜGGANSE, *Mark II* p. 978; FANNING, *Aspects* pp. 158-159, 256-257.

427 La expresión $\alpha\pi' \alpha\upsilon\alpha\iota\sigma\theta\epsilon\upsilon$ $\epsilon\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\tauὰ$ responde a la pregunta ¿desde dónde hasta dónde? Cf. BLASS, *Grammatica* pp. 166, 289.

428 Cf. GNILKA, *Markos II* p. 379.

429 El término $\kappa\epsilon\tau\upsilon\tau\iota\omicron\iota\omicron\nu$ es un latínismo.

430 Tienen el texto κ , B, L, W y pocas versiones. Tienen $\epsilon\tau\iota$ $\kappa\pi\omicron\lambda\eta\varsigma$ $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\tau\eta\kappa\epsilon\iota$ W, G, alguna versión y Orígenes. Tienen $\epsilon\tau\iota$ $\alpha\iota\omega\tau\omicron\upsilon$ $\nu\alpha\theta\epsilon\iota$ $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\tau\eta\kappa\epsilon\iota$ A, C, D, y muchos otros manuscritos. La *lectio brevior* parece la mejor. Cf. METZGER, *Commentary* p. 121.

del Evangelio para que se pronuncie.⁴⁴ El texto de Mc presenta unos elementos característicos de la figura del centurión por cuanto no se habla de soldados de guardia bajo su mando, como en Mt 27,54, sino tan sólo de él. Este centurión, como aparecerá posteriormente en Mc 15,44-45, tenía la responsabilidad de cuidar que se cumpliera hasta el final la orden de Pilatos. Esta se cumplió cabalmente con la muerte de Jesús. Según Mc la confesión de fe del centurión es suscitada exclusivamente por el hecho de como se realizó la muerte de Jesús en la cruz. El camino de fe de este soldado romano comienza por dos actitudes que manifiesta: a) el observar atentamente toda la crucifixión de Jesús hasta su muerte (*ὁὖν ἐκ τῆς κρυπτῆς οὐ οὐτος ἐξέπευσεν*), con una mirada *escriudora* en busca de respuestas; b) el conservar una posición erguida de vigilancia ante la cruz, actitud propia de una persona que presencia *con respeto* la muerte de Jesús (*οὐ κατόπισθεν ἐξ ἐναντίας ὤκει*).

Mc cataloga a los asistentes a la crucifixión en cinco grupos de personas que reaccionan de diferentes maneras según que las miradas que dirigen manifiestan incredulidad o fe:

a) Los *transeúntes* (cf. 15,29);

b) Los *Sumos Sacerdotes* y los escribas que estaban asistiendo a la ejecución de Jesús, le habían pedido irónicamente, como signo para creer, que bajara de la cruz (cf. 15,32a).

c) Los *dos crucificados* junto con Jesús (cf. 15,32c);

d) *Otros asistentes*, soldados o judíos, querían ver si Elías venía para salvar al crucificado (cf. 15,35-36).

e) El *centurión*, que estaba ahí presente y vio como Jesús murió, es el único que llegó a la fe (cf. 15,39). La calidad de su ver está especificada por su estar presente, cerca y frente a Jesús (*οὐ κατόπισθεν ἐξ ἐναντίας ὤκει*). La manera como murió Jesús (*ἀπὸς πομπῆς περὶ αὐτοῦ ἐγένετο*), sobre el cual estaba concentrada la mirada atenta del centurión, reveló al soldado romano la verdadera identidad de este. Sus palabras comienzan expresando la conclusión de su observación: *Αληθῶς, ἡμεῖς οὐ κτήνη, ἡμεῖς ἄνθρωποι*. El adverbio *ἀληθῶς* manifiesta que el centurión afirma que su observación de la muerte de Jesús lo ha conducido a descubrir en él el hijo de Dios. El término *ἀληθῶς* no expresa solamente la segura afirmación de lo que sigue, sino que concluye un proceso iniciado anteriormente. Estas palabras del centurión constituyen un hito importantísimo, la afirmación de un cambio profundo, un eco anticipado de la plena confesión de fe de la comunidad a la que

44. Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p. 128, ERNST, *Marcos II* p. 757.

es anunciado el evangelio.⁴³² Ella retoman las proclamaciones de Jesús en Galilea (cf. 3,11; 5,7) y su confesión delante del Sanedrín (cf. 14,61-62).⁴³³ Los soldados en general, desde el comienzo de la pasión, se habían interesado por la identidad de Jesús a través de sus burlas, pero el centurión, asistiendo a la manera como murió, llegó a la conclusión de que Él era verdaderamente el Hijo de Dios.

El texto de Mc se diferencia de sus paralelos (cf. Mt 27,54; Lc 23,47) por cuanto añade "ὁ ἀνθρώπος" y la posición del verbo ἦν está al final de la frase, para darle más fuerza. Si lo comparamos con otro texto, en el que el Padre revela a Jesús, podemos notar la relación entre los dos:

- 9,7 οὗτος ἐστὶν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός
15,39 οὗτος ὁ ἀνθρώπος υἱὸς θεοῦ ἦν

La posición final del verbo ἦν en el v 39 lleva a una comparación inmediata de las expresiones οὗτος ὁ ἀνθρώπος y υἱὸς θεοῦ. La expresión οὗτος ὁ ἀνθρώπος, referida a Jesús, es rara en los sinópticos. No se encuentra en Mt, mientras que en Mc y Lc está sólo en la narración de la pasión (cf. Mc 14,71; 15,39; Lc 23,4,14, bis.47). Mc subraya la posición de observador del centurión ante Jesús y al mismo tiempo le hace decir οὗτος ὁ ἀνθρώπος. Con esta expresión el evangelista pone fuertemente en evidencia a Jesús que acaba de morir, clavado en la cruz. Ante este hombre muerto y ante los demás presentes, el centurión hace su propia confesión. La relación de οὗτος ὁ ἀνθρώπος con υἱὸς θεοῦ profundiza el carácter paradójico de su afirmación. Este hombre que ha sido tan maltratado, a cuyas burlas y crucifixión ha asistido él, en calidad de jefe del pelotón, y que acaba de morir en la cruz, era hijo de Dios.

El camino de la pasión y muerte de Jesús, contrariamente a la reacción de las autoridades judías y a los demás que asistían al espectáculo, ha llevado al centurión, desde el desprecio por el rey de los judíos (cf. 15,18), al reconocimiento del Hijo de Dios (cf. 15,39). Al final este soldado se ve confrontado con Dios, que ha conducido a su Hijo por el camino del dolor y de la muerte. La confesión del centurión adquiere en Mc un significado especial, pues entra a formar parte de un hilo conductor teológico (inclusión) presente en su evangelio desde el comienzo hasta el final:

- 1,1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (υἱοῦ θεοῦ)
1,11 Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός
8,29 Σὺ εἶ ὁ Χριστός

432 Cf. SCHNACKENBURG, *Matteo II* p 328.

433 GNJE KA, *Matteo II* p 380 hace notar "Puesto que delante de la cruz hay que dejar toda mala interpretación, la dignidad de Hijo de Dios en Jesús puede ser proclamada públicamente."

8,7 Ουτως ἔστιν υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἀγαπητός
 15,39 ἀληθὺς οὗτος ὁ ἀνθρώπος υἱὸς θεοῦ ἦν

A lo largo de su evangelio Mc nos habla del *origen* de la Buena Noticia y del *contenido* fundamental de la misma; la identidad de Jesús, proclamada desde el comienzo (cf. 1,1). La *primera parte* del evangelio (cf. 1,1-8,30), que se abre con la declaración del Padre en el Bautismo quien presenta a Jesús como su hijo (cf. 1,11) desemboca en la confesión de Pedro ante Jesús en Cesarea de Filipo al final de la misión en Galilea (cf. 8,29). La *segunda parte* (cf. 8,31-16,8), que se abre con la declaración del Padre en el Tabor quien vuelve a presentar a Jesús como su hijo muy amado (cf. 9,7) desemboca en la confesión del centurión ante Jesús crucificado al final de la pasión (cf. 15,39).

El entramado teológico de fondo de todo el evangelio está unido por estos elementos que vinculan todo el proceso de fe. Para Mc la primera que anuncia la identidad de Cristo es la comunidad (cf. 1,1) y el primero que reconoce esta identidad es un pagano (cf. 15,39). A los Sumos Sacerdotes y escribas que desconocieron la verdadera identidad de Jesús durante su pasión y muerte (cf. 14,61-64; 15,31-32), se contraponen la comunidad que la anuncia (cf. 1,1) y un soldado romano que la reconoce plenamente (cf. 15,39). Lo que provoca su confesión es haber estado atento a la manera como Jesús murió.⁴³⁴

Como ya hemos visto, la expresión *οὗτος ὁ ἀνθρώπος*, referida a Jesús, se encuentra solamente en la narración de la pasión (cf. 14,71; 15,39):

14,71 οὗς οἶδα τὸν ἀνθρώπον τούτον ὃν λέγετε
 15,39 ἀληθὺς οὗτος ὁ ἀνθρώπος υἱὸς θεοῦ ἦν

El *primer paso* recoge la traición de Pedro, el primero de los discípulos, quien en su intervención afirma desconocer a ese hombre. El *segundo paso* recoge la confesión plena del primero de los paganos quien afirma: *verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*. En este momento del evangelio Mc lleva su cristología hasta su expresión más elocuente y drástica.⁴³⁵

4. Las mujeres galileas testigos de la muerte de Jesús (15,40-41)

Entre los presentes que manifestaron fe, además del centurión, se encontraban numerosas mujeres, que asistían desde lejos a la crucifixión y muerte de Jesús. Mc deja entender que su presencia sustituyó la vergonzosa ausencia de los discípulos y sirvió para dar testimonio de la Buena Noticia a los ausentes.

434 Cf. SENIOR, *Passione* p 129.

435 Cf. LOUMEYER, *Markus* 347; SENIOR, *Passione* p 130.

• Los vv 40-41 confirman que junto al centurión se encontraban unas mujeres: Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ὁπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαλὴν καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήφ ὁ υἱοῦ καὶ Σαλώμη, 41 αὐτὸς ὅτι ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ αὐταὶ πάλαι εἰ συναναβῆσαι αὐτῷ εἰς Ἱερουσόλυσαι (Había también unas mujeres mirando desde lejos entre ellas María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de José y Salomé v. 41 que, cuando estaba en Galilea lo seguían y lo atendían; y además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén). Ante la traición de Judas, la huida vergonzosa de todos los discípulos y las negaciones de Pedro, la presencia de las mujeres pone de relieve su fidelidad de discípulas. Ellas representan la comunidad creyente que, no obstante las fallas de algunos, sigue a Jesús.⁴³⁶ Después de describir su presencia desde lejos (πρὸ μακρόθεν), pues el lugar de la ejecución era inaccesible a los familiares y amigos del condenado, Mc presenta la actitud de estas mujeres que seguían atentamente el desenvolvimiento de los hechos (ἡσαν θεωροῦσαι).⁴³⁷ El verbo θεωρεῖν, que se repite luego en 15,47, significa *mirar, fijar la mirada, observar atentamente* y describe a las tres mujeres primero como expectadoras.⁴³⁸ Puesto que el testimonio de las mujeres en la antigüedad no era tomado en cuenta, esta condición de testigos reviste un particular interés.⁴³⁹ Luego de describir lo que hacían, Mc las presenta, dividiéndolas en dos grupos: a) uno más restringido que había comenzado a acompañar a Jesús desde Galilea: b) otro más grande, que se había formado a la salida de Jesús de Galilea hacia Jerusalén (cf. 8,32; 9,30; 10,32).

a) El grupo más restringido de las mujeres que vienen desde Galilea está conformado por Μαρία ἡ Μαγδαλὴν καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήφ ὁ υἱοῦ καὶ Σαλώμη. Este grupo de tres,⁴⁴⁰ pues parece que la segunda María es considerada al mismo tiempo madre de Santiago el menor y de José.⁴⁴¹ Así como en el grupo de los discípulos Mc menciona a tres particularmente cercanos a Jesús, Pedro, Santiago y Juan (cf. 5,37; 9,2; 14,33), que habían huido durante la pasión, así entre las discípulas Mc nombra a tres particularmente cercanas al maestro, presentes a su lado en la pasión.⁴⁴² Estas mujeres eran muy conocidas en

436 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 329; SENIOR, *Passions* p 132.

437 Cf. FANNING, *Aspects* p 314.

438 Cf. MICHAELIS, *Aspects* - GLINT VIII pp 471-472; VÖLKEI, *Aspects* - DENT Ep 1871.

439 Cf. ERNST, *Marco II* p 759.

440 TAYLOR, *Marcos* p 724 y otros opinan que eran cuatro.

441 El nombre Ἰωσήφ se encuentra declinado en genitivo Ἰωσήφ; Cf. BLASS, *Grammatica* pp114, 231.

442 Cf. ERNST, *Marco II* p 766; PESCH, *Marco II* pp 737-739 habla de cuatro, pero sin

la comunidad apostólica pues Mc afirma que seguían a Jesús desde que andaba en Misión por Galilea (αὐτὸν ἔχοντες ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ). El imperfecto ἠκολούθουν indica que eran discípulas y llevaban tiempo siguiendo a Jesús.⁴⁴³ Sólo partiendo del trasfondo de la época podemos apreciar plenamente la postura revolucionaria de Jesús ante la mujer. El seguimiento de mujeres es un acontecimiento sin comparación en la historia del discipulado de la época, pues ningún rabinio permitía que lo siguieran mujeres.⁴⁴⁴ La segunda característica era que no seguían a Jesús de cualquier manera, sino que ejercían hacia él la función del servicio: διακονοῦν αὐτῷ. El verbo διακονεῖν, como el anterior, está al imperfecto e indica de la misma manera un largo tiempo de servicio, entendido bajo diferentes prestaciones como proveer alojamiento y transporte, alimento y bebida, vestido y descanso.⁴⁴⁵ Su relación con Jesús estaba claramente especificada por el servicio que le brindaban. Esto deja entrever también el aspecto humano de Jesús, y al mismo tiempo hace ver su diferencia de los demás rabinos, quienes no aceptaban mujeres en su seguimiento. En la hora de la crucifixión y de la muerte estas mujeres no pueden ayudarlo, pero están presentes en calidad de testigos y portadoras de una tradición.⁴⁴⁶ Sus nombres son recordados por la comunidad y coinciden mucho con la lista, que al respecto ofrece Mt. Ellas son *Maria Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de José* (cf. Mc 6,3) y *Salomé*.

Mc 15,40 Μαρία ἡ Μαγδαληνή καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήφ ἡ μητὴρ καὶ Σαλωμὴ

Mt 27,56 Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μητὴρ καὶ ἡ μητὴρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου

En lugar de Salomé, Mt presenta la madre de los hijos de Zebedeo, de la cual sin embargo no da el nombre.

b) El grupo más grande, formado por las mujeres que se habían unido cuando Jesús inició el camino hacia Jerusalén (cf. 10,32), es ahora descrito por Mc

convencer mucho.

443 Cf. PESCH, *Marco II* p 741.

444 Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* p 387; EVANS, *Mark II* p 511.

445 JEREMÍAS, *Jerusalén* p 123 afirma: "Respecto a la ayuda prestada al maestro por gentes o amosidades, hay que recordar a las mujeres que acompañaban a Jesús, las cuales le ponían a disposición sus propios recursos. Por otra parte Jesús y sus discípulos recibían diversas ayudas monetarias durante sus viajes". Cf. BEYER, *διακονεῖν* - GLNT II pp 957-962; WEISER, *διακονεῖν* - DENT I pp 915-916.

446 Cf. FRNST, *Marco II* p 759.

οτις οαδεις πολλας εις επιτροπαςδιδει αυτων εις την ενδουμειαν. El verbo επιτροπάζειν⁴⁴⁷ recuerda a Mc 10,32 (Ημεν δε εν τη οδω αναβουλευοντες εις Ιερουσαλμ). Ellas también, en calidad de discípulas, acompañaban al maestro en el camino hacia Jerusalén.⁴⁴⁸ A diferencia del centurión que celebra su fe desde cerca, estas mujeres pueden seguir a Jesús solamente desde lejos, pero no dejan de ser testigos, siendo esta su misión. Me por un lado destaca la presencia de estas mujeres que creen y sirven, por el otro pone en evidencia la dolorosa ausencia de los discípulos durante la pasión. El evangelista recuerda que en Getsemani, después del arresto de Jesús todos los discípulos huyeron (και οαυτες αυτων εφυγον παντες, cf. 14,50). Las mujeres en cambio están allí, aunque sea de lejos, para dar testimonio de su fe. Si ellas han hecho junto con Jesús el viaje hacia Jerusalén, tienen que ser presentadas como aquellas que han entendido que el seguimiento de Jesús es seguimiento de la cruz.⁴⁴⁹ Está claro que Mc quiere mostrar que el seguimiento de las mujeres desde Galilea hasta Jerusalén, y desde la pasión hasta la resurrección (cf. 16,1) constituye el hilo de continuidad del discipulado, a pesar de la falta de los discípulos.

b. Mt 27,31-56

Mt trata de hacer una relectura, notamente cristológica, de los acontecimientos pascales conservados por la tradición. Dividiremos el texto que presenta la ejecución de la sentencia en cuatro partes. 1. Ejecución de la sentencia por parte de los soldados romanos (vv 31b-38) que comprende: a) camino al Gólgota (vv 31-32); b) la crucifixión (vv 33-38); 2. Los diferentes grupos de personas que se burlan del crucificado (vv 39-44); 3. La muerte de Jesús en la cruz (vv 45-56); 4. Las mujeres galileas testigos de la muerte de Jesús (vv 55-56).

1. Ejecución de la sentencia (27,31-38)

a) Camino al Gólgota (vv 31-32)

En el texto del camino hacia el Carvarió Mt utiliza sobre todo los aoristos para indicar los hechos en su misma sucesión.

• El v 31 describe como los soldados, habiendo concluido las burlas, llevaron a Jesús para crucificarlo και οτα ενεχυριζεν αυτα δεδευξεν αυτων την χλαμυδα και ενεδευξεν αυτην εις τριμυρα και διαμηκριν αυτην εις το πεντηκοντα (Terminada la burla,

⁴⁴⁷ La proposición que sigue solamente el dativo (αυτω). Cf. BLASS, *Grammatica* pp 273-275.

⁴⁴⁸ Cf. SCHNEIDER, αναβουιν - GLNTII pp 16-17, REUTHER, αναβαινω - DENT I pp 220-221

⁴⁴⁹ Cf. GNILKA, *Matheus II* p 382.

le quitaron el manto, le pusieron su ropa y se lo llevaron para crucificarlo). Mt usa repetidas veces el verbo *παρῆλθεν* en la narración de la pasión (cf. 26,57; 27,2; 27,31b) para señalar los momentos en que Jesús es llevado de un sitio para otro (de Gersenián hasta la casa de Caifás; del Sanedrín hasta el Pretorio de Pilatos; del Pretorio hasta el Gólgota). La presencia del infinitivo aoristo *παρῆλθεν* señala que se estaba cumpliendo la sentencia del procurador (cf. 27,26 *ὡς ἐπαγορεύθη*).

• El v 32 narra, al igual que Mc, como Simón de Cirene fue obligado a cargar la cruz: *Ἐξελθόμενοι δὲ εὗρον ἑνὸς ἀνθρώπου Κυρηναίου ὀνομασθὲν Σίμωνα τοῦτον ἡγγαρεύοντες⁴⁵⁰ ἵνα ἄρῃ⁴⁵¹ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* (Al salir encontraron a un hombre de Cirene de nombre Simón y lo forzaron a llevar su cruz). El primer participio *ἐξελθόμενοι* parece indicar que están saliendo de la ciudad, puesto que la ejecución capital debía hacerse fuera de la misma.⁴⁵² Mt es más conciso que Mc en ofrecer detalles sobre Simón de Cirene. No dice que viniera del campo, ni si tenía hijos. Sin embargo lo mismo que Mc también Mt describe la violencia de los soldados al obligar (*ἡγγαρεύοντες*) a la población civil a determinados servicios humillantes (cf. 5,41). Después de la flagelación a la que fue sometido, Jesús es muy débil para poder llevar él solo la cruz hasta el lugar de la ejecución. Por esto Simón es forzado a caminar a lado del condenado, llevando por él la cruz. Al igual que en Mc, también en Mt el servicio de Simón es considerado por algunos autores como el seguimiento de quien lleva la cruz detrás de Jesús (cf. 16,24).⁴⁵³ Otros opinan lo contrario.⁴⁵⁴

b) La crucifixión (27,33-38)

En el texto de la crucifixión Mt utiliza sobre todo los aoristos para indicar los hechos en su misma sucesión.

• El v 33 describe el lugar de la crucifixión casi lo mismo que Mc 15,23: *Καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὃ ἐστὶν ἑρπονίου τόπος λεγόμενος* (Cuando llegaron al lugar llamado Gólgota que quiere decir "la Calavera"). Entre el v 31b en que se afirmaba que se habían llevado a Jesús (*καὶ ἀπαγάγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρώσειν*) y este v 33 en el que se dice que llegaron al Gólgota (*καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ*) Mt describe el itinerario del dolor. La construcción *ὃ ἐστίν... λεγόμενος* tiene sentido de un presente perifrástico que explica en griego el

450 El verbo *ἡγγαρεύοντες* es un préstamo de la lengua persa. Cf. BLASS, *Grammatica* p 62.

451 Con los verbos que expresan *imposición, obligación* se puede usar el infinitivo o *verbe + subjuntivo*. Cf. BLASS, *Grammatica* p 473 n 6.

452 Cf. BENOIT, *Passion* p 261; GNILKA, *Matteo II* p 687.

453 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 687 n 14.

454 Cf. MAGGIONI, *Passione* p 284.

nombre arameo del lugar.⁴⁵⁵ El término puede indicar tanto la forma redondeada del lugar sin ninguna vegetación, presentando así la característica de un cráneo, como el sentido de impureza por ser considerado el lugar de las ejecuciones, en el que se encontraba abundante sangre derramada.

• En el v 34 Mt retoma la narración de Mc con alguna diferencia: *ἔδωκον αὐτῷ πίνειν οἶνον μετὰ χυλῆς μεμιγμένον, καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πίνειν* (le dieron a beber vino mezclado con hiel; Jesús lo probó, pero no quiso beberlo). Una diferencia respecto a Mc se refiere a la bebida. La hiel, planta sumamente amarga,⁴⁵⁶ mezclada con el vino hace que este se vuelva amargo y desagradable, pero sirve para disminuir la sensibilidad del condenado para que no experimente excesivo dolor al ser crucificado.⁴⁵⁷ Este gesto, que recuerda el Sal 69,22, hace ver simultáneamente que la actuación de los soldados es considerada un servicio y al mismo tiempo una burla.⁴⁵⁸ Mientras Mc afirma que Jesús no quiso tomar la bebida, Mt dice que Jesús la probó apenas (*γευσάμενος*), pero no la quiso beber (*οὐκ ἠθέλησεν πίνειν*).⁴⁵⁹ Evidentemente, también Mt describe a Jesús que quiere enfrentar la muerte con plena conciencia y libertad. En todo el texto de Mt esa es la única acción atribuida a Jesús en la cruz.

• Con el v 35 Mt repite la misma narración de Mc 15,24, evitando la parataxis *σκαρπώσαντες δὲ αὐτὸν διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ῥιζάλλοντες κλῆρον*⁴⁶⁰ (Después de crucificarlo se repartieron su ropa, echando a suerte). La construcción, presenta dos anistos (*σκαρπώσαντες* y *διεμερίσαντο*) que tienen un aspecto puntual. Esto nos permite señalar que el primero precede al segundo como una acción anteriormente ejecutada.⁴⁶¹ Ambos sin embargo se colocan en una relación secundaria respecto al participio presente *ῥιζάλλοντες*. En todo el texto aparece clara la referencia al Sal 22,29, citado según la traducción de los LXX.⁴⁶²

455 Cf. FANNING, *Aspect* p 312.

456 Cf. ZERWICK, *Analysis* p 73.

457 Cf. JEREMIAS, *Jerusalem* p 113 u 110; MAGGIORI, *Passione* p 284.

458 Cf. SCHMID, *Matteo* p 535; GNILKA, *Matteo II* p 688; FABRIS, *Matteo* p 352; GUNDRY, *Matthew* p 569; SAND, *Matteo II* p 853.

459 FANNING, *Aspect* p 177 afirma que "después de la negación sigue más a un hecho el imperfecto que el aoristo, aunque el aoristo indica una negación más amplia".

460 Tienen la lección más breve κ, Α, Β, Δ, L, W y muchísimos minúsculos. Tienen la lección más larga Σ, Δ, Θ y algunos más. La *lectio brevior* parece ser la más recomendable. Cf. METZGER, *Commentary* p 69.

461 Cf. PORTER, *Aspect* p 382.

462 Cf. FANNING, *Aspect* p 161; SAND, *Matteo II* p 854.

• Con el v 36 Mt ofrece una tradición propia: καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἔκτ' (y luego se sentaron allí a custodiarlo). El imperfecto de τηρεῖν indica que los soldados se quedaron largo tiempo haciendo guardia adrede de la cruz y por consiguiente fungieron como testigos de la muerte de Jesús y de los acontecimientos que tendrían lugar después (cf. 27.58.62-66). La presencia continua de los soldados da a la escena una nota de oficialidad.⁴⁶³ Mt no retoma la anotación de Mc 15, 25 acerca de la hora de la crucifixión.

• El v 37 describe con más detalles que Mc el titulus puesto sobre la cabeza del crucificado:⁴⁶⁴ καὶ ἐπέθηκεν ἑπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην. Οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Encima de su cabeza colocaron un letrero con la acusación: ESTE ES JESÚS EL REY DE LOS JUDÍOS). La construcción καὶ ἐπέθηκεν τὴν αἰτίαν... γεγραμμένην describe con el acento puntual⁴⁶⁵ la colocación de la escritura ya existente. Al título ο βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, que tienen los otros evangelistas, Mt añade una ampliación (οὗτος ἐστιν Ἰησοῦς). El evangelista parece insistir en el contraste que existe entre este hombre (οὗτος, entendido negativamente, en la situación en que se encuentra y la pretensión que él alegaba de ser el rey de los judíos. De esta manera la declaración de la culpa se vuelve al mismo tiempo una proclamación.⁴⁶⁶ Este título retoma el interrogatorio de Pilatos (cf. 27.11) y las burlas de los soldados (cf. 27.29), teniendo en cuenta la verdadera identidad de Jesús y la falsa interpretación política que han querido darle los miembros del Sanedrín. Al mismo tiempo será el punto de referencia de las burlas que seguirán (cf. 27.42). Mt ve en la puesta del letrero de parte de los soldados (καὶ ἐπέθηκεν ἑπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ) la continuación e intensificación de las burlas iniciadas anteriormente (cf. 27.27-31).

• Completado el cuadro alrededor de Jesús el v 38 presenta la crucifixión de dos ladrones al lado de él: Τότε σταυρῶνται πρὸς αὐτὸν δύο ληστοί, εἷς⁴⁶⁷ ἐν δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων (Crucificaron entonces con él a dos bandidos, uno a la derecha y el otro a la izquierda). Mt describe los dos crucificados como ladrones, tal vez

463 Cf. MAGGIORI, *Evangelio* p 285.

464 BONNARD, *Matteo* p 662 la describe así: "El título se clavaba también encima o encima de una tablilla pintada de blanco que llevaba, firmemente escrito el delito del condenado".

465 El artículo "ο" que precede al sustantivo predicado βασιλεὺς se suele poner si es en después del verbo. Cf. ZERWICK, *Córego* p 84.

466 Cf. MATEOS, *Aspecto* p 132.

467 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 689; SAND, *Matteo II* p 854.

468 Cuando se distribuye el relativo en el plural se usa como término εἷς, εἷς Cf. BLASS, *Grammatica* p 323 n 2.

celotas, separándolos de la crucifixión de Jesús con un adverbio de tiempo (τότε).⁴⁶⁹ Se nota en la descripción de este último cuadro una forma más resumida, que se diversifica de la narración más amplia de la crucifixión de Jesús. En este texto de Mt no se dice que los soldados crucificaron a los ladrones; se afirma solamente que ellos fueron crucificados con Jesús. El presente histórico (μοναχισμός) indica que la noticia es considerada algo más que una referencia histórica. Detrás de ella hay un sentido teológico profundo. El centro de todo sigue siendo Jesús. El hecho de que sea colocado entre dos ladrones, refuerza la interpretación que atribuye a Jesús un carácter político y violento, típico de los celotas.⁴⁷⁰ Ya en 26,55 Jesús se había quejado con los esbirros que lo fueran a arrestar, que habían procedido con él como si fuera un ladrón. En la tradición que Mt nos proporciona, como ya en Mc, Jesús es presentado como el rey de los ladrones.

2. Los insultos de los presentes (27,39-44)

El texto de Mt constituye un elemento muy importante de la narración de la pasión, porque representa la manera con la cual los hombres, burlándose de Jesús, reaccionan frente a él, ya cercano a una muerte violenta e ignominiosa. Los primeros insultos se habían dado en el interior del Sanedrín y estaban dirigidos por algunos de los presentes a Cristo como profeta (cf. 26,67-68); los otros insultos habían sido dirigido a Jesús como rey (cf. 27,27-31), ahora Mt describe los últimos insultos, delante de la cruz, dirigidos por tres grupos de personas que se burlan de Jesús clavado en la cruz. Ellos son: a) los que pasan por el lugar de la ejecución (vv 39-40); b) los miembros del Sanedrín, Sumos Sacerdotes, escribas y ancianos, que asisten a su muerte (vv 41-43); c) los ladrones crucificados junto con Jesús (v 44).

a) Los transeúntes (vv 39-40)

• Con los vv 39-40 Mt describe la reacción de los transeúntes que se dirigen directamente a Jesús en tercera y segunda persona y le lanzan insultos: Ὅτι δε κοροϊπεύομενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν ἀνούντες, τὰς κεφαλὰς αὐτῶν 40 καὶ λέγοντες: Ὁ καταλῶν τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις, οἰκοδομήσῃς, στήθων σπαιστον, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, (καὶ) κατέβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ (Los que pasaban lo injuriaban, meneando la cabeza: v. 40 y decían: [Miren] "él que destruyó el santuario y lo reconstruirá en tres días, sálvate a ti mismo, si eres el Hijo de Dios baja de la cruz:"). La descripción de los gestos de los transeúntes en Mt es parecida a la de Mc, pues prescinde de la expresión inicial despreciativa Οὐαί. Aquí también la referencia

469 Cf. GNILKA, *Ukroto II* p 689; SAND, *Matteo II* p 854.

470 Afirma FARRIS, *Matteo* p 532 "La cruz, como todo instrumento de tortura y de ejercicio del poder, antes que destruir la vida física del condenado, lo prueba de su dignidad humana".

al Sal 22,8 es clave, pues este salmo sirve de background de toda la narración de la pasión.⁴⁷¹ También en Mt las palabras pronunciadas por los transeúntes son consideradas blasfemias porque están dirigidas en contra de Dios, pues llaman a Jesús "hijo de Dios", y están acompañadas por el gesto de menear la cabeza en señal de burla y desprecio.⁴⁷² Con el verbo βλαφημεῖν Mt describe una palabra o gesto ofensivo, que encierra una actitud irriverente hacia el destinatario a quien se dirige. Este es considerado un ultraje desde la perspectiva del lector cristiano.⁴⁷³

• El v 40a ὁ καταλῶν τὸν ναὸν καὶ ἐν τριτῇ ἡμέρᾳ οἰκοδομεῖν ([*Mōren*] "el que destruya el santuario y lo reconstruya en tres días") presenta la primera parte de los insultos dirigidos a Jesús en tercera persona de parte de los transeúntes que retoman la primera parte del proceso judío y piden irónicamente a Jesús que se salve a sí mismo:

26,61 δύναμαι καταλῆσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ ὅτι τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομεῖται
27,40 ο καταλῶν τὸν ναὸν καὶ ἐν τριτῇ ἡμέρᾳ οἰκοδομεῖν

Los dos participios καταλῶν y οἰκοδομεῖν tienen un sentido de conato presente: tú que quieres destruir el templo y reedificarlo.⁴⁷⁴ Las palabras harían referencia al hecho de que Jesús se habría reservado el poder de destruir el templo situado sobre el monte Sión y construir otro templo mesiánico.⁴⁷⁵

• El v 40b σώσον σεαυτόν· εἰ υἱός εἰ τοῦ θεοῦ, (καί)⁴⁷⁶ κατέβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ (*salvate a ti mismo, si eres el Hijo de Dios, baja de la cruz*!) presenta la segunda parte, descrita ya en segunda persona, con la que la gente que pasa se refiere al segundo momento del proceso judío, en el que el Sanedrín se ocupó de la identidad de Jesús (cf. 26,63: εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). La estructura de esta frase es parecida a la de las dos primeras tentaciones en el desierto descritas por Mt 4,3-6:

4,3 εἰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, εἰπε ἵνα οἱ λιθοὶ οὗτοι ἑρπύλλωσιν
4,6 εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βλάε σεαυτόν κατω
27,40 εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, (καί) κατέβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ

471 Cf. SAND, *Mattew II* p 857; HAGNER, *Marken II* p 878.

472 Cf. Sal 22,8-9, 109,25, 2 Re 19,21. Cf. GNILKA, *Mattew II* p 690.

473 Cf. MAGGIONI, *Passione* p 284.

474 Cf. PORTER, *Aspects* p 297 n 11; FANNING, *Aspects* p 412.

475 Cf. SAND, *Mattew II* p 857.

476 Tienen κτ: κ*, A. D y otros pocos códigos. No tienen καί κ2, B, L, W, A, G, muchísimos minúsculos, leccionarios y Padres de la Iglesia. Por un lado parece que fue un error de transcripción, por el otro el καί sería necesario para comprender la frase condicional con el texto que la precede. Cf. METZGER, *Commentary* p 69.

Si el que afirma tener el poder sobre todo es el hijo de Dios, puede también bajar de la cruz. Mt afirma que los transcientes están del lado del tentador y exigen a Jesús una acción en contra de la voluntad de Dios. El texto presenta una grande inclusión (4,3-6 – 27,40): desde el comienzo hasta el final la vida de Jesús fue probada por la tentación. Desde el comienzo del evangelio hasta el final Jesús vence la tentación: en el desierto contestando al tentador con la misma Palabra de la Escritura, en la cruz permaneciendo en silencio delante de sus enemigos.

b) Los miembros del Sanedrín (vv 41-43)

• Con los vv 41-42 Mt presenta, en un contexto más amplio que Mc, las reacciones de los miembros del Sanedrín al completo. Sumos Sacerdotes, escribas y ancianos, en contra de Jesús: ἱερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐπιτίθεντες μετὰ τῶν προνομίων καὶ πρεσβυτέρων ἔλεγον 42 Ἄλλως ἔσονται αὐτὸν οὐ δύναται σῶσαι βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἔστιν. καταβῆτα νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ (Así también los Sumos Sacerdotes, en compañía de los escribas y los ancianos, bromaban diciendo: v. 42 *“Ha salvado a otros y él no se puede salvar. ¿Rey de Israel? ¿Que baje ahora de la cruz y le creemos?”*). Mt coloca a los que se hacen burlas de Jesús en un mismo nivel con los adverbios οὐτως (cf. 27,41) y το ὅτι οὕτως (cf. 27,44). Los Sumos Sacerdotes no se dirigen directamente a Jesús, sino que comentan con los escribas y los ancianos (ἐπιτίθεντες μετὰ τῶν προνομίων καὶ πρεσβυτέρων), confirmando con sus palabras la opinión que ya se habían hecho de él. El verbo ἐπιτίθεν describe el insulto acompañado por la burla (cf. 27,29). Los sanedrinitas coinciden en despreciar a una persona que alegó tantas pretensiones y se encuentra ahora en una situación desesperada, en total dependencia de la voluntad de ellos.⁴⁷⁷

Las primeras dos intervenciones (cf. 27,42a,b) corresponden al texto de Mc 15,31. Los enemigos admiten que Jesús ha salvado a muchos, pero confiesan que esa actividad nunca los convenció plenamente: ἄλλως σωσάτω αὐτὸν οὐ δύναται σωσαι. El hecho de que para ellos Jesús no logra salvarse a sí mismo está justificando plenamente su cruel escepticismo. Vuelven a poner como condición

477 Tienen solamente βασιλεὺς κ. B, D, L y pocos minúsculos. Tienen τι βασιλεὺς A, W, Δ, Θ, y nulclisimo: sin minúsculos. Parece que el copista, no entendiendo la ironía de la expresión sin el verbo, repite la expresión del v. 41a. Si hubiera estado presente desde el principio no habría habido motivo para omitir el término. Es preferible tener solamente la lectio brevior. Cf. METZGER, *Commentary* p. 70.

478 Mt tiene la costumbre de usar después el imperativo un adverbio: καταβῆτα νῦν (cf. 27,42b), πιστεύετε νῦν (cf. 27,43). Cf. BLASS, *Grammatica* p. 588 n. 1.

479 Cf. MAGGIONI, *Passione* p. 286.

para creer el que Jesús baje de la cruz. Esto, para el evangelista, resulta inaceptable. Esta actitud de las autoridades judías es una clara provocación en contra de Dios, pues quieren forzarlo a que actúe en contra de su voluntad salvífica.⁴⁸⁰

La tercera intervención, que constituye un reto a que Jesús baje de la cruz (cf. 27,42c), retoma las palabras de Mc 15,32

• Con el v 43a, propio de Mt: *πιστεύει ἐν τῷ θεῷ, ποῦνός σου εἰ θέλει σῶσαι* ¡Había puesto en Dios su confianza! Si de verdad Dios lo quiere, que lo salve ahora), se designa una característica que Jesús tuvo a lo largo de su vida: la confianza en Dios. Ahora esta confianza es irónicamente puesta en duda por los enemigos de Jesús. El verbo *πιστεύει*, entendido como confiar, creer, fiarse de al presente es raramente empleado por los sinópticos para explicar la fe y confianza de Jesús en Dios.⁴⁸¹ El perfecto *πιστοῦν*,⁴⁸² aunque tiene forma de pasado, sin embargo conserva un sentido de continuidad en el presente y de estabilidad: ha confiado siempre. Jesús en su vida ha puesto siempre su total confianza en Dios. Poner la propia vida en las manos de otro constituye la más alta manifestación de la dependencia.⁴⁸³ De esta manera Mt hace una lectura comparada con el Sal 22,9, según la versión de los LXX⁴⁸⁴ haciendo los cambios pertinentes:

a

b

Sal 22,9 *πιστεύει ἐν κυρίῳ, ποῦνός σου εἰ θέλει σῶσαι*, Mt 27,43 *πιστεύει ἐν τῷ θεῷ, ποῦνός σου εἰ θέλει σῶσαι*

Debido al cambio introducido por Mt se ve claramente que las autoridades judías en su totalidad actúan negativamente. En la primera parte de la frase *ποῦνός σου* insisten, con la partícula *σὺ*, sobre la situación actual de Jesús crucificado y exigen que la voluntad de Dios fundamente el cambio radical que piden. El imperativo anónimo *ποῦνός σου* sitúa la oración que se ordena en situación de posterioridad respecto al presente del que habla.⁴⁸⁵ En la segunda parte de la frase se sustituye la partícula *ἐν* por *ἐν*, poniendo seriamente en duda que Dios esté en sintonía con Jesús.

• Con el v 43b *εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός* ("No decía que era Hijo de Dios?") se retoma la expresión de los que pasaban (cf. 27,40b *εἰ υἱὸς τοῦ θεοῦ*)

480 Cf. SAND, *Matteo II* p. 358.

481 Cf. Mc 6: Mt 3:1 c. 4.

482 Cf. BULTMANN, *παριστά* - GUNTIX p. 1369; SAND, *πιστοῦν* - DIENT II pp. 859-860.

483 Cf. PORTER, *Aspect* pp. 252-255; MAGGIORI, *Possione* p. 286.

484 Cf. RAHLFS, *Septuaginta II*, Psalmus 21,9 p. 20.

485 Cf. MATTEOS, *Aspecto* p. 115.

y de las tentaciones (cf. 4,3,6). Estas expresiones se refieren a muchos aspectos de la persona de Jesús: sus obras, su mesianidad, su confianza en Dios, su filiación divina. Todos estos elementos son confrontados con la situación actual del crucificado. Las autoridades judías no reconocen ninguno como válido. Ellos solamente aceptan como auténtico el camino que Jesús debiera hacer, bajando de la cruz. Esta es una clara provocación a Dios puesto que quiere dictar las pautas para su intervención. Mt, al igual que Mc, califica esta actitud como una blasfemia, como una acción irreverente y provocatoria en relación con Dios. La cruz de Jesús pone en duda toda su obra y al mismo tiempo toda la actitud del hombre frente a Dios. Lo que aquí es una amarga ironía, se revelará cruelmente real en la hora del abandono total de Jesús por parte de Dios.⁴⁸⁶

c) Los ladrones crucificados junto con Jesús (vv 44)

- El v 44 narra la intervención de los ladrones: τὸ δ' αὖτο⁴⁸⁷ καὶ οἱ ἄγστοι οἱ συνεσταυρωμένοι, οὖν αὐτῷ ἐνέδιζον αἰσίν (De la misma manera los bandidos, que estaban crucificados con él, lo insultaban.). El término ἄγστοι puede significar ladrón al igual que celota. El participio οἱ συνεσταυρωμένοι describe a estos individuos acomodados en el castigo con Jesús, pero la experiencia que traen los induce a una reacción opuesta. El verbo ἐνέδιζον indica la ofensa acompañada por la rabia.

Los tres verbos que Mt utiliza para describir las burlas de los tres grupos están al imperfecto: ἐβαστανομένων (cf. 27,39), αἰνέοντων (cf. 27,41), ἐνέδιζον (cf. 27,44) indican como en Mc 15,29.31.32b la prolongación de las ofensas que infligen a Jesús sus enemigos, y al mismo tiempo lo presentan completamente indefenso.

3. La muerte de Jesús (27,45-54)

Mt coloca la muerte de Jesús en un cuadro de convulsión cósmica que subraya su alcance y significado teológico. Todo el interés de Mt es hacer entender a los lectores el significado de la muerte de Jesús. Mientras en los vv 31-44 Jesús no pronunció una sola palabra, en este texto Mt refiere sus últimas palabras (cf. 27,46). Dividimos la narración en tres partes: a) La oscuridad que envuelve la tierra durante tres horas (v 45); b) el primer grito de Jesús y la interpretación de los presentes (vv 46-49); c) el segundo grito con el que Jesús entrega el espíritu y los guardias presentes lo confiesan como hijo de Dios (vv 50-54)

486 Cf. SAND, *Matteo II* p. 858.

487 La expresión se traduce "de la misma manera". Cf. BLASS, *Grammatica* p. 74 n. 3

a) Las tres horas de oscuridad (v 45)

Mt relaciona la crucifixión y la muerte de Jesús con signos extraordinarios que suceden simultáneamente.

* Con el v 45: Ἀπὸ δὲ ἑκτῆς ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πάντας τὴν γῆν ἕως⁴⁸⁸ ὥρας ἐνάτης (Desde el medio día hasta la media tarde aquella tierra estuvo en tinieblas) Mt retoma Mc, pues aunque no había precisado el momento de la crucifixión, ahora indica las horas y la duración de la oscuridad: desde el mediodía hasta las tres de la tarde. Esta oscuridad, que concierne “toda la tierra”, pone en evidencia su carácter general de signo que debe ser leído por todos, pues durante ella no se menciona nada de nadie, ni una palabra, ni una acción.⁴⁸⁹ Esta oscuridad, que precede la muerte dramática de Jesús, es tan solo el preludio de los signos que siguen.⁴⁹⁰ Más que un acontecimiento histórico, debe ser leído como asunción de la simbología veterotestamentaria en el contexto de los últimos días de la manifestación de Yahwé y vinculada con la idea del juicio apocalíptico, pronunciado en la cruz y manifestado a todos los hombres.⁴⁹¹

b) El primer grito de Jesús y las reacciones de los presentes (vv 46-49)

* El v 46 describe el primer grito de Jesús: περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων: Ἐὼ, Ἐὼ, ἔμεναι σοι. Οὐκ οἶδα, τί σοι ἐγὼ παρέδωκα. (A media tarde gritó Jesús muy fuerte: “Eli, Eli, ¿cómo estás?”). Mt, a diferencia de Mc, usa el verbo compuesto ἀναβόω⁴⁹² que es *hupax* en todo el N.T. Éste expresa con más fuerza que el mismo *phono* la necesidad que Jesús tiene de Dios, levantando hacia él su grito de auxilio.⁴⁹³ El grito-oración de Jesús

488. Excepcionalmente no se coloca el artículo delante de numerales ordinales: ἑκτῆς ὥρας, y πρὸς ἐνάτης. Cf. BLASS, *Grammar* cap 329.

489. Cf. VINUKA, *Matteo II* p 692; SAND, *Matteo II* p 861.

490. Cf. FABRIS, *Matteo* p 550.

491. Cf. Am 5,20; 8,9; Is 5,20; 29,15; Jer 35,8-9; Job 12,22; 34,21-25. Cf. BÜNNARD, *Matteo* p 604.

492. El prefijo *an-* puede constituir *incentus incutivus animicivus*. Cf. MATEOS, *Aspecto* p 29.

493. STAUFFER, *Jesus* : ἀναβόω – GLNT II p 298 afirma: “el *homo dei* hombre no es un grito inútil, que se pierde en el vacío e imparable, sino un llamado a un interlocutor que nos escucha. El hombre que pone en sí mismo toda confianza se queda solo en su dolor. Por el contrario el hombre que sabe que frente a él hay un interlocutor divino, puede abrirse a él en su tormento. Quien por el contrario ignora esta apertura y esta oración se diluye en la soledad. También el hombre bíblico conoce la desolación de quien se siente abandonado por Dios. Pero desde el fondo de esta soledad desesperada y moribunda brota el grito que expresa la total entrega al Dios que se encuentra frente a él”. Cf. BALZ-SCHNEIDER, ἀναβόω –

retoma el texto hebreo del Sal 22,2 que ya hemos visto en Mc 15,34. El texto es presentado primero en lengua hebrea, seguido por su traducción griega (ἦλθι ἡμεῖς σὺ βασιλεῦ, τούτ' ἔστιν ὁ θεὸς μου, ὁ θεὸς μου, ἵνατι με εγκατέλειπες). Sin embargo, a diferencia de Mc que en la traducción griega usa el nominativo en la invocación (ὁ θεὸς μου ὁ θεὸς μου, εἰς τὴν εγκατέλειπες με), en Mt la invocación está al vocativo, típicamente griego, seguido del pronombre personal μου. Con esta invocación Mt retoma la confianza que Jesús puso en el Padre con la oración de agradecimiento (cf. 11,25-27). La última expresión ἵνατι με εγκατέλειπες⁴⁹⁴ describe la experiencia de la ausencia del Padre al lado de Jesús y le mueve a preguntarse ¿para qué sucede esto?

Sal 22,1 Ὁ θεὸς ὁ θεὸς μου, προσέχες μου
ἵνατι εγκατέλειπες με.

II
Mc 15,34 ὁ θεὸς μου ὁ θεὸς μου, εἰς τὴν εγκατέλειπες με
Mt 27,46 ὁ θεὸς μου ὁ θεὸς μου, ἵνατι με εγκατέλειπες

Este grito-invocación a Dios en la prueba no ofrece solamente la fuerza para la crisis espiritual, sino que indica también la plena confianza que Jesús pone en aquel que puede ofrecer un desembuche salvífico también en el caso de una situación extrema. Jesús muere rodeado de una soledad total. Esta relectura de la muerte de Jesús llega hasta la profundidad de la tragedia humana.⁴⁹⁵ Resumiendo este grito podríamos acotar cuatro aspectos:

1. Jesús al dirigirse a su Dios (θεὸς μου), no lanza una exclamación de desesperación sino un *grito-oración* de fe;
2. El grito expresa una *protesta filial*, de alguien que se encuentra en la aflicción, tanto más real por cuanto no abandona el plano de fidelidad al Dios que salva;
3. En este *grito-oración* toda la persona de Jesús, expresada por el pronombre personal με, se encuentra abandonada a la muerte; en consecuencia esta muerte reviste una seriedad infinita que se proyecta en dos planos: en el plano antropológico ya que está en entredicho la persona entera; en el plano teológico, ya que es Dios quien abandona a Jesús a la muerte;
4. El tema del abandono del fiel por parte de Dios significa que Dios lo juzga y lo condena (cf. Dt 31,17; 2 Cr 12,5; Sal 71,11; Is 49, 14; Os 9,12).⁴⁹⁶

DENT I p 225.

494 El verbo εγκατέλειπες es utilizado con un significado de presente y tiene un sentido profundamente dramático. Cf. PORTER, *Aspect* p 226.

495 Cf. FABRIS, *Mateo* p 555; MAGGIORI, *Passione* p 288.

496 Cf. BONNARD, *Mateo* p 615.

• Con el v 47 τίνας δὲ τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον ὅτι Ἠλίας φωνεῖ αὐτός (Al oírlo, algunos de los que estaban allí decían: "¿A Elías llama este?"), Mt retoma la misma intervención de los presentes propuesta por Mc 15,35. Esta es la última vez que los presentes se burlan de Jesús. La expresión ἤλουν⁴⁹⁷ φωνεῖ αὐτός puede tener un aspecto iterativo: éste sigue llamando a Elías.⁴⁹⁸ El profeta (cf. 1 Re 17.1-2 Re 1,18) era considerado por los judíos como un taumaturgo y eficaz intercesor en la necesidad, también en el peligro de muerte.⁴⁹⁹ La única diferencia que podemos notar en Mt con respecto a Mc es la expresión despreciativa αὐτός colocada al final de la frase, que describe a Jesús y su situación considerada por los presentes como desesperada.⁵⁰⁰ La interpretación equivocada del grito de Jesús de parte de los presentes retoma la misma descripción de Mc 15,35.

• El v 48 καὶ εὐθέως ἑστηκὼν εἰς ἓξ τρίτων καὶ λαβὼν σπύγγον πλήσας τε ὄξους καὶ⁵⁰¹ περιθεὶς καλῶς ἐπίτιζεν αὐτόν (Inmediatamente uno de ellos fue corriendo a tomar una esponja empapada en vinagre y, sujetándola a una caña, le dio de beber) describe a uno de los presentes que ofrece una esponja empapada en vinagre y puesta sobre una caña. Parece que el gesto del soldado, descrito con un imperfecto, es un gesto de compasión y misericordia con el fin de aliviar el dolor de la muerte ya próxima.⁵⁰² Es interesante notar en este versículo la abundancia de participios unidos en forma de polisíndeto que describen la acción del soldado: ὁρῶντων λαβὼν πλήσας περιθεὶς que termina con el imperfecto ἐπίτιζεν.⁵⁰³

• En el v 49 se describe por el contrario la reacción de los presentes: οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον Ὑπομένει εἰ ἔρχεται Ἠλίας διασκεῖν⁵⁰⁴ αὐτόν⁵⁰⁵ (Los demás decían: "Déjala, a ver si viene Elías a zaharirlo"). Mientras en Mc 15,36 es el mismo

497 Cf. JEREMIAS, Ἠλίας = GL NT IV pp 83-96; LAMBRICHT, Ἠλίας = DENT I pp 1773-1778.

498 Cf. MATEOS, *Aspecto* pp 35,88.

499 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 693; FABRIS, *Matteo* p 555.

500 Cf. SAND, *Matteo II* p 862.

501 La construcción τε... καὶ ofrece una mayor cohesión que el simple καὶ. Cf. BLASS, *Grammatica* p 540.

502 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 694. SAND, *Matteo II* p 862.

503 Cf. BLASS, *Grammatica* p 561. MATEOS, *Gramática* p 82.

504 Es muy raro el participio futuro para indicar el fin que persigue el verbo de movimiento. Cf. ZERWICK, *Análisis* p 74; ID., *Grrego* p 126; BLASS, *Grammatica* p 427-506. PORTER, *Aspect* p 417.

505 Tienen el texto A, D, W, D, J y muchísimos manuscritos. Tienen una versión larga (cf. Jn 19,34) u, H, C, L, y muchas versiones. La versión larga parece más bien una transcripción marginal, hecha por algún copista que pasó posteriormente al texto. La lectura brevior parece la mejor. Cf. METZGER, *Compendium* p 71.

individuo quien se dirige a los demás presentes burlándose de Jesús, aquí son los demás que se dirigen al individuo, invitándolo a que no se ocupe de Jesús, para ver si viene Elías a salvarlo. La construcción *οπως εἰσπορευ* introduce un subjuntivo exortativo: “*deja que veamos!*” El subjuntivo *εἰσπορευ* está precedido y motivado por una partícula exhortativa tomada de la raíz del presente (*οπως*) que tiene un sentido de garantizar lo que se dice.⁵⁰⁶ De esta manera Mt reafirma la actitud de los soldados que desde el comienzo de la pasión manifestaron hacia Jesús una crueldad inaudita.

c) El segundo grito Jesús y sus consecuencias (vv 50-53)

• Ll v 50 describe la muerte de Jesús: *ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράζας φωνῇ μεγάλῃ ἔειπεν τὸ πνεῦμα*. (Jesús dio otro fuerte grito y exhaló el espíritu). Con el adverbio *πάλιν* Mt establece un punto de referencia con el primer grito (cf. 27.46) que constituye la oración del Sal 22. El verbo *κράζειν*, muy utilizado por Mt, se puede interpretar como un grito de dolor y de muerte, o también un grito de oración extrema que Jesús dirige a Dios y que es la manera más humana de orar.⁵⁰⁷ El participio aoristo *κραζῆς* expresa una relación de anterioridad y de modo respecto al verbo principal (*εἶπεν*) al que se refiere.⁵⁰⁸ De esta manera entendemos que Jesús murió emitiendo un fuerte grito (*κράζας φωνῇ μεγάλῃ*). Las veces que Mt usa el término *φωνή* describe siempre la comunicación de un mensaje (cf. 3.3; 12.19; 24.31), que por dos veces se refiere directamente a la identidad de Jesús como hijo de Dios, revelada por el Padre (cf. 3.17; 17.5). En Mt la expresión *φωνῇ μεγάλῃ* está reservada solamente a la narración de la muerte de Jesús (cf. 24.46.50).

27.46 *ὑπεβλήθηεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, λέγων ἤτις ἡλὶ καὶ ἄστροι σπένδοσιν*

27.50 *ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράζας φωνῇ μεγάλῃ ἔειπεν τὸ πνεῦμα*

Con el primer grito Jesús manifiesta su relación fundamental con Dios (cf. 27.46). El segundo grito está inmediatamente vinculado con su muerte. Para decir que Jesús muere, a diferencia de Mc 15.37 que utiliza el verbo *ἐκτενέω*, Mt emplea la expresión *ὑπεβλήθηεν τὸ πνεῦμα*. Esta expresión es única en toda la Escritura. El verbo *ὑπεβλήθη* indica una separación, un abandono, una entrega.⁵⁰⁹ El sustantivo *πνεῦμα* significa aquí el aliento vital de la persona en sentido veterotestamentario

506 Cf. PORTER, *Aspects* pp 323-324, 324 n 11.

507 Cf. GRUNDMANN, *κραζομαι* – GNT V p 966, n 12; FENCORICH, *κραζομαι* – DENT II p 2341; MAGGIONI, *Evangelio* p 290.

508 Cf. MATEOS, *Aspects* p 82; FANNING, *Aspects* p 415; SAND, *Mateo II* p 86.

509 Cf. Mt 4.20.22; 19.27.29.

(cf. Gn 35,187¹⁰ y aplicado a Jesús significa que él deja que su vida lo abandone, esa vida con todos los aspectos y los elementos que la han caracterizado. Después de este hecho queda solamente su cuerpo exánime, sin el espíritu devuelto al Padre.¹¹ Mt emplea la expresión *το πνεῦμα το ἅγιον* con la que presenta la muerte de Jesús como un gesto hecho con plena voluntad y conciencia que manifiesta su autodeterminación.¹² Lo que Jesús ha hecho con el primer grito lo completa con el segundo grito dejando al fin que su espíritu se aleje de él. A “su Dios” a quien Jesús dirige su primer grito, dirige también el segundo, permitiendo que su espíritu regrese al Padre.

• Los vv 51-53 representan una tradición típicamente mateana: 51 καὶ ἰδοὺ τὸ κατεκείμενον τοῦ νεκροῦ ἐσχίσθη ἐπ’ ἑνὸς καὶ εἰς δύο καὶ ἡ γῆ ἐσεισθή καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν. 52 καὶ τὸ μνημεῖον ἀνεφύθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κοιμημένων ἐγέρθησαν. 53 καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἐγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ὁρίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλῶς (Entonces la cortina del santuario se rasgó en dos, de arriba abajo; v. 52 la tierra tembló, las rocas se rajaron, las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de santos que habían muerto, resucitaron, v. 53 después que él resucitó, salieron de las tumbas, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos) que, a través de la conjunción καὶ ἰδοὺ, une inmediatamente la muerte de Jesús a unos hechos extraordinarios con la vinculación de causa y efecto. Mt describe una serie de hechos que se desencadenan inmediatamente después de la muerte de Jesús y representan la conclusión del eón antiguo y el inicio del nuevo.¹³ Los seis signos que Mt describe (el velo del templo se rasgó, la tierra tembló y las rocas se resquebrajaron, las tumbas se abrieron y los muertos fueron resucitados y aparecieron en la ciudad) revelan el significado de la cruz.¹⁴

El texto está caracterizado por la presencia de una serie de verbos finitos en indicativo del aoristo que llamamos pasivos teológicos (*ἐσεισθή*, *ἀνεφύθησαν*, *ἐγέρθησαν*, *ἐνεφανίσθησαν*). Estos indican que ahora comienza la actuación de Dios. En 27,43 los enemigos de Jesús habían solicitado una intervención de Dios. En 27,49 los presentes querían ver bajar a Elías, el profeta del fuego para que librara a Jesús. Pero todo había quedado sin respuesta, como envuelto en el silencio. Después de la muerte de Jesús Dios interviene de una manera grandiosa

510 Cf. KREMER, *avvento* – DENT II p 1026; BONNARD, *Matteo* p 606. Cf. Lc 8,25. Sant 2,26, Ap 11,11, 13,15.

511 Cf. MAGGIONI, *Passione* p 290.

512 Cf. SAND, *Matteo II* p 861.

513 Cf. SAND, *Matteo II* p 864.

514 Cf. MAGGIONI, *Passione* p 291.

Su acción, a través de signos, concierne dos áreas de la Historia que superan el alcance humano: el templo (lugar de la divinidad) y los sepuleros (lugar del más allá). Mt utiliza la expresión *καὶ ὁμοίως* para introducir intervenciones divinas que revelan su presencia.⁵¹⁵

I. El primer signo, el rasgamiento del velo, encierra una característica cultural que se refiere al templo (vv 51a). Mt dice que το κατεσκατομα τοι τοῦ ναοῦ ὑψίστην indicandō, a través de la voz media intransitiva del verbo, que el velo se rasgó por obra divina.⁵¹⁶ El poder de Jesús sobre el templo fue el primero de los dos núcleos desarrollado en el proceso judío (cf. 26,61) y en las burlas dirigidas al crucificado (cf. 27,40). Después de la muerte de Jesús, Dios confirma este poder. El velo del templo se rasgó en dos de arriba a abajo (το κατεσκατομα τοι τοῦ ναοῦ ὑψίστην ἀπ' ἑνωστῆν εἰς κάτω εἰς ὅμοι). El pasivo divino ὑψίστην indica que el sujeto de la acción es Dios. A la entrada del templo habían dos velos, el velo exterior (καθυσμα) que separaba el atrio del templo propiamente dicho del "santo" (cf. Ex 26,36-37; 40,33); y el velo interior (καταπατάσμα) que separaba el "santo" del "santo de los santos" (cf. Ex 26,31-35; 40,21) y era rociado por el Sumo Sacerdote una vez al año con la sangre de las víctimas.⁵¹⁷ El hecho, narrado por Mateo, puede ser interpretado de dos maneras que se implican mutuamente: a) Puede ser considerado un signo amenazador, pues el santuario ahora está abierto y la divinidad se ha retirado. El templo ya no es el lugar exclusivo de la presencia escondida de Dios en medio de su pueblo; b) Puede ser considerado un signo de promesa, pues Israel ha perdido el privilegio de ser el punto de referencia y el signo de la relación exclusiva con Dios. El acceso a Dios ahora está abierto a todos, también a los paganos.⁵¹⁸ Esto se muestra por el hecho de que el centurión y sus soldados reconocen la verdadera identidad de Jesús y pueden acceder a la relación con la divinidad.

II. Los otros signos (vv 51b,52-53) tienen respectivamente características cósmicas y escatológicas, pues se refieren a la naturaleza y a la muerte. En la narración Mt retoma textos apocalípticos (v. 51b καὶ ἡ γῆ ἐσεισθήσεται καὶ τὰ περὶ τὴν εὐχισθήσεται. 52 καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεστάνουσιν καὶ τοὺς σαρκοῦς τῶν ἐκκοιμηθέντων ὀργάνων ἡγερθήσονται, 53 καὶ ἐξέλθοντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἐκδοὺς αὐτοῦ ἐκταθῶν εἰς τὴν ἀριὴν πόλιν καὶ ἐνέφρονισθήσονται αὐτοῦ). El temblor de la tierra, el resquebrajamiento de las rocas, la apertura de los sepuleros, la resurrección de santos que habían

515 Cf. 3,16-17; 8,24; 11,3,5; 28,2.

516 Cf. MATEOS, *Aspecto* p. 113.

517 Cf. BONNARD, *4th édit.* p. 606.

518 Cf. Benoit, *Passion* p. 228; ONILKA, *Matteo II* p. 694, SAND, *Matteo II* p. 864.

muerto, su aparición en la ciudad santa sacuden la naturaleza entera e irrumpen en la vida desde el reino de la muerte. Todos los verbos pasivos de estos versículos σοχισθή... εδιδασθη... εσχηματίσθησαν... εκευχθήσαν... ηγεμόνησαν... εναποκαταθήσαν⁵¹⁹ señalan la presencia de Dios como último agente. En el background de Mt se encuentra sobre todo el texto de Ez 37,1-14. Jesús, a través de su muerte quiebra el poder de la muerte y todo lo que le estaba sometido y hace irrupción en el *cón* definitivo que ofrece la salvación a todos.

Con estas señales, que revelan la acción de Dios a raíz de la muerte de Jesús, Mt deja entrever una especial comunión entre Jesús y Dios.⁵²⁰ Estos signos tienen un valor simbólico pues indican el fin del *món* viejo y la inauguración de la nueva y definitiva realidad salvadora, entendida como el *cón* nuevo.⁵²¹ La muerte de Jesús marca el inicio del triunfo de Dios sobre la muerte en general; las tumbas son abiertas y los cuerpos que le pertenecían recobran vida y son introducidos en la ciudad santa, la nueva Jerusalén.⁵²² Con estas descripciones Mt presenta el alcance universal y cósmico de la muerte de Cristo.⁵²³

d) La reacción del centurión y los demás soldados (v 54)

• El v 54 describe la reacción del centurión y de los soldados que estaban con él: Ὁ δὲ ἐκατόνταρχος⁵²⁴ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμόν καὶ τὸ γινόμενον ἐποθέθησαν ἀσπίδα, ἄλκιβος, θυρεὸν καὶ ὅλον τὸν ὅπλον (El centurión y los soldados, que con él custodiaban a Jesús, viendo el terremoto y todo lo que pasaba, dijeron aterrados: "Verdaderamente éste era Hijo de Dios"). Mientras en Mt 15,37 quien respondía era solamente el centurión, en Mt están juntos el centurión y los soldados de guardia y su reacción es causada por los acontecimientos extraordinarios que se producen y que originan en ellos un gran temor. El centurión en Mt es llamado ἐκατόνταρχος – comandante de cien soldados que estaban encargados de la ejecución de Jesús. Los soldados son mencionados solamente en Mt 27,27 (οἱ σὺννομονταί) cuando Jesús es entregado para ser crucificado. Mt afirma de ellos.

519 Este verbo es *hagiar* en los sinópticos (Mc 6 / Mt 1 / Lc 4).

520 Cf. GNILKA, *Matteo II* pp 695-696; FABRIS, *Matteo* p 555; SAND, *Matteo II* p 863.

521 Cf. MAGGIORI, *Passione* p 29.

522 Cf. FABRIS, *Matteo* pp 555-556; SAND, *Matteo II* p 864.

523 Cf. BIGNARDI, *Matteo* p 607.

524 Es un término ἐκατόνταρχος, es propio del lenguaje militar que traduce literalmente al griego el término latino: *centurio*. Entre los sinópticos lo usan Mt y Lc (Mc 6 / Mt 4 / Lc 3). Cf. BLASS, *Grammatica* p 59.

- 27,27 τότε οὐ στήριξαντοὶ τοὺς ἑαυτοῦ πόδας ἀλλὰ κεντῶντες τὰς ἰσχυρίων τῶν ποταμῶν
συνήγαγον... ὑλὴν τῆς σελίδος
27,56 καὶ καθύπνωσαν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐκεῖ
27,54 καὶ οἱ μετ' αὐτῶν κερώντες τὸν Ἰησοῦν

Después de haber crucificado a Jesús, los soldados debían quedarse cerca del ajusticiado para garantizar su muerte en la cruz y asegurarse de que no fuese liberado antes de morir. Esos soldados han transcurrido con él las últimas horas de su vida, han visto como murió, han experimentado el terremoto y han presenciado todos los acontecimientos que les han producido un gran temor. Mt refiere que un temor semejante se había apoderado de los discípulos ante la transfiguración de Jesús:

- 17,6 καὶ ἀκούοντες οἱ μαθηταὶ ἔκταναν τὴν προσηκόντα ἰσχυρίαν καὶ ἐφοβήθησαν σφοδρῶς
27,54 οἱ μετ' αὐτῶν κερώντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμόν καὶ τὰ γενομένα ἐφοβήθησαν σφοδρῶς

En todo el Evangelio Mt conecta solamente en estos dos textos el verbo φοβεῖσθαι con σφοδρῶς. Los discípulos experimentan un gran temor ante la voz del Padre, lo mismo que los soldados experimentan un gran temor ante la manifestación de Dios en los acontecimientos posteriores a la muerte de Jesús. En ambos casos se trata de una intervención extraordinaria de Dios que revela la identidad de Jesús. Mt describe la confesión que los soldados hacen de Jesús. Esta corresponde a la confesión de los discípulos, luego de haber visto a Jesús caminar sobre las aguas:

- 14,33 οἱ δὲ ἐν τοῦ αὐτοῦ προσεκύνησαν αὐτὸν λέγοντες ἀληθὲς θεοὺς υἱὸς εἶ
27,54 οἱ κατανύττωσιν καὶ οἱ μετ' αὐτῶν κερώντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμόν... ἐφοβήθησαν σφοδρῶς λέγοντες ἀληθὲς θεοὺς υἱὸς ἦν αὐτός

Con estos textos Mt relaciona los paganos con los discípulos, al expresar su profesión de fe en Cristo con las mismas palabras. En la confesión de los soldados, como en Mc 15,39, hay tres elementos que recuerdan lo que ellos han observado y experimentado y que califican su afirmación como resultado bien fundado, basado en su testimonio:

1) ἀληθής³² = *de veras*, no expresa solamente una firme convicción de lo que sigue, sino que concluye un proceso anterior e introduce la respuesta a una pregunta precedente motivada a un último y decisivo elemento. Los soldados se habían interesado por la identidad de Jesús, pues habían organizado las burlas al crucificado en las que insistían sobre su filiación divina. Ahora la situación actual

³² Esta expresión se encuentra igualmente en Mt 14,33; 26,73; 27,54.

parecía desmentir una identidad semejante de Jesús, pero los acontecimientos conectados con su muerte, llevan a los soldados a la confesión de que Jesús es el Hijo de Dios, a diferencia de los judíos que no aceptaron la fe.⁵²⁶

2) También el verbo *ty* constituye una referencia a la situación anterior. Durante toda la pasión, entre humillaciones y sufrimientos, Jesús era y seguía siendo el Hijo de Dios.⁵²⁷ Este imperfecto se debe entender positivamente, tomando en cuenta la situación precedente de Jesús antes de morir, mientras moría y después de su muerte. Solamente la continuidad de los hechos, presentada por Mt como causa y efecto, convence a los soldados a reconocerlo como Hijo de Dios.

3) El pronombre demostrativo *outog*, se refiere a la persona presente y ya conocida. Comprende todo lo que caracteriza a Jesús y su suerte. Mientras antes el pronombre *outog* estaba vinculado con el desprecio y la burla (cf. 27,37.47), ahora está vinculado con la sorpresa, el desconcierto y el temor. Los factores son siempre los mismos, pero la perspectiva es diametralmente opuesta. En 27,37.47 se trata de Jesús crucificado y de su filiación divina burlada por los presentes. En 27,54 se trata de Jesús muerto en la cruz, y de su filiación divina confirmada y reconocida por los elementos de la naturaleza y por la misma muerte.

La confesión de los soldados, que para Mt representa la confesión de la comunidad cristiana, es la palabra final que se refiere a todos los elementos precedentes, y hasándose en los mismos y comprendiéndolos en su conjunto, confiesa la filiación divina de Jesús crucificado y muerto en la cruz. En sus dos gritos (cf. 27.46.50) Jesús ha expresado su actitud de obediencia dolorosa a Dios. Después de su muerte (cf. 27.51-53), Dios ha manifestado con signos su evaluación positiva de la vida de Jesús y de su camino. Ante la presencia de Jesús muerto en la cruz algunos paganos han experimentado una verdadera conversión y lo reconocen como Hijo de Dios. Se trata del centurión y de los soldados que habían comenzado su camino de acercamiento a Jesús con burlas y desprecio, pero terminan confesando su filiación divina. Ellos logran comprender los signos de la revelación de Dios que salva a Jesús no solamente en cuanto es el "justo", sino en cuanto Hijo de Dios.⁵²⁸ Detrás de ellos está toda la comunidad marcana que da sustento a sus expresiones de fe. De los demás grupos que habían asistido a la crucifixión y a la muerte de Jesús, Mt no dice nada.

526 Cf. SAND, *Matteo II* p. 865.

527 Cf. SAND, *Matteo II* p. 865.

528 Cf. FABRIS, *Matteo* p. 556.

4. Las mujeres galileas testigos de la muerte de Jesús (cf. 27.55-56)

La noticia de la presencia de muchas mujeres (γυναῖκες πολλαί) completa la narración de la muerte de Jesús. Es natural que ellas, que no preocupaban a los guardias, pudieran estar más cerca de la cruz.⁵²⁹

• El v 55a hace la presentación general de las mujeres galileas, que se encontraban en el lugar de la ejecución: Ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν⁵³⁰ θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας (Estaban allí mirando desde lejos muchas mujeres, que habían seguido a Jesús desde Galilea). La continuidad de la unidad espacial (αἵτινες) es importante para el evangelista. Mientras Mc 15.40-41 primero presenta a las mujeres galileas y luego describe su función dentro del grupo de discípulos, Mt 27.55 hace lo contrario. La función de las mujeres es la de ver desde lejos (ἦσαν ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι).⁵³¹ De esa manera se vuelven testigos.

• En el v 55b Mt, como Mc 15.41, habla de su seguimiento de Jesús (ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ) al igual que los demás discípulos⁵³² y añade expresamente otra actividad complementaria, el servicio διοικονοῦσαι αὐτῷ. El participio διοικονομεῖν parece tener aquí un sentido final: lo seguían para asistirlo.⁵³³ Ellas por consiguiente son descritas no solamente como testigos, sobre todo cuando faltaron los demás discípulos, sino que tienen un especial renombre en la comunidad cristiana, por haber sido fieles servidoras de Jesús.

• Con el v 56 Mt va nombrando algunas de estas, que en la comunidad tenían su importancia: ἐν αἷς ἦν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μητὴρ καὶ ἡ μητὴρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου (entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los Zebedeos). Notamos muchas semejanzas pero también algunas pequeñas diferencias entre los nombres de la lista que nos ofrecen Mc 15.40 y Mt 27.56:

Mc 15.40 Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τῆς μικρῆς καὶ Ἰωσήφ
μητὴρ καὶ Σολομῆ

Mt 27.56 Μαρίαν ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρίαν ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μητὴρ καὶ
ἡ μητὴρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου

529 Cf. BONNARD, *Ματθ* p 607.

530 La construcción adverbial de lugar ἀπὸ μακρόθεν responde a la pregunta "¿desde dónde?" Cf. BLASS, *Grammatica* p 166.

531 La forma perifrástica con el imperfecto ἦσαν ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι indica una acción prolongada. Cf. FANNINGI, *Aspect* p 314.

532 Cf. Mt 4.20.22, 8.23; 9.9.

533 Cf. BLASS, *Grammatica* p 507.

Santiago y José son nombrados en Mt 13,55 entre los hermanos de Jesús. A diferencia de Mc, que nombra a Salome, Mt nombra a la madre de los Zebedeos,⁵³⁴ que había intervenido ante Jesús a favor de sus hijos (cf. 20,20). Es interesante observar en Mt que ante la cruz están presentes las madres, pero no los hijos. El rol de estas mujeres es el de relacionar todas las etapas del camino de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén.

Más tarde Mt afirma que ellas serán las portadoras del mensaje pascual y del anuncio de la Buena Noticia a los discípulos que el resucitado les saldrá al encuentro en Galilea. Por consiguiente su presencia es de mucha relevancia en la comunidad cristiana. La falta de seguimiento creada por los discípulos es llenada por estas mujeres galileas.

c. Lc 23,26-49

La narración de Lc presenta muchas diferencias respecto a Mc y Mt. Ya anteriormente hemos visto que Lc no narra las burlas de los soldados a Jesús, después de su condenación a muerte. El evangelista inicia en seguida la narración con la ida hacia el Gólgota (cf. 23,26a). Lc tiene una amplia narración de la ida hacia el Calvario en la que se describen varios personajes que acompañan a Jesús (cf. 23,26b-32). Entre ellos Lc recuerda a Simón de Cirene, un gran grupo de mujeres, los ladrones y una multitud muy numerosa. Los soldados tienen en Lc un papel menos dominante, explícitamente no son nombrados hasta el v 36. Jesús tiene un papel más activo, por cuanto, durante la subida al Calvario y en el lugar de la ejecución, habla de acontecimientos que sucederán. La descripción de Lc es más variada que la de Mc y Mt. Mientras estos relatan solamente lo que le acontece a Jesús, Lc refiere también las reacciones de Jesús y del pueblo. En general Lc compone su narración construyendo una serie de escenas, cada una completa y bien vinculada con la que le sigue, consiguiendo un desarrollo dinámico en su continuidad y un progreso narrativo constante y lineal.⁵³⁵ Dividiremos la narración lucana en cuatro partes: 1. Ejecución de la sentencia (23,26-35): a) Jesús es conducido hacia el Calvario (v. 26-31); b) Crucifixión de Jesús (vv. 32-35a). 2. Los insultos (23,35b-43). 3. La muerte de Jesús (23,44-48). 4. Los conocidos y las mujeres galileas (23,49).

534 Parece interesante la opinión de SAND, *Matten II*, p 868 quien, que afirma que Mt identifica a la Salome de Mc con la madre de los hijos de Zebedeo. No tenemos datos ciertos para deducir con seguridad que esto es así. Cf. BENOIT, *Pasión*, p 216.

535 Cf. ROSSÉ, *Lucas*, p 961.

1. Ejecución de la sentencia (23,26-35)

Sin hablar de la flagelación y de los subsiguientes insultos Lc refiere en este texto bastante desarrollado, el camino hacia el Calvario, el sometimiento de Simón para que lleve la cruz, los lamentos de las mujeres de Jerusalén, la reacción de Jesús y la presencia de dos ladrones que hacen el camino con él.

a) Jesús es conducido al Calvario (vv 26-31)

• En el v 26 καὶ ὥς ἀπήγαγον αὐτόν, ἐπιλαβόμενοι Σίμονα τινὰ Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἐκ τῆς πόλεως³⁵⁶ ἐπέθηκεν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὀπίσθεν τοῦ Ἰησοῦ (Mientras lo conducían, echaron mano de un tal Simón de Cirene que volvía del campo y le cargaron la cruz para que la llevara detrás de Jesús). Lc no utiliza el verbo ἀγορεύειν, propio de Mc y Mt, sino el verbo ἐπιλαμβάνεσθαι típicamente lucano.³⁵⁷ Este verbo normalmente rige el genitivo, pero cuando se refiere a una persona rige el acusativo (cf. 9,47).³⁵⁸ El infinitivo presente φέρειν tiene un aspecto progresivo e indica una acción continuada.³⁵⁹ Lc insiste en dos características que ya conocemos del discípulo: llevar la cruz, detrás de Jesús (τὸν σταυρὸν φέρει ὀπίσθεν τοῦ Ἰησοῦ).³⁶⁰

9,23 Εἰ τις θέλει σκεῖσθαι μου, ἀρχέσθεται ἐμνηστεύει ἑαυτὸν καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ ἀκολουθεῖτω μοι

14,27 ἀσπὶς οὐ βλαπτέσθαι τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἐρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητὴς

23,26 ἐπιλαβόμενοι Σίμονα τινὰ Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἐκ τῆς πόλεως ἐπέθηκεν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὀπίσθεν τοῦ Ἰησοῦ

No excluimos el hecho de que Lc describa intencionalmente lo que es esencial y característico de un verdadero discípulo. De una manera algo diferente de Mc y Mt, el evangelista parece insistir en presentar a Simón Cireneo como un verdadero discípulo de Jesús (cf. 9,23) con las palabras τὸν σταυρὸν φέρει ὀπίσθεν τοῦ Ἰησοῦ.³⁶¹

356 El artículo puede faltar en algunas expresiones que tienen sentido de preposición. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 328.

357 Cf. Mc 1 / Mt 1 / Lc 5 / Hch 7.

358 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 242.

359 Cf. MATEOS, *Aspecto* p. 109; FANNING, *Aspect* pp. 391-409.

360 Es una preposición hipotética que rige el genitivo. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 287.

361 Cf. ERNST, *Lucas II* p. 897; SENIOR, *Passions* p. 119. Diferente la opinión bien probada de RÖSC, *Lucas* p. 967 n. 95.

• El v 27 introduce un largo texto típicamente lucano⁵⁴² (cf. 23,27-31): *Ἐκολούθη δὲ αὐτῷ πολλὴ χλὴρὸς τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν αἱ ἐκόπτοντο καὶ ἐβόρηνον*⁵⁴³ αὐτόν (Lc seguía gran gentío del pueblo y muchas mujeres que se golpeaban el pecho y gritaban lamentándose por él). Quienes acompañan a Jesús no son solamente los soldados y Simón, como afirman Mc y Mt, sino una gran cantidad de gente, que al parecer no le es hostil, en medio del cual se encuentran algunas mujeres que expresan su dolor por el condenado. Los verbos al imperfecto, presentes en el texto (*ἠκολούθη... ἐκόπτοντο... ἐβόρηνον*), describen una situación que se prolonga. En la narración de la pasión Lc sigue presentando al pueblo no solamente ante Pilatus (cf. 23,5.13-14) sino también ante la cruz pero sin reaccionar (cf. 23,35). Las mujeres, según la costumbre, expresan su dolor por la suerte de Jesús. Lc refiere a lo largo del evangelio diversas expresiones de luto como por ejemplo *darse golpes de pecho* (cf. 8,52: *κοπτεσθαι*, *eleva lamentos de dolor* (cf. 7,32: *ὀρνεῖν*), *llorar* (cf. 7,13; 8,52: *κλαίειν*). Mc y Mt refieren solamente las burlas a Jesús de parte de los presentes. Lc por el contrario describe también la compasión de las mujeres de Jerusalén que anuncia la muerte cercana. Sin embargo, en ocasión de la muerte de Jesús, ni siquiera Lc refiere expresiones de luto.

• Los vv 28-31 Lc presenta a Jesús que se dirige a las mujeres de Jerusalén: 28 *σποράεις δὲ πρὸς αὐτίς* (ὁ) *Ἰησοῦς εἶπεν· θνητῆρας Ἱερουσαλὴμ, μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμὲ πλὴν ἐπ' αὐτὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν*. 29 *ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς κείραι· μακάριοι οἱ στείρον καὶ οἱ κοιλίαι οἱ οὐκ ἔβρυνθον καὶ μαστοὶ οἱ οὐκ ἔθήρυνεν*. 30 *τότε ὀρῶνται λένειν τοῖς ὄρεσιν· πέσετε ἑφ' ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς· καλύψατε ἡμεῖς*. 31 *ὅτι ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ τετέταται ποιῶσιν, ἐν τῇ ζιτῇ τὴ γέννηται* (v. 28 Jesús se volvió hacia ellas y les dijo: “Mujeres de Jerusalén no lloréis por mí; llorad mejor por ustedes y por sus hijos, v. 29 porque miren que van a llegar días en que digan: “Dichosas las estériles, los vientres que no han parido y los pechos que no han criado” v. 30 Entonces pedirán a los montes. “Desplómense sobre nosotros” y a las colinas: “Sepúltennos”; v. 31 porque si con el leño verde han hecho esto, ¿con el seco qué irá a pasar?). Las mujeres que lamentan la suerte de Jesús no son discípulas que vienen de Galilea (cf. 23,49,55), sino mujeres de Jerusalén.⁵⁴⁴ En sus palabras Jesús al comienzo (v 28) y al final (v 31) relaciona su destino con el de las mujeres y de sus hijos, prediciendo en el centro del discurso las calamidades de los días venideros (vv 39-30).

542 Lc manifiesta su predilección por las grandes masas y las mujeres. Cf. ROSÍ, *Luc*, p. 967.

543 Aunque el verbo *ὀρνεῖν* es intransitivo, sin embargo rige el acusativo de la persona.

HE ASS, *Grammatica* pp. 218-219.

544 Esta misma expresión se encuentra en Is 3,16 y Lc 1,5.

• En el v 28 Jesús, asumiendo un lenguaje profético, interpela a las mismas mujeres afirmando que la suerte de ellas y de sus hijos no será más benigna que la que le tocará a él: *στραφίς ἔσ' αὐτὰς καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτῶν* (ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· θυγατέρες ἱερουσαλὴμ, μὴ κλαίετε ἔτι ἐμὲ πλὴν· ἐφ' αὐτὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν). (Jesús se volvió hacia ellas y les dijo: "Mujeres de Jerusalén no lloréis por mí, llorad mejor por vosotras y por vuestros hijos") Le no habla directamente el terror del tiempo futuro, como presagio de la catástrofe del año 70 (cf. 19,41-44; 21,20-24), sino que propone una invitación de Jesús a la conversión,⁵⁴⁵ en vista de que las lágrimas de las mujeres no son de arrepentimiento, sino de lamento y de angustia ante la tragedia que se acerca.

• El v 29 describe la primera explicación de Jesús: *ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς ἐροῦσιν· Μισέρεια αἱ στείραι καὶ αἱ κοιλίαι αἱ οὐκ ἐγέννησαν καὶ μισοὶ οἱ οὐκ ἔθρεψαν* (porque mirad que van a llegar días en que digan: "Dichosas las estériles, los vientres que no han parido y los pechos que no han criado"). La construcción *ἰδοὺ ἐρχονται ἡμέραι* constituye una frase estereotipada que introduce un aspecto de la destrucción del Templo y de Jerusalén.⁵⁴⁶ Teniendo en cuenta los tiempos que vendrán (cf. 19,44; 21,23) ya no hay macarismos para las madres (cf. 11,27), sino solamente para las mujeres estériles.⁵⁴⁷ El versículo retoma en forma negativa la bienaventuranza de Lc 11,27: *μακάριοι ἡ κοιλία ἡ βασισπισα* σε καὶ *μαστὴν* *ἡ,* *ἐθάλματα,* (dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron),⁵⁴⁸ Esto parece bastante extraño pues la carencia de hijos era considerada una auténtica desgracia, incluso un castigo divino.⁵⁴⁹ El triple paralelismo del macarismo (*μακάριοι αἱ στείραι καὶ αἱ κοιλίαι αἱ οὐκ ἐγέννησαν καὶ μισοὶ οἱ οὐκ ἔθρεψαν*) expresa la aflicción en su totalidad. A través de imágenes drásticas Lc presenta de una manera fuerte la enormidad de la catástrofe que se abatirá sobre la ciudad.

• El v 30 presenta una explicación más general: *τότε ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσιν· πέσετε ἐφ' ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς· καλύψατε ἡμᾶς* (Entonces pedirán a los montes: "Desplomaos sobre nosotros" y a las colinas: "Sepultadnos").

545 La construcción *μὴ... πλὴν* tiene un sentido adversativo: no... sino. Cf. BLASS, *Grammatica* p 548; ZERWICK, *Geogeo* p 193.

546 FRNST, *Lucas II* p 888 afirma que "de esta manera la figura de Jesús asume una connotación lón mór rica: el hombre que sufre no queda prisionero de su propio sufrimiento, sino que se presenta como el abogado del pueblo".

547 Cf. PORTER, *Aspeci* p 429.

548 Cf. SENIOR, *Passion* p 121.

549 Cf. KESSE, *Lucas* p 969.

550 Cf. JFREMIAS, *Jerusalén* p 383.

Para sustraerse de la catástrofe, la gente desesperada suplica a las montañas y a las colinas – nótese el paralelismo *montañas // colinas* – que los cubran para esconderlos y protegerlos, o en último término para enterrarlos.⁵⁵¹ Estas súplicas indican que la gente quiere huir de esta catástrofe, deseando una muerte rápida (cf. Ap 9,6).⁵⁵²

• En el v 31: *ὅτι ἐν τῷ ὑπὸ ἕλωρ ταύταις ποιεῖται.⁵⁵³ Ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται;* “*porque si con el leño verde han hecho esto, con el seco ¿qué irá a pasar?*”) que tiene forma de *refrán* que concluye con una pregunta que invita a la reflexión, Jesús exhorta a las mujeres a sacar las debidas conclusiones acerca de la suerte que le va a tocar al tronco seco, viendo lo que le está sucediendo al tronco verde. Parece que aquí Jesús es considerado como el tronco verde, aún lleno de vida y probado por el sufrimiento. Las reflexiones de Lc pueden ser interpretadas de la siguiente manera: si Dios ha permitido que Jesús, siendo inocente, sufriera un destino tan duro, ¿cuál será el destino que Dios tiene reservado para la ciudad culpable?⁵⁵⁴ Como ya anteriormente en Lc 3,9 y 13,6-9 la exhortación, que aquí se propone, es una invitación a la *conversión*. Las palabras de Jesús parecen encerrar una advertencia profética del juicio de Dios en contra de la ciudad de Jerusalén.⁵⁵⁵

b) Crucifixión de Jesús (vv. 32-34)

• En los vv 32-33: *Ἦγοντο δὲ καὶ ἕτεροι⁵⁵⁶ κικλοῦντες διὰ τὴν αὐτὴν ἐνταφίῃναι, καὶ ὅτε ἦσαν ἐπὶ τὸν τόπον τὸν κικλοῦντων Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτόν καὶ τοὺς κικλοῦντας, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἄριστερ⁵⁵⁷ (Conducían también a otros dos malhechores para ajusticiarlos con él. v. 33 Cuando llegaron al lugar llamado “la calavera” lo crucificaron allí, a él y a los malhechores, uno a su*

551 Algo semejante se encuentra en Hos 10,8; Ap 6,16; 9,6. Cf. ERNST, *Lucas II* p 889.

552 Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 969.

553 La forma verbal tiene un sujeto implícito plural. En realidad es indeterminado. Algunos autores consideran que el sujeto son los romanos, otros los judíos, otros los hombres en general. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 199-200; SENIOR, *Passione* p 122 n. 152.

554 La forma del subjuntivo *τί γένηται* se traduce con un futuro en la pregunta interrogativa, pero con un matiz deliberativo. Cf. BLASS, *Grammatica* p 441, ZERWICK, *Griego* pp 131-132.

555 Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 970.

556 SENIOR, *Passione* p 123 afirma que ante los hechos del año 70 d C Lc interpreta retrospectivamente esta tragedia histórica como un castigo divino a causa de los pecados de Israel.

557 La construcción *καὶ ἕτεροι* tiene un significado adverbial “y además”. Cf. BLASS, *Grammatica* p 388.

derecha y otro a su izquierda) Le es el único evangelista que refiere que los dos malhechores, que serán crucificados junto con Jesús, son sus compañeros a lo largo del camino hacia el lugar de la ejecución. En este momento *son* con los se encuentran solamente estos dos, tal vez para hacer pesar que los discípulos, que anteriormente habían estado *con* con él, ahora ya no están.⁵⁵⁸ En Lc estos son llamados siempre con el término más genérico de *malhechores* (κακούργοι),⁵⁵⁹ subrayando el aspecto moral de su situación.⁵⁶⁰ Mc 15,27 y Mt 27,38.44 afirman que los dos crucificados junto a Jesús eran ladrones (λῃσταί), término que, como hemos visto, puede también tener la connotación de *seductores políticos*.⁵⁶¹ En el camino hacia la ejecución Lc pone en evidencia la comunión que se establece entre Jesús y esos dos malhechores:

23,32 Ἦσαν δὲ καὶ ἑτέροι κακούργοι ὅμοι σὺν αὐτοῖς ἀντιρρήματα
23,33 ἐσταυρώσαντες αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν
23,39 εἰς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἐβλασφήμει αὐτὸν
23,40 Οὐδὲ φοβῆ σου τὸν θεόν, οὗτις ἐν τῷ αὐτῷ κρεμάσει ἐστί
23,43 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀλλή σου λῃστὰς σήμερον μετ' ἐμοῦ ἐστί ἐν τῷ παράδεισῳ

Los tres condenados recorren el camino que va hacia el mismo destino, la muerte. En el lugar de la *calavera* van al encuentro de una misma suerte: ser crucificados juntos. De esta manera Lc presenta a Jesús como el rey de los malhechores. Lc no habla del *Golgotha*, sino que utiliza solamente el nombre traducido en griego de κρῶνιον. En la construcción τῶν καλουμένων κρῶνιον εἰς participio καλῶμενον permite que se añada al nombre τῶν καλουμένων el apodo κρῶνιον.⁵⁶² Ya sea que los evangelistas refieran el nombre arameo del lugar de la ejecución, ya sea que le añadan la traducción griega (cf. Mc 15,22; Mt 27,33; Lc 23,33), esto muestra la importancia que atribuyen a este sitio como lugar de la crucifixión y la muerte de Jesús, ya que se encontraba inmediatamente fuera de los muros de la ciudad. Lc tampoco habla de la bebida ofrecida a Jesús para aturdirlo de sus dolores, sino que pasa de una vez a describir la crucifixión. La descripción que hace Lc de la crucifixión es sobria. El mismo verbo σταυρώσαντες es referido a Jesús y a los dos malhechores. El sujeto es implícito, lo mismo que en 23,26. Esta situación recuerda las palabras de Jesús al final de su *Discurso de adiós* (cf. 22,37 *lo tratarán como a un malhechor*). Esta condición de Jesús abre una gran

558 La expresión *son* con designa varias veces en Lc la compañía de los discípulos con Jesús. Cf. Lc 8,3-38; 22,14.56; 23,32.

559 Este término es *hapax* en los evangelios (cf. Mc 4; Mt 1; Lc 3; Jn 18).

560 Cf. TRNST, *Levi II* p. 889.

561 Cf. SENIOR, *Passions* p. 124 n. 158.

562 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 498.

posibilidad para los malhechores crucificados con él, uno a su derecha y otro a su izquierda.⁵⁶³ Está clara la intención de Lc de tomar como base a Is 53.12: *fue contado entre los malhechores* (καὶ μετὰ ἀνομίων ἐταπείνωθη).

• El v 34a (ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγε· Πάτερ, ὁσες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδουσιν τί ποιοῦσιν)⁵⁶⁴ (Jesús decía: "Padre, perdónalos, que no saben lo que se hacen") falta en textos muy antiguos, pero está en buena sintonía con la manera como Lc describe el comportamiento de Jesús hacia los adversarios y los pecadores durante la pasión (cf. 22.51.61; 23.43). A menudo Jesús a lo largo del evangelio se dirige a su Padre orando (cf. 10.21; 22.42; 23.46). Cada momento de oración surge de una necesidad por la que le pide ayuda. Jesús en la cruz se revela como mediador. El imperfecto ἔλεγε sugiere la insistencia y la repetición de la oración de parte de Jesús. Aunque no están especificados los beneficiarios de su oración, sin embargo creemos que ella abarca en primer lugar a los que son responsables de su muerte violenta. Ante el Padre él es el Hijo que intercede a favor de los pecadores que tienen mayor necesidad y a quienes excusa por su ignorancia.⁵⁶⁵ En ningún otro lugar del evangelio de Lc, como en este, se pone en evidencia el *perdón* como lo específico de la entidad cristiana.⁵⁶⁶

• El v 34b ὁμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλήρυς (Se repartieron sus ropas, echando suertes) describe la repartición de las vestiduras de Jesús, utilizando como base el Sal 22,19 que expresa la oración llena de confianza en Dios del israelita piadoso acorralado por el abandono, el sufrimiento y la muerte.

2. Los insultos y la respuesta final de Jesús (23.35-43)

También en Lc hay diversas personas que participan de los insultos a Jesús, pero lo hacen de una manera diferente. Estos están repartidos en cinco grupos: a. El pueblo (v. 35a) b. Los jefes del pueblo (v 35b); c. Los soldados (vv 36-37); d.

563 La construcción οὐκ... αὐτοῖς ya nos es frecuente en el griego bíblico para reparar la pluralidad. En su lugar se usa αὐτοῖς bien etc. Cf. BLASS, *Grammatica*, pp 322-323 372-374.

564 Omite esta parte del versículo P75, π 1, B, D*, W, Θ y algunos otros mayúsculos y minúsculos. Incluye ese versículo π *2, A, C, D2, L Δ , Ψ , muchísimos minúsculos, Padres de la Iglesia y leccionarios. La omisión de esta parte del versículo es difícil de explicar como un recorte del copista en los manuscritos más antiguos. Al mismo tiempo el *logion* parece no ser de la fuente de Lc. Por consiguiente se mantienen las doxas. Cf. METZLER, *Criticism*, p 180.

565 El motivo de la ignorancia indica para Lc que la crucifixión de Jesús hace parte, esencialmente y ante todo, de un proyecto de Dios al cual Jesús se ha libremente sometido y que va mas allá de de las decisiones y comportamientos humanos. Cf. ROSSÉ, *Lucas*, p 975.

566 Cf. FRNSL, *Lucas*, p 895, ROSSÉ, *Lucas*, p 976.

La *inscripción* (v. 38); e. Los dos *malhechores* (vv. 39-43). Es interesante notar que todos los insultos son dirigidos a Jesús.

a) *Presencia del pueblo* (v. 35a)

• El v. 35a presenta al pueblo en calidad de silencioso espectador: *καὶ ἰνέηκε ὁ λαὸς θεωρῶν* (El pueblo lo presenciaba). El verbo *θεωρεῖν* no necesariamente encierra una actitud negativa en Lc (cf. 10,18; 21,6; 24,39). Con esta descripción parece que Lc distancia al pueblo de todos aquellos que se burlan de Jesús, presentando de él una actitud respetuosa.

b) *Los jefes del pueblo* (v. 35b)

• El v. 35b *Ἐξευκτιρίζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες λέγοντες: Ἄλλους ἔσωσεν, σαρπείτω αὐτὸν, εἰ οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς, τὸν θεοῦ ὁ ἐκλεκτός* (Los jefes, por su parte, comentaban con sorna: *“A otros ha salvado; Que se salve a él, si es el Mesías de Dios, el Elegido”*) describe a los *jefes del pueblo* burlándose de Jesús. La separación en el texto entre el pueblo (v. 35a) y sus jefes está hecha con un *δε καὶ* una construcción que pone una neta división entre ambos. El término *αρχόντες* no es muy común en los sinópticos.⁵⁶⁷ En Mt 20,25 designa los *jefes políticos* de las naciones paganas. En Lc el término está vinculado con los Fariseos (cf. 14,1) y los *Sumos Sacerdotes* (cf. 23,13; 24,20). En nuestro texto están solos.

14,1 καὶ ἔγενετο ἐν τῷ ἔλθειν αὐτοῦ εἰς μίαν τινος τῶν ἀρχόντων [τῶν] Φαρισαίων
σάββατον φερεῖν αὐτόν

23,13 Πιλάτος δὲ συγκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἀρχοντας καὶ τὴν λαὸν

23,35 καὶ εἰσὴκε ὁ λαὸς θεωρῶν Ἐξευκτιρίζον δὲ καὶ οἱ ἀρχόντες λέγοντες
Ἄλλους ἔσωσεν, σαρπείτω αὐτόν

24,20 οἷος δὲ παρεδούκειν γαίτην οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἀρχόντες ἡμῶν εἰς κώμην
ἀθανάτου καὶ ἀστυνόμου αὐτῶν

Tal vez en Lc el término *αρχόντες* tiene que ver con los representantes laicales del Sanedrín, aunque el evangelista conoce muy bien el término *πρεσβύτεροι*:

1,3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ ἐπετελεῖν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων

9,22 δεῖ τὴν τὴν ἀνθρώπου πύλιν παθεῖν καὶ ἀπαδοκίμασθῆναι αὐτῷ τὸν πρεσβυτέρων
καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων

20,1 καὶ ἔγενετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐπιτιπείαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς
στοι τοῖς πρεσβυτέροις

22,52 εἶπεν δὲ ἰησοῦς πρὸς τοὺς παρενεκαμένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ
συναγήμενους τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέροις

567 Cf. Mc 4/ Mt 1 / Lc 4.

El verbo *εμμετριάζειν*, *hápar* en Lc, significa *burlarse de alguien haciendo muecas*.⁵⁶⁸ El imperfecto indica que las muecas y las palabras implícitas que las acompañan son repetidas. El verbo en Lc tiene como sujeto a los Fariseos y los jefes del pueblo, enemigos de Jesús:

- 16.14 ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα οἱ Φαρισαῖοι φιλαργυροὶ ὑπάρχοντες καὶ ἐμμετριάζον αὐτὸν
 23.35 ἐξέμμετριζον δὲ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς λαμπρῶς πολλοὺς ἐπικαλόν, σπασάτω αὐτοὺς εἰ αὐτός ἐστιν ὁ χριστὸς τῆς θεοῦ

En Lc la intervención de los jefes es más breve que la de los miembros del Sanedrín. Ellos hablan de la actividad salvadora de Jesús, que marcó toda su vida. Piden que él se salve a sí mismo, tomando como punto de referencia la identidad que él se ha atribuido en el juicio. El reto a *salvarse a sí mismo* se repite nuevamente en los vv 37,39. Mc y Mt hablan claramente del desafío lanzado a Jesús que baje de la cruz. El verbo *σάξαι* es muy común en los sinópticos.⁵⁶⁹ En el texto de Lc se repite cuatro veces (cf. 23,35.his.37,39). En ese momento todos piden a Jesús que *se salve a sí mismo*. Pero Jesús no es el Mesías que se salva a sí mismo y olvida a los demás. En todas las intervenciones de los enemigos de Jesús se nota una referencia a su identidad y dignidad: el *Crismo de Dios*, el *elegido*, el *rey de los judíos*, el *Cristo*⁵⁷⁰ (cf. vv 35,37,39) y se le exige que esta identidad sea comprobada mediante la salvación de sí mismo. Lc ha dado a la escena un ligero tinte de ironía.

En sus insultos los jefes del pueblo no se refieren solamente a la relación de Jesús con los hombres (πολλοὺς σπασαίν, σπασάτω αὐτοὺς) sino atacan también su vinculación con Dios (εἰ αὐτός ἐστιν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός). Hablandos del título *ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ* (cf. también 9,20), ponen en evidencia su relación con la divinidad. El título que ellos proclaman describe el rey mesiánico que Dios ha enviado y que explicita su misión con la autoridad y la potencia de Dios. También el título *ὁ ἐκλεκτός* (cf. 9,35) habla de aquel a quien Dios ha escogido y manifiesta una especial relación de predilección y de amor. Este título *ὁ ἐκλεκτός* es el menos familiar de los recogidos en el texto. Referido a Jesús es *hápar* entre los sinópticos.⁵⁷¹ Tal vez es una referencia a Is 42,1. Hay otro texto en Lc 9,35 que presenta a Jesús como el *ἐκλελεγμένος* en la Transfiguración en un contexto en el cual Moisés y Elías hablan de la muerte (ἐξόδος) de Jesús:

568 Este verbo está presente en el Sal 21,8. ZERWICK, *Anafra*, p 206 afirma “*emmetriazo* = *emmetriazō* = *emmetriazō* = *emmetriazō*”.

569 Cf. Mc 15 / Mt 15 / Lc 17.

570 Se nota una inclusión entre la expresión de los jefes y la del malhechor.

571 Cf. Mc 6 / Mt 6 / Lc 1 / Jn 1.

- 9,35 και φωνή ἤκουετο ἐκ τῆς νηφελῆς λέγων· ὅτι· οὗτος ἔστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλεκτός, αὐτοῦ ἀκούετε
23,35 ἐξεμυκτηρίζον δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖντες· ἄλλους εἰσάσεν, σώσασθαι ἐαυτὸν, εἰ αὐτὸς ὅστιν ὁ χριστὸς τοῦ ὄντος οὐκ ἐκλεκτός

La expresión se da solamente en estos dos textos de Lc en calidad de aposición. En ambos casos la descripción presenta a Jesús en la perspectiva de la pasión. Cristo es el *elegido* de Dios, no solamente en cuanto es destinado al sufrimiento, sino también en cuanto ha renunciado a defenderse, yendo así en contra de toda aspiración humana de éxito.⁵⁷²

Al igual que en Mt 27,43 también en Lc 23,35 los jefes se refieren a la relación de Jesús con Dios (cf. Is 53,7: el *Servo de Yahweh*) y la cuestionan con sarcasmo (cf. Lc 4,23).⁵⁷³

c) Los soldados (vv. 36-37)

Los insultos de los soldados poseen una característica exclusiva de Lc.

* En los vv 36-37 ἐνεκαίζον δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι· ὄξος προσφέροντες αὐτῷ 37 καὶ λέγοντες· Εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σώσον σεαυτὸν (También los soldados se acercaban para hurlarse de él y le ofrecían vinagre, v. 37 diciendo: "Si eres tú el Rey de los judíos, sálvate") Lc nombra por primera vez a los soldados. Luego de la condenación a muerte de Jesús, catalogándolos entre los que se mofan de él. Su comportamiento prepotente es descrito con el verbo *ἐγκαίζειν* y vinculado con otros textos que tienen el mismo sentido irónico:

- 18,32 παραδοθήσεται γὰρ τοῖς εὐνεσί· καὶ ἐμπαίζονται καὶ ὑβρίζονται καὶ ἐμπτύονται
22,63 καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνεχόντες αὐτὸν ἐνεκαίζον αὐτὸν δερύντες
23,11 ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν [καὶ] ὁ Ἡρώδης συν τὸ στρατεύματι αὐτοῦ καὶ ἐμπαίζας περιβάλων ἐπὶ ὀφθαλμοῦ λαμπρῶν
23,36 ἐνεκαίζον δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι

Jesús a lo largo de su camino es acompañado por el desprecio de aquellos que lo tienen en su poder y que de alguna manera repreman al poder político.⁵⁷⁴ Los soldados, acercándose a Jesús le ofrecen vinagre (ὄξος προσφέροντες αὐτῷ) y acompañan el gesto con palabras burlonas (εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σώσον σεαυτὸν). Este, mezclado con agua, constituía una bebida que los campesinos y los soldados acostumbraban tomar para quitarse la sed y tener más energía.⁵⁷⁵

572 Cf. SCHRANK, *ἐκλεκτός* – GLNT VI pp 522-524; EKKHRE, *ἐκλεγμένος* = DFNT I p 1776

573 Cf. ROSSÉ, *Lauc* p 977.

574 SENIOR, *Passion* p 129 afirma que Lc aquí no pretende disculpar a los romanos.

575 Cf. ROSSÉ, *Lauc* p 978.

Lc no presenta los detalles del gesto que describen Mc y Mt. Aunque no está claro cuál ha sido la interpretación de esta burla, tal vez el gesto y las palabras que lo acompañan indican el deseo de los soldados de prolongar la agonía del condenado. Con sus palabras llenas de sarcasmo aluden a la dignidad de rey de los judíos reivindicada por Jesús ante Pilatos (cf. 23,3). La frase condicional *εἰ σοι ο βασιλεὺς τῶν τούτων*, aunque en la intención de quien la pronuncia es irreal, sin embargo de hecho es real, por cuanto Jesús es rey.⁵⁷⁶ Pero, para los soldados que se burlan del condenado, una persona que se declara rey de un pueblo y luego no sea capaz ni siquiera de librarse a sí mismo del suplicio de la cruz o de quitarse la sed, demuestra que no vale nada.

d) La inscripción (v. 35)

Los sinópticos presentan textos diferentes que tienen que ver con la causa de la condena de Jesús y también los insertan en contextos diferentes. La inscripción presentada por Lc en este contexto tiene el peso de otra burla al condenado.

* Con el v 38 ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφή ἐπ' αὐτόν⁵⁷⁷ Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος (Además tenían puesto encima un letrero: EL REY DE LOS JUDÍOS ES ESTE) Lc presenta la inscripción puesta sobre la cabeza de Jesús. Esta es una motivación mayor de burla. Lc habla solamente de ἐπιγραφή o sea de escritura, a diferencia de Mc 15,26 y Mt 27,37, que hacen referencia a la culpa (ὀνομα). Eliminando el motivo de la condenación Lc no ve en ella la indicación oficial del veredicto, sino que la describe como parte de las burlas.⁵⁷⁸ De esta manera el evangelista establece un contraste entre la persona que se encuentra crucificada y la falta de una causa seria para su condena. El texto de la escritura de Lc, después del de Mc, es el más breve (Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος). El pronombre demostrativo οὗτος, colocado al final de la construcción, pone de relieve la persona del crucificado. Para Lc esta inscripción entra a formar parte de la burla que está describiendo. Sin embargo el lector debe entender la verdad paradójica del evangelio: a través de la pasión, Jesús cumple el acto final, decisivo de su misión de salvación.⁵⁷⁹

576 Cf. ZERWICK, *Génèse*, pp. 122-124; PORTER, *Aspects* p. 297 n. 11.

577 Tiene solamente ἐπ' αὐτόν 145, n. 1. B. L. y pocos más. Tienen la lección larga (cf. Jn 19,20)

* 72, C3, W, Δ, 19 inclusiones minúsculas, leccionarios y Padres de la Iglesia. La lección larga retoma el texto de Jn 19,20. La lección brevior parece la mejor. Cf. METZGER, *Commentary* p. 180.

578 Cf. ROSSÉ, *Levée* p. 978.

579 Cf. SENIOR, *Paraseme* p. 123.

c) *Los dos malhechores y Jesús* (vv 39-43)

Este texto, que se encuentra solamente en Lc, es un brillante ejemplo de la técnica literaria del evangelista y de su perspectiva teológica.⁵⁸⁰ Los dos malhechores recuerdan el hecho que tanto ellos como Jesús se encuentran en la misma situación desesperada. Sin embargo los dos se comportan diversamente ante él. Sin duda Lc, que presenta aquí una tradición propia, quiere resaltar más la conversión del segundo malhechor.

1. *El primer malhechor* (v. 39)

• El v 39 relaciona las palabras del primer malhechor con las descripciones anteriores: *Εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων κατατίγων ἐβλασφημοῖ αὐτὸν λέγων: Οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς* (Uno de los malhechores crucificados lo escamecla diciendo: "¿No eres tú el Mesías? ¡Sálvate a ti y a nosotros!"). En la narración Lc describe nuevamente a los dos crucificados como *κακουργοί* (cf. 23,32,33). En lugar de *αυεσταυρωμένοι*, como dicen Mc 15,32 y Mt 27,44, Lc habla de *κρεμασθέντες*, un participio aoristo pasivo que significa *colgados*.

Dirigiéndose a Jesús con una pregunta, que expresa sarcasmo (*οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός*) el primero pide a Jesús una liberación milagrosa (*σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς*). La intervención del primer malhechor no es presentada como una burla sino como una *blasfemia*, por cuanto los insultos son dirigidos en contra del Mesías o Hijo de Dios.⁵⁸¹ El imperfecto *ἐβλασφημοῖ* indica una situación prolongada de ofensas dirigidas a Jesús. Este imperfecto está en relación con las burlas prolongadas de los jefes (cf. 23,35: *ἐξερκατηρῶσιν*). Esta expresión se torna más dura si la ponemos en relación con la intervención del segundo malhechor. Las palabras del primer malhechor se refieren en primer lugar a la situación de Jesús en calidad de Cristo (*οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός*) y en segundo lugar le pide que se salve no solamente a sí mismo sino también a los compañeros que sufren con él la misma suerte (*σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς*). Lc afirma que el malhechor blasfema⁵⁸² en contra de Jesús a causa de su condición de impotencia y de su desilusión.⁵⁸³ También él pide a

580 Cf. SENIOR, *Passion* p 131.

581 Cf. ERNST, *Lucas II* p 395.

582 El término *οὐχὶ* constituye una negación reiterada muy común en Lc (Mc 6; Mt 9; Lc 17; Hch 3). Cf. ROSSÉ, *Lucas* pp 980-981 e 157.

583 En realidad el contenido del verbo *βλασφημεῖν* no es diferente de *ἐκκατηρῶσιν* 23,35, y se puede entender también como *hablar en* de Chr ROSSÉ, *Lucas* p 980.

584 Sin embargo "no se trata de expresar la rebeldía de un criminal moribundo en contra del fracaso del Mesías político. Este hombre es uno de los que vuelcan sobre Jesús su rabia feroz. De la misma manera actúan Herodes, los soldados y los jefes del pueblo." Cf. ERNST, *Lucas II* p 395.

Jesús que demuestre su mesianidad, liberándose del poder de sus enemigos y del acoso de la muerte y haga partícipes a sus compañeros de esta misma liberación. El malhechor concluye su intervención pidiendo la participación en la salvación de la cual Jesús, en calidad de Mesías, es dispensador (οὐχι σε αὐτὸν Χριστὸς σῶσιν σεαυτὸν καὶ ἡμεῖς). Él se espera que el Mesías sea capaz de salvarse a sí mismo y a los demás.

Por tres veces Jesús es retado por los *jefes* (23,35b), los *soldados* (23,36-37) y el *primero de los dos malhechores* (23,39) a salvarse a sí mismo (σωσάτω εαυτὸν, σῶσον σεαυτὸν, σῶσον σεαυτὸν). Las tres intervenciones muestran de parte de quienes las pronuncian la misma concepción de salvación, a sea que Jesús debía librarse del poder de los hombres que lo habían condenado a muerte y lo habían ejecutado y debía conservar su vida en contra de la voluntad del Padre.

2. El segundo malhechor (vv. 40-42)

El segundo malhechor se distancia de las opiniones anteriores y pone al centro de su intervención el *temor de Dios*. Él se siente animado por un espíritu diferente. Lo demuestra primero con las palabras dirigidas a su compañero (vv. 40-41) y posteriormente su invocación dirigida a Jesús (v. 42). A través de este personaje Le quiere decir a su comunidad que no es nunca demasiado tarde para convertirse y lograr la salvación.⁵⁸⁵

a) Palabras dirigidas al compañero de crucifixión (vv. 40-41):

• En los vv 40-41 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑτερος ἑταίμων αὐτοῦ ἔφη: Οὐδέ φοβῆ σὺ τὸν θεόν; ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ: 41 καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ὧστα γὰρ ὡν ἐπρόδεξμεν ὁπολαμβάνομεν, οὗτος δὲ οὐδὲν ἄσπον ἐπατέλῃν (Pero el otro lo increpó: '¿Ni siquiera tú, que sufres la misma pena, tienes temor de Dios?' v. 41 Y la nuestra es justa, nos dan nuestro merecido, en cambio éste no ha hecho nada malo'). Las palabras del segundo malhechor están determinadas por tres elementos: a) el temor de Dios; b) el destino común de la muerte; c) la responsabilidad personal de ellos y la inocencia de Jesús. Ellas constituyen un modelo de arrepentimiento y de corrección fraterna. Ante todo, poniendo por obra el dicho de Jesús en Lc 17,3, *repáralo* al compañero su pecado (ἐμπάν⁵⁸⁶ αὐτοῦ) y lo invita a convertirse:

17,3 εἰς ἁμαρτίαν αὐτοῦ ἡμεῖς ἐπαιτήμεθα καὶ αὐτὸν

23,40 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑτερος ἑταίμων αὐτοῦ

585 Cf. ERNST, *Lucas II* p 895.

586 Cf. STAUFFER, *εταίριον* · GLNT III pp 802-803; GIESEN, *εταίριος* · DENT 1p 1551

La corrección se basa en que ambos están en culpa frente a Dios y por lo tanto deben saber aceptar la situación para ser perdonados. Analicemos los tres elementos:

El *temor de Dios* (Οὐδε φοβησὺν⁵⁸⁷ τὸν θεόν) es colocado en primer lugar por ser el principio de todo comportamiento, especialmente el de una persona que se encuentra cercana a la muerte que ha merecido a causa de sus crímenes. En el A. T. el temor de Dios es la actitud auténticamente religiosa en relación con Dios (cf. Dt 6,13; 8,6 etc.; Prov 1,7; 2,5 etc.). El *temor de Dios* es retomado por Le otras tres veces a lo largo de su evangelio:

- 1,50 καὶ τὸ εὐαγγέλιον αὐτῶν εἰς γενεάς καὶ γενεάς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν
 12,4-5 λέγει δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς του, μὴ φοβηθῆτε· ἐπεὶ τὸς ἀντικεινὸν τῶν τοῦ σώματος καὶ ματα ταῦτα μὴ ἔχοντιν περισσότερον τι πωτήσιον. Ὑποδείξι δὲ ὑμῖν τὸν φόβηθῆτε· φοβηθῆτε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτείναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γενεάν. Ἄρα λέγω ὑμῖν, τούτον φοβηθῆτε
 18,2-4 Κεντὴς τῆς ἡν ἐν τῇ πόλει τὴν ἴδιαν μὴ σωτηριώδους καὶ ἀνθρώπων μὴ ἐντροπιομένης. Χίρπας δὲ ἡν ἐν τῇ πόλει· ἐκείνη καὶ ἡρχετο πρὸς ταῖς λέγουσας. Ἐκδύσασιν με εἰς τοῦ ἀντιόκου μου. Καὶ οὐκ ἠθέληεν εἰς χίρπον. Μετὰ δὲ ταῦτα εἶπεν ἐν εἰρήνῃ. Εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβούμαι οὐδὲ ἀνθρώπων ἐντροπία...

23,48 Οὐδε φοβῆτι τὸν θάνατον

En 1,50 María en el Cántico del *Magnificat* afirma que *los que temen a Dios* pueden contar con la certeza de su misericordia. En 12,4-5 Jesús instruye a sus discípulos afirmando que la mayor preocupación que deben tener no debe ser la de tener la salvación asegurada de la vida corporal, sino *el temor de Dios* (como afirma el segundo malhechor). En 18,2-4 Jesús caracteriza al juez mediante la *falta de su temor de Dios*. Para Le el *temor de Dios* significa reconocer que el Señor es aquel de quien depende la suerte definitiva de cada persona y, por consiguiente, anima a aceptar y seguir su voluntad.

El segundo malhechor recuerda con una pregunta a su compañero *el destino común de la muerte* (ὁτι⁵⁸⁸ ἐν τῷ αὐτῷ κρηματι· εἰ). Ser crucificados juntos con Jesús es *participar del mismo destino*.

Por otra parte sigue insistiendo en que hay una gran diferencia entre ellos dos y Jesús (καὶ ἡμεῖς μὲν ὁκισίως, ὅτι οὐ γὰρ ὡν ἐπρόθεμεν ἀπολαμβάνομεν, οὗτος δὲ οὐδὲν ὀνείδην ἐπρόθεν). En sus palabras el segundo malhechor hace notar las motivaciones de esta diferencia marcándola con la contraposición *ἡμεῖς μὲν...*

587. Usar el pronombre después del verbo es típico de Le: (Mt 4: Mt 4: Lc 4: Hch 21: 41). ROSSÉ, *Levi* p 481.

588. Según ZERWICK, *Analysis* p 206 nra es tal vez la traducción del arameo: "y puede tener el valor de un pronombre relativo o de una conjunción con sentido causal o recitativo".

αὐτοὺς δε.³⁸⁹ Por una parte los dos son culpables y justamente están sometidos a una condenación ejemplar (ἀξιοι γὰρ ὡν ἐπράξομεν ἀπολαμβάνομεν). La construcción ἀξιοι γὰρ ὡν ἐπράξομεν ἀπολαμβάνομεν tiene un aspecto complejo iterativo que describe una acción repetida muchas veces.³⁹⁰ El segundo malhechor reconoce el mal hecho y aceptando la justa punición, manifiesta su arrepentimiento. Por otra parte Jesús es inocente (οὗτος δὲ οὐδὲν ὁποσον ἐπράξεν) y el malhechor arrepentido ofrece un testimonio ulterior de su inocencia. La expresión οὐδὲν ἄλλῃ³⁹¹ ἐπράξεν significa estrictamente que “no ha hecho nada fuera de la norma, fuera de lugar”. En esta situación los dos están cerca de la muerte y cargados de culpas. El temor de Dios exige que ellos no piensen más a la conservación de su vida terrena, sino pidan perdón a Dios y se encomienden a su misericordia. En la declaración de la inocencia de Jesús, hecha por el segundo malhechor resuenan las palabras de Pilatos (cf. 23.4.14-15.22):

23.4 ὁ δὲ Πῦλῆτος ἔειπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς υἱαῖς. Οὐδὲν εὗρισκω αὐτῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ

23.14-15 Προσενεγκάτε μοι τὸν ἀνθρώπον τούτον ὡς ἀποκρίνεσθαι τὴν ῥήσιν καὶ ἰδὼν ἐπαθενῶν τῶν ἀνδρῶν οὐκ ἐβρίμην ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ καὶ οὐκ ἐκτελέσειτε κρίναι αὐτόν. Ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης ἀνεπαίμεν γὰρ αὐτόν πρὸς ἡμᾶς, καὶ ἰδὼν οὐδὲν αἰτιᾶν θανάτου εἶπεν πεποιημένων αὐτοῦ

23.22 ὁ δὲ τρίτον ἔειπεν πρὸς αὐτούς. Τί γὰρ κριὸν ποιήσιν οὗτος; οὐδὲν τιμὴν θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ

23.41 οὗτος δὲ οὐδὲν ὁποσον ἐπράξεν

b) Palabras dirigidas a Jesús (v. 42)

• Con el v. 42 καὶ ἔειπεν Ἰησοῦ, μνησθήμι σου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου (y añadió: “Jesús, acuérdate de mí cuando estés en tu Reino!”) Le presenta la súplica del segundo malhechor dirigida a Jesús. Utilizando καὶ ἔειπεν el evangelista marca una pequeña separación del discurso anterior que el malhechor dirigió a su compañero. El imperfecto ἔειπεν expresa el sentido de una oración insistente. Es muy particular la manera de dirigirse a Jesús que emplea el interlocutor. No usa ningún título para referirse a él, como los anteriores (ὁ χριστός τοῦ θεοῦ, ο

389 La construcción de ambos pronominales ἡμεῖς πρὸς αὐτούς δε tiene un sentido enfático por cuanto los dos son puestas en relación antitética. Cf. BLASS, *Grammatica* p.356.

390 Cf. MATTHEOS, *Aspecto* p.114.

391 El término ἄλλῃ entre las sinópticas se da solamente en Lc (Mc 4.7 Mt 4.11 e Lc 7.31)

392 Tienen el texto P45, B, L, algunos minúsculos y algunos Padres. Tienen en su particular A, A, C, W, Δ, Θ, Ψ, muchos minúsculos y Padres de la Iglesia. Parece que el lenguaje teológico de Lc (cf. 24.26) prefiere ἐξ + ac. Por eso se escoge, aún con dificultad, esta lectura. Cf. MBFGÜBEL, *Commentary* p. 183

ἐκείνου, οὐ σαφηνίζων τὰν ἰδιότητα, ἢ Χριστός). Lo llama sencillamente con confianza por su nombre con el vocativo Ἰησοῦ. Esta es la única vez en el N. T. en que se pronuncia simplemente el nombre de Jesús.⁵⁹³ Un hombre crucificado, dirigiéndose a otro, igualmente crucificado, llamándolo "Jesús", le expresa desde luego una grande cercanía y confianza. Está clara la intención de Lc de dar a la oración una orientación cristológica. Esta se perfecciona luego en la petición que le dirige (μνησθήσῃ μοι ὡς καὶ ἐλθὼς εἰς τὴν βασιλείαν σου). Normalmente la petición de que alguien se acuerde de uno se dirige a Dios (c.f. Lc 1.54.72). El acordarse pertenece a la forma de la oración judía: se pide a Dios que ponga su mirada de bondad a favor del orante.⁵⁹⁴ El malhechor no tiene la menor duda de que Jesús, a través de su muerte, entre en su reino. Por consiguiente pide que haga algo por él. Reconoce lo que los demás han puesto en duda y aquello por lo cual han exigido de Jesús la prueba de que se salvara a sí mismo. Reconoce que Jesús es el Cristo y puede salvarse a sí mismo y a los demás. Está convencido de que Jesús en su muerte, entra en su reino y dispone del poder de salvar. Al dirigirse a Jesús le habla de su Reino (ἡ βασιλεία σου). El malhechor espera el reino mesiánico mediante el cual el Mesías instaurará con poder el reino de Dios en la tierra al final de los tiempos. Esta confianza total sorprende al lector y constituye al mismo tiempo una invitación para imitarla. Finalmente, después de tantas burlas al crucificado, un malhechor confiesa su fe en él con la esperanza puesta en la salvación.

3. La respuesta de Jesús (v. 43).

• El v. 43 καὶ εἰπὼς αὐτοῖς Ἀμὴν σοὶ λέγω σημεῖον μετ' ἑμοῦ ἔσθῃ ἐν τῷ παραδείσῳ (El le respondió: "Te lo aseguro: Hoy estarás conmigo en el Paraíso") describe la respuesta de Jesús. A los que se burlaban de él Jesús no dio ninguna respuesta, pero ahora hace al segundo malhechor una promesa solemne (Αμην σοὶ λέγω, σημεῖον μετ' ἐμοῦ ἔσθῃ ἐν τῷ παραδείσῳ). Estas palabras son una confirmación de la confesión del malhechor y al mismo tiempo una desmentida de las burlas de los demás presentes. Jesús no baja de la cruz, ni salva su vida terrena, pero entra en su reino, que es el reino de la vida eterna y se revela como salvador, llevando consigo al malhechor. La fórmula solemne de juramento (Αμην σοὶ λέγω) con la que Jesús introduce su promesa es relativamente rara en Lc.⁵⁹⁵

593 Hay otros casos del N.T. en que se llama a Jesús con el vocativo, pero siempre unido con un título (c.f. Mc 1,24: Jesús Nazareno; 5,7: Jesús hijo de Dios soberano; 10,47: Jesús Nazareno; Lc 4,34: Jesús Nazareno; 4,28: Jesús hijo de Dios soberano; 17,13: Jesús maestro; 18,38: Jesús hijo de David; Hch 7,59: Señor Jesús; Ap 22,20: Señor Jesús).

594 Cf. ROSSÉ, *loc. cit.* p. 982.

595 Cf. Mc 13 : Mt 24 : Lc 6.

- 4,24 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς πρὸς τῆς δεξιάς ἐστιν ἐν τῇ κατρίδι αὐτοῦ
 12,37 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι παρῴσθησεται καὶ ἀναστήσει αὐτοὺς καὶ παρέλθων
 διακονήσει αὐτοῖς
 18,17 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅς ἐάν μὴ δεξήσῃ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ
 εἰσελθῇ εἰς αὐτήν
 18,29 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐστὶν ὅς ἐφηκεν οἰκιστὴν, ἢ γυναῖκα, ἢ ἀδελφόν, ἢ
 γονεῖς ἢ τέκνα ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ
 21,32 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρελθῇ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ὅς ἐν πᾶσι γενήσῃ
 23,43 Ἀμὴν σοὶ λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἐσθὶ ἐν τῷ παραδείσῳ

Con respecto a las demás fórmulas puestas en boca a Jesús que Le presenta se notan unas diferencias. Ante todo está dirigida a una sola persona y no a muchas. En segundo lugar el peso de la frase, a diferencia de las anteriores, está en el adverbio temporal *σήμερον* que demuestra la generosidad y al mismo tiempo la capacidad de Jesús de ofrecer la salvación.⁵⁹⁶

En Mc 14,30; Mt 26,34 y Jn 21,38 la fórmula al singular está dirigida a *Pedro*. En Lc, por el contrario, está dirigida al segundo *malhechor*,

- Mt 14,30 Ἀμὴν λέγω σοὶ ὅτι σὺ σήμερον αὕτη τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ ἡ, ἀλεκτορὰ
 φωνήσῃς τρίς με ἀπαρνήσῃ
 Mt 26,34 Ἀμὴν λέγω σοὶ ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλεκτορὰ φωνήσῃς τρίς
 ἀπαρνήσῃ με
 Jn 21,18 Ἀμὴν λέγω σοὶ ὅτι ὡς νεκρὸς, ῥέωντας πέτραις καὶ κτιστὰς οὐκὴ
 ἤσῃς
 Lc 23,43 Ἀμὴν σοὶ λέγω σήμερον μετ' ἐμοῦ ἐσθὶ ἐν τῷ παραδείσῳ

En cuarto lugar el pronombre personal no se encuentra al final, como en las demás fórmulas, sino que anticipa el verbo principal. Solamente aquí, y con mucha insistencia sobre la persona, Jesús pronuncia su declaración. A esta persona en particular, en su situación determinada por la culpa y ante la pena que reconoce como justa, Jesús asegura la plena comunión con él en el *Paraiso* (*σήμερον μετ' ἐμοῦ ἐσθὶ ἐν τῷ παραδείσῳ*⁵⁹⁷). El adverbio temporal *σήμερον* significa para Jesús y también para el *malhechor* el paso de una muerte vergonzosa y enclaustrada en la cruz a la entrada inmediata en la vida imperecedera de felicidad y bienaventuranza. La preposición *μετ* no describe solamente el acompañamiento, que mejor se expresaría con *συν*, sino la comunión en el mismo destino.⁵⁹⁸ El

596 ERNST, *Lucas II*, p 896 afirma: "Según la concepción hebrea ya es suficiente que un malhechor justamente condenado, pueda entrar en la comunidad escatológica, pero que esto se cumpla inmediatamente después de la muerte es extraordinario y levanta no pocos problemas a la misma interpretación cristiana".

597 Cf. JEREMIAS, *παράδεισος* = GLNT IX pp 587-590; BALZ, *παραδείσος* = DENT II p 720.

598 Cf. ROSSE, *Lucas* p 983 n 171.

verbo *εἶπεν* describe el comienzo de un proceso que se perpetuará.⁵⁹⁹ Delante de los que se burlaban de Jesús, el segundo malhechor ha reconocido al crucificado en su propia situación desesperada. Ahora él es reconocido por Jesús que está entrando en el paraíso. El término *παράδεισος* es *hānax* en Lc y en los evangelios y debe ser entendido como una realidad ultraterrena.⁶⁰⁰ En Gn 2,4-3,22 el paraíso es presentado como el lugar en el que Dios sembró el árbol de la vida y está caracterizado por la vida y la plena comunión con él. Era considerado un lugar de felicidad. El hombre pecador fue alejado del paraíso (cf. Gn 3,23-24), fuera del cual sólo encuentra pecado y muerte. Yendo al paraíso Jesús entra en la total comunión con el Padre y en la plenitud del Reino. Prometiendo el paraíso al segundo malhechor crucificado, que es un pecador y se reconoce como tal, Jesús le otorga el perdón de los pecados y el acceso al Reino.⁶⁰¹ Jesús no lo salva, haciéndolo bajar de la cruz. Le comunica la salvación, dándole el perdón y la plenitud de la comunión de la vida. Todo el texto de Lc hace ver que Jesús es salvador mediante su muerte. El malhechor arrepentido pone su confianza en Jesús crucificado y habla de una *perspectiva futura*, pero Jesús le asegura la *salvación inmediata*. Este tema de la *inmediatez* de la salvación es uno de los hilos conductores del evangelio de Lc:

- 2,11 ὅτι ἐπεὶ ἦν ὑμῶν σημεῖον ὅτι ἔστιν Χριστὸς κύριος ἐν πολλῇ ὑμετέρῃ
 4,21 ῥηθήσεται δὲ λαὸν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σημεῖον πεπληρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τῇ
 ὑμῶν ὡμῶν
 5,26 καὶ ἔκστασις ἐλάβεν αὐτοὺς καὶ εὐδοκίαν, τὸν θεὸν καὶ ἐπληρώσεν ἱσχύος
 λέγοντες ὅτι εὐδοκίαν παραδοῖκα σημεῖον
 19,9 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν ὁ Ἰησοῦς ὅτι σημεῖον ἐστὶν αὐτῷ τοῦτο ἔργον
 ἐκλήσκει πρὸς αὐτὸς Ἰσὼς Ἀβραάμ ὅτι
 21,43 καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ἀμὴν εἰς λαὸν σημεῖον μετ' αὐτὸν ἐστὶ ἐν τῷ ποταμῷ

I.e., no obstante ver que la plenitud de la salvación es un acontecimiento futuro que se realiza en la plenitud de la historia (cf. 21,25-27), sin embargo afirma que esta ha comenzado a acontecer en el mundo a través de la palabra llena de fuerza y de los hechos milagrosos de Jesús.⁶⁰² La oración del malhechor arro-

599 Cf. MATEOS, *Aspetti* p. 58; FANNING, *Aspetti* p. 290.

600 El término *παράδεισος* es un préstamo de la lengua persa y era entendido como un parque, un jardín cercado (cf. Gen 2,8; Cf. 4,13, Job 41,3). Cf. BLANN, *Compendium* p. 62; ERNST, *Lucia II* p. 897; ROSSIE, *Lucia* p. 983.

601 Ante la dificultad de entender los términos Reino y Paraíso, ERNST, *Lucia II* p. 897 afirma: "En realidad, no obstante la extraña expresión 'en tu Reino' habrá que pensar en el lugar del cumplimiento para las difuntas, que en la respuesta de Jesús, es delinado como el 'Paraíso'".

602 Cf. SENIOR, *Passione* p. 134.

pentido le arranca a Jesús la asombrosa promesa que para él la salvación se cumplirá ese mismo día.⁶⁰³

2. La muerte de Jesús (23,44-48)

El *climax* de la narración lucana de la pasión es la muerte de Jesús. La narración en Lc es la más breve de los sinópticos. Lc presenta los hechos de una manera escueta: a) poniendo al comienzo unos signos extraordinarios (vv 44-45); b) refiriendo luego sólo un grito de Jesús con el cual muere (v 46) y c) señalando la reacción del centurion y de la gente (vv 47-48).

a) Los signos que preceden la muerte de Jesús (vv 44-45)

Lc se limita a presentar dos signos: las tres horas de oscuridad y el velo del templo rasgado, que se refieren a la muerte de Jesús. Pero, a diferencia de los otros dos sinópticos, los hace preceder a la misma muerte.

• Con los vv 44-45 καὶ ὅν ἦν ἡσυχία καὶ ὁ ἥλιος ἐκλείπεται καὶ ἡ σκίατις ἐγένετο ἐπὶ ὅλην τὴν γῆν ὥσπερ ὥρα ἐνάτης, 45 τοῦ ἡλίου ἐκλείπόντος,⁶⁰⁴ ἐσχίσθη δὲ τὴ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον (Era ya eso de mediodía cuando se oscureció el sol, y toda la región quedó en tinieblas hasta la media tarde. v. 45 La cortina del santuario se rasgó por medio) a diferencia de Mc y Mt, Lc une el rasgarse del velo del templo con la oscuridad, que duró tres horas. Lc los considera como signos que preceden la muerte de Jesús y no como consecuencias de la misma. De todos modos los dos hechos están íntimamente conectados con la muerte de Jesús.

El dato cronológico, introducido con οὕτως sirve a Lc para describir el hecho como algo natural tratando de dar a las tinieblas un valor cronológico.⁶⁰⁵ En vista de la muerte del Hijo, Dios ha acabado con el antiguo camino de la salvación y, eliminando la cortina divisoria, ha abierto a los creyentes el acceso directo al

603 La promesa de que un criminal arrepentido pudiera gustar las alegrías del paraíso es una manera característica de concebir la salvación de parte de Lc. Cf. SENIOR, *Passions*, p. 135.

604 El empleo de οὕτως cuando se refiere a fechas o a números es muy común en la literatura lucana (cf. Mt 1 / Mt 3 / Lc 9 / Mt 6: Lc 3,23; 9,14; Mt 28, 22,41,44,59, 23,44, 24,11). Cf. ZORELL, *Επειτα*, p. 1495; ROSSÉ, *Luce* p. 985.

605 El καὶ tiene un valor temporal de "cuando oscureció". Cf. BLASS, *Grammatica*, p. 572-575; ROSSÉ, *Luce* p. 985 n. 175.

606 Tienen el texto P75, κ. C*, L, a algunas versiones y pocos Padres. Tienen τοῦ ἡλίου καταπίπτουτος P126, B, muchos leccionarios. Tienen καὶ καταπίπτῃ ο ἡλίου A, C3, W, D, J, Y, muchos leccionarios. Esta última parece la más fácil de interpretar. De las lecciones más difíciles preferimos todavía la lección mencionada por los textos más antiguos. Cf. METZGER, *Commentary* p. 182.

607 Cf. ROSSÉ, *Luce* p. 985 n. 176.

santo de los santos (cf. Heb 6,19-28; 9,3; 10,19-20) ⁶⁰⁸ Sin embargo, por poner los hechos antes de la muerte de Jesús Lc tal vez ha querido atenuar el valor negativo de los signos, aunque ninguno de los dos excluye un presagio negativo para la gente. La oscuridad en efecto ha sido siempre considerada como signo de cans y de ruina que preceden tanto el juicio como el fin del mundo. El rasgarse de la cortina interna de la entrada del Templo (καταρυσσας) advierte que la ruina y el juicio del fin del mundo habrían golpeado la misma casa de Dios ⁶⁰⁹

b) La oración final y la muerte de Jesús (v 46)

Las últimas palabras pronunciadas por Jesús antes de morir constituyen una oración que tiene como base el Sal 30,6.

• El v 46a describe el grito de Jesús: κη φωνήσας ὡς ἡ περιληψὶς ἡσυχίας ἔειπεν: Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου (Jesús gritó muy fuerte: "Padre a tus manos encomiendo mi espíritu" y dicho esto expiró). Le transforma el verbo πῶν de Mc en φωνέω. La construcción φωνήσας... εἶπεν tan solo significa "gritó". La muerte de Jesús se da con fuerte grito, al cual se halla unida su última oración. En Lc no hay descripción del Sal 22,2 en consecuencia falta la interpretación de algunos presentes de la oración de Jesús, como petición de ayuda a Elias. El grito de Jesús es dirigido a Dios, pero a diferencia de Mc y Mt, que lo describen como una pregunta dolorosa "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", Lc lo presenta como un gesto de entrega confiada al Padre y al mismo tiempo revela una actitud de total conformidad con el designio de salvación querido por Él (πάτερ, εἰς χεῖρας σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου). Aún muriendo, Jesús experimenta la cercanía de Dios como Padre y se dirige a él como hijo que confía en Él: *Padre en tus manos encomiendo mi espíritu*.⁶¹⁰ En la narración de la crucifixión Lc es el único que recoge dos oraciones de Jesús dirigidas al Padre:⁶¹¹

23,34 Πάτερ, ὡς ἐς τούτοις, ὅτι παρ σὺν ἡμῶν τὸ πνεῦμά μου

23,46 Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου

En la segunda oración de Jesús Lc retoma el Sal 30,6 según la versión de los LXX, que constituye una de las oraciones más elocuentes de la Biblia. El evangelista añade la palabra πάτερ, presente en todas las oraciones de Jesús en el evangelio:⁶¹²

608 Cf. ERNST, *Lucas II* p 898.

609 Cf. SENIOR, *Passione* pp 138-139

610 Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 987.

611 En la narración de la Pasión por el contrario los tres sinópticos tienen varias referencias al respecto (cf. Mc 14,36; Mt 26,19-42-51; Lc 22,42; 23,34,46).

612 Cf. Lc 10,21; 22,42; 23,34.

Sal 30,6 εἰς χεῖρας σου παραθήσεται τὸ πνεῦμά μου *

Lc 23,46 εἰς χεῖρας σου παρατίθεται τὸ πνεῦμά μου

Lo cambia el futuro παραθήσεται del salmo por el presente παρατίθεται. El verbo, que encierra un aspecto fuerte que especifica el momento en que esto ocurre,⁶¹³ significa sea *poner delante, ofrecer* (cf. Lc 9,16; 10,8; 31,6) como *entregar, confiar* (cf. Hch 14,23; 20,32). De esa manera Jesús concluye su vida con un acto de confianza en el Padre, entregándole su vida. Lo conserva la expresión εἰς χεῖρας solamente en tres contextos:⁶¹⁴

9,44 ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων

24,7 λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ὑποκριτῶν

23,46 Πατέρα εἰς χεῖρας σου παρατίθεται τὸ πνεῦμά μου

Las primeras dos formulaciones (cf. 9,44; 24,7) describen la *suerte* que Dios tiene reservada para Jesús y están marcada por el pasivo teológico. La tercera (cf. 23,46) presenta la *actitud fundamental* de Jesús hacia la voluntad del Padre. Él confía que las *manos de Dios* procuran su entrada en la vida eterna. El espíritu de esta oración es un espíritu de confianza, aunque las palabras utilizadas expresan la búsqueda de la presencia de Dios en medio de la oscuridad y del sufrimiento.

* Con el v 45b τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν (y dicho esto expiró) Lc, para indicar la muerte de Jesús, utiliza el verbo que emplea Mc *expirar* que significa expirar, exhalar el último respiro. En Mc y Mt la emisión del espíritu se concreta en el segundo grito, en el que no hay palabras. En Lc Jesús dirigió con voz fuerte su última oración al Padre, después de lo cual exhaló el último respiro (ἐξέπνευσεν). Es la muerte del mártir, que encuentra su prolongación en la muerte de Esteban (cf. Hch 7,59-60). Esteban se dirige a Jesús (Κύριε Ἰησοῦ δέξαι τὸ πνεῦμά μου). luego grita con voz fuerte (ἐκράζεν φωνῇ μεγάλῃ). Terminadas estas palabras sigue la muerte (καὶ τὸντο ἔκταν ἐκοιμήθη). Lc no presenta la muerte de Jesús como una entrega violenta de su vida, como hacen Mc y Mt. La actitud de Jesús es confiada, como de quien se entrega totalmente al Padre:

Lc 23,46 τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν

Hch 7,60 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη

Lo afirma que Jesús, no solamente en la vida sino también en la muerte, es el gran modelo de la oración de la comunidad.⁶¹⁵

613 Cf. MATEOS, *Aspecto* p.13; FANNING, *Aspect* pp.189.202-203

614 La construcción εἰς χεῖρας traduce el hebreo יָדָאָה y significa *en poder de alguien*. Cf. BLASS, *Grammatica* p.290.

615 Cf. ERNST, *Luce II* p.898.

c) *Las reacciones de los testigos* (vv 47-48)

Lc presenta dos categorías de testigos que reaccionan cada uno a su manera ante la muerte de Jesús, el *centurión* (v 47) y la *gente* (v 48).

• El v 47a Ἰδὼν δὲ ὁ ἐκατοντάρχης τὸ γινόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεόν λέγων (Viendo lo que sucedía, el centurión dio gloria a Dios, diciendo) describe sin preámbulos la reacción del centurión. Éste, igual que en Mt es llamado *ἐκατοντάρχης*.⁶¹⁶ Ahora, mientras en Mt al lado del centurión están presentes también los soldados, en Lc como en Mc el que reacciona es solamente el centurión. Su reacción es causada por ver lo que sucede. Mientras Mc es más detallado, Lc presenta el hecho de una manera más genérica (ἰδὼν τὸ γινόμενον)⁶¹⁷. El centurión, luego de una larga contemplación de todo lo sucedido - el perdón a los verdugos, la promesa de la salvación al segundo malhechor, la oración dirigida al Padre, - pronuncia palabras que no describen la identidad de Jesús, pero constituyen una *alabanza* a Dios. Lc califica la acción del centurión con el verbo *δοξάζειν*, *glorificar*, *honrar*.⁶¹⁸ Este verbo constituye uno de los hilos conductores de la teología de Lc a lo largo de todo el evangelio, comenzando por los pastores y terminando con el centurión:

- 2,20 καὶ ὑπερτρέψον οἱ ποιμένες δοξάζοντες καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν
 5,25 καὶ παροχρημαὶ ἀνεστῶτος ἐνοχτοῦν ὑπὸ τῷ, ἰσχυρὰ ἐφ' ὃ κατέκειτο, πληθύνει εἰς τὴν οἰκὴν ὑποὶ δόξαζων τὸν θεόν
 5,26 καὶ ἐκπτοσίς ἐλάβεν πάντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν
 7,16 ἐλάβεν δὲ φόβος πάντος καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν λέγοντες ὅτι Περὶ ἡσθεῖς μέγας ἤγρηθη ἐν ἡμῖν
 13,13 καὶ ὑπετίθηκέν τευτῇ τὰς χεῖρας· καὶ παροχρημαὶ ἀναφύσθη καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν
 17,15 εἰς δὲ εἰς ὑποτίκων· ἰδὼν ὅτι κατὰ, ὑπερτρέψεν μετὰ φόβου μέγας δόξαζων τὸν θεόν
 18,43 καὶ παροχρημαὶ ἀνέβλεπεν καὶ ἠκούσθη ὑποτίκων δόξαζων τὸν θεόν
 23,47 Ἰδὼν δὲ ὁ ἐκατοντάρχης τὸ γινόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεόν

Notamos que en todos los textos de Lc la alabanza a Dios se encuentra siempre motivada por la experiencia inmediata que alguien ha tenido de Jesús.⁶¹⁹ El imperfecto *ἐδοξαζεν* tiene una significación continuada que se traduce en "al

616 El término *ἐκατοντάρχης* (propio de Lc) es la traducción de un latínismo (centurio) introduciendo en la narración. Cf. BLASS, *Grammatica*, pp 50,109.

617 Lc toma el principio sustantivo τὸ γινόμενον (cf. Mc 1 / Mt 4 / Lc 12). Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 988 n 192.

618 El término es muy común en Lc (Mc 1 / Mt 4 / Lc 9), Cf. HEGGERMANN, *δοξάζω* - DENT I pp 1056-1057.

619 En Lc, a excepción de 4,15 la acción del verbo siempre está referida a Dios (cf. 2,20; 5,25,26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47). Cf. MATEOS, *Grammatica* p 31 n 21.

verlo comenzó a alabar a Dios y seguía alabándolo".⁶²⁰ El centurión es el tipo del creyente. Se puede notar aquí el intento de Lc de hacer ver el contraste entre los jefes judíos que se obstinan en no creer y el soldado pagano que llega a la fe.⁶²¹

• El v 47h *Ὁντως ἀνθρώπου οὗτος δίκαιος ἦν* ("Realmente este hombre era inocente") describe las palabras del centurión. El adverbio *οντως* subraya la verdad de lo que se va a decir (cf. 24,34).⁶²² El centurión llama a Jesús *δίκαιος*, término bastante común en Mt y Lc. El imperfecto *ἦν*, colocado por Lc al final de la frase, indica que la afirmación presenta un carácter de convicción y continuidad.⁶²³ Este concepto puede tener dos significados:

1) Jesús es proclamado *justo* porque toda su vida y su misión han sido animadas por la fe en Dios. Jesús manifiesta su justicia permaneciendo fiel a la voluntad de Dios. Las palabras del centurión son semejantes a la descripción que Lc hace de Simeón (cf. Lc 1,6; 2,25).

2,25 καὶ ὁ ἀνθρώπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής

23,47 οὕτως ὁ ἀνθρώπος οὗτος δίκαιος ἦν

2) Jesús al ser proclamado justo puede ser declarado al mismo tiempo *inocente* (cf. Pruv 6,17; Jf 4,19; Jn 1,14). De esa manera el centurión, al igual que Pilatos y Herodes antes, se vuelve testigo de la inocencia del condenado y ejecutado y se disocia de las burlas de los subalternos, reconociendo la no culpabilidad de Jesús, quien muere como víctima inocente de la injusticia de su pueblo.⁶²⁴ La expresión *οὗτος ὁ ἀνθρώπος* y *ὁ ἀνθρώπος οὗτος* se repite varias veces en la narración de la pasión de Lc:

23,4 Οὐδὲν εὐρισκόν τι εἶπεν ἐν τῷ ανθρώπῳ τούτῳ

23,14 Προσενέγκατε μοι τὸν ἀνθρώπῳ κειτὸν ὃς κατηγορεῖται τὸν λαόν... οὐδὲν εὗρεν ἐν τῷ ανθρώπῳ τούτῳ οὐτις ἄτιμον ἢ κίχησθαι τι

23,47 οὕτως ὁ ἀνθρώπος οὗτος δίκαιος ἦν

Teniendo en cuenta que estos términos son utilizados por Pilatos y por el centurión, y que en ambas las ocasiones introducen el tema de la *inocencia* de Jesús, podemos afirmar que, en orden de tiempo ellas constituyen la última afirmación de su *inocencia* por parte de los paganos. El testimonio del centurión, que representa a los paganos, es un tema fundamental en la teología de Lc pues es el primer personaje que da testimonio del significado del sufrimiento de Jesús.⁶²⁵

620 Cf. MATEOS, *Gramática* p 94.

621 Cf. ERNST, *Luce II* p 898.

622 Este adverbio se encuentra raras veces en los sinópticos (Mt 1 / Mt 0 / Lc 2).

623 Cf. MATEOS, *Aspetivo* p 51.

624 Cf. SENIOR, *Passione* p 142; ROSSÉ, *Luce* p 989.

625 Cf. SENIOR, *Passione* p 144.

• Con el v 48 και πάντες οι συμπαρασπόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὸ στήθι ὑπέστρεφον (La muchedumbre, que habia acudido al espectáculo, al presencia lo ocurrido, se volvía a la ciudad dándose golpes de pecho) solamente Lc refiere la reacción de la gente. Ellos han sido espectadores de lo que ha sucedido. Se han agolpado para asistir al espectáculo (πάντες οι συμπαρασπόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην), que consideraban como algo atractivo. Desde un principio de la pasión Lc describe a la gente aliada del Sanedrín (cf. 23,4.13):

23,4 ο δε Πιλάτος εἶπεν πρὸς τινες αρχιερεὺς καὶ τοὺς ὄχλους

23,13 Πιλάτος δὲ συγκαλεσάμενός τοὺς ἀρχιερεὺς καὶ τοὺς ἐρχομένους καὶ τὸν λαὸν

23,48 καὶ πάντες οι συμπαρασπόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην

Las autoridades, instigando al pueblo, han logrado la condenación de Jesús a la crucifixión. En las burlas que los espectadores dirigen al crucificado Lc 23,35a recuerda que el pueblo estaba presente solamente en calidad de espectador (καὶ εἰσπικεῖ ο λαὸς θεωρῶν). Sin embargo Lc afirma ahora que todos aquellos que se habían reunido para disfrutar del espectáculo, se vuelven testigos de todo lo que ha sucedido con ocasión de la muerte de Jesús (θεωρήσαντες τὰ γενόμενα) y toman conciencia de su culpa, reconociéndose pecadores y expresando el deseo de cambiar de vida (τυπτοντες τὸ στήθι). La expresión τυπτειν τὸ στήθος αὐτοῦ es también el gesto con el que el *publicano* manifiesta su profundo arrepentimiento y acompaña su oración (cf. 18,13).⁶²⁶

18,13 ο δε τελωνὴς μακρυθὺν ἔστης οὐκ ἤθελεν αὐτὸς τοὺς σφθαλμοὺς ἐπαρεῖ εἰς τὴν οὐρανὸν, ἀλλ' εἵπεν τὸ στήθος αὐτοῦ

23,44 καὶ πάντες οι συμπαρασπόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην θεωρήσαντες τὰ γενόμενα τυπτοντες τὸ στήθι ὑπέστρεφον

Lc tiene en su mente el camino de conversión que todo hombre es llamado a hacer y a rehacer: conciencia de la propia culpabilidad (v 18), apertura a Jesús crucificado (vv 35. 48a), arrepentimiento (v 48b).⁶²⁷ Al final Lc, mediante el verbo ὑποστρέφειν,⁶²⁸ describe el regreso a la vida normal, luego de una fuerte experiencia (cf. 2,20).

2,20 καὶ ὑπεστρέψαν οι ποιμένες δοξάζοντες καὶ αἰνούντες τὸν θεόν

23,44 καὶ πάντες οι συμπαρασπόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην θεωρήσαντες τὰ γενόμενα τυπτοντες τὸ στήθι ὑπέστρεφον

626 Cf. SENIOR, *Passione* p 144.

627 Cf. ROSSÉ, *Lucia* p 998.

628 Cf. Mc 9:1 Mt 9:1 Lc 21:1a 11:14 11:14

Las reacciones del centurión y del pueblo están indicadas por el imperfecto *υποστρεφον* que les atribuye una larga duración y una fuerte intensidad. De la misma manera son los acontecimientos, observados por el centurión y la gente, que los hacen reflexionar y cambiar, *ενεν ο απεμενηθησεν*:

23,47 *ιδων δε ο εκατονταρχης τι γινόμενιν εδωκεν των θειν λεγων· οντος ο ανθρωπος οντος δικαιος ην*

23,48 *και πινεις οι συμπεριστρεφόμενοι οχλοι εις την θεωριαν ταυτην θεωρησαντες τα γινόμενα, τυκτοντες τε σιγητη υποστρεφον*

4 La presencia de los conocidos y las mujeres galileas (v 49)

• El v 49a *ειστηκεισαν⁶²⁹ δε παντες οι γινωσται πατηρ απο μακροθεν* (Todos sus conocidos se mantenían a distancia) describe brevemente la presencia de los *conocidos*. De una manera general Lc menciona *todos los conocidos* presentados en forma genérica, sin especificar a nadie en particular (cf. 2,44). Nos preguntamos si tal vez sea esta una manera con la que Lc describe la presencia de los discípulos, que viven en este momento su segunda conversión.⁶³⁰ Mientras Mc 14,50 y Mt 26,56 refieren que todos los discípulos abandonaron a Jesús al ser este apresado en el Getsemaní. Lc 22,55 no habla de huida. Por consiguiente con mucha probabilidad se refiere a ellos. En el evangelio se habla dos veces de *conocidos*. La primera para indicar las personas que habían ido a Jerusalén para la Pascua, la segunda para indicar tal vez las personas (discípulos) que habían ido también para la Fiesta.

2,44 *νομισαντες δε οντων ειναι εν τη συνοδια ηλθον ημερας οδον και ενεζητησιν αυτων εν τοις συγγενεσιν και τοις γνωστοις*

23,49 *ειστηκεισαν δε παντες οι γινωσται ουτω απο μακροθεν*

• En el v 49b *και γινωσκας ιη συνεκοινωνησαν⁶³¹ ιητοι απο της πολυαλεις υψους⁶³² ταυτα* (y tambien las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, y que estaban mirando) son presentadas las *mujeres* que han seguido a Jesús desde su salida de Galilea (cf. 8,2-3) y que lo han servido. El participio *οριστο* *ειστηκεισαν* especifica las mujeres como *discípulas* y, uniéndolas al verbo finito *ειστηκεισαν* las describe como espectadoras llenas de valentía junto con los

629 Aunque el verbo tiene forma de pluscuamperfecto, sin embargo su significado es de un imperfecto. Cf. BLASS, *Grammatica* p 425. ZERWICK, *Griego* p 130.

630 Cf. ERNST, *Lucas II* p 900.

631 El participio tiene el artículo porque el sustantivo al cual se refiere no lo tenga. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 497-498.

632 El participio *οριστο* es muy refinado y típicamente lucano y describe la forma como las mujeres estaban presentes. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 160-167.

conocidos.⁶³ Mientras Mc 14,41 y Mt 27,55 hablan de que estas mujeres seguían a Jesús y lo servían, Lc en este texto habla solamente de su seguimiento.

8,2-3 καὶ γυναῖκες τινὲς αὐτὸν ἠκολούθησαν ἀπὸ πνεύματος πολλῶν καὶ ἀσθενείων. Μάρθα ἡ καλούμενη Μαργαρίτη, αἰγῆς δομῶνισα ἐπὶ ἐξελίχθη, καὶ Ἰωάννη γυνὴ Κουζι ἐπιτροπῶν Ἡρώδου καὶ Σαυσάννης καὶ ἑτέραι πολλαί, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς.
23,49 εἰστήκεισαν δὲ πάντες αἱ γυναῖκες αὐτοῦ ἀπὸ μακρυῶν καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθήσασαι αὐτῇ τῇ Γαλιλαίᾳ ὁρῶσαι ταῦτα

Sin nombrarlas particularmente, pues ya lo había hecho en 8,2-3. Lc menciona a las mujeres que habían sido discípulas de Jesús desde Galilea y que ahora son *testigos* de los acontecimientos (ὁρῶσαι ταῦτα).

4. Teología de la narración

a. La crucifixión de Jesús (cf. 15,20b-27; Mt 27,32-38; Lc 23,26-35)

La crucifixión de Jesús es el último y decisivo paso hacia su muerte. Jesús es clavado y levantado en la cruz y no bajará de la misma sino después de su muerte. En el camino hacia la crucifixión los soldados no hablan más, actúan. Jesús es crucificado; sus vestiduras son repartidas; en el patíbulo se coloca el motivo de su crucifixión. La muerte es segura y la deshonra total. El contraste entre Jesús clavado en la cruz y el título puesto sobre su cabeza parece mayor que el saludo que le dieron los soldados luego de la flagelación. La cruz una vez más confirma que Jesús no es un mesías político. Los enemigos de Jesús han logrado su fin. Su determinación ha superado todos los obstáculos.

En el marco de sus narraciones los sinópticos presentan acentuaciones diferentes. En Mc y Mt se acentúa la posición de Jesús entregado en mano de los soldados. Jesús no opone resistencia ni se defiende. Se deja conducir en silencio por los soldados, quienes aparecen como los dueños de la escena. Ellos actúan con violencia. Mc y Mt descartan definitivamente la idea de un mesías potente que actúa con fuerza en contra de sus enemigos.

En Lc las acciones de los soldados son menos violentas y hostiles. Jesús habla e interactúa con ellos. No actúa como un mesías político, pero descubre algunas características de su mesianidad. Se dirige a las mujeres invitándolas a la conversión. Habla con los dos ladrones condenados con él. Jesús es el hijo que intercede ante el Padre, pidiendo perdón por los pecadores.

Mientras Mc y Mt presentan a Jesús como un personaje silencioso y sumiso, Lc pone en evidencia a Jesús entregado totalmente a la salvación, que

633 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 416-419

se manifiesta venciendo el pecado y fortaleciendo la comunión con Dios. Los sinópticos con diversas insistencias ponen en evidencia la característica de Jesús crucificado

b. Los insultos de los soldados, las autoridades y los transeúntes (cf. Mc 15,29-32; Mt 27,39-44; Lc 23,35-43)

Los insultos a Jesús crucificado constituyen la última de las burlas que acompañaron los pasos decisivos del camino hacia la muerte: burlas luego de la decisión del Sanedrín, burlas luego de la decisión de Pilatos, insultos y burlas luego de la crucifixión. En esto Mc y Mt insisten más que Lc. El contraste entre lo que Jesús afirma ser y la situación en la que se encuentra llega a su tope en la crucifixión. Parece imposible pensar que aquel que está clavado en la cruz y que está muriendo entre atroces dolores sea el hijo amado de Dios.

De todos modos los mismos insultos anuncian que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. Para Mc y Mt estos vienen solamente de parte del pueblo. Lc habla también de las burlas de los soldados y añade las del ladrón crucificado. Mientras para Mc y Mt las burlas al crucificado parecen la continuación de las burlas del proceso hechas por los sanedritas con las que se retaba a Jesús que si hubiese sido verdaderamente el Mesías tendría que bajar de la cruz. Para Mc y Mt los insultos ponen en evidencia los temas del templo y de la identidad de Jesús, que habían sido el centro de las acusaciones en el proceso ante el sanedrín.

Lc por el contrario presenta un aspecto diferente: son los soldados quienes insultan a un rey crucificado. No obstante todo el aspecto negativo del ambiente que rodea a Jesús, Lc añade la reacción de uno de los ladrones que consigue del crucificado una respuesta tranquilizadora. Esto pone en evidencia el hecho de que el evangelista presenta a Jesús como amigo de los pecadores a los que ofrece la salvación.

c. La muerte de Jesús (cf. Mc 15,33-39; Mt 27,45-54; Lc 23,44-46)

Hasta el momento de la muerte de Jesús eran los hombres quienes dominaban la escena con sus actitudes violentas y sus intervenciones vueltas a humillar al crucificado. Con la oscuridad que envuelve la tierra en el momento más luminoso del día: desde las doce hasta las tres de la tarde comienza la intervención de Dios. Jesús que antes era completamente pasivo según Mc y Mt, vuelve a mostrarse activo. Los hombres que habían tenido una actitud hostil hacia Jesús desaparecen de la escena.

Los sinópticos describen este momento con características diferentes: Mc y Mt presentan el aspecto negativo de los sufrimientos de Jesús en mano de los hombres; Lc presenta la característica de la confianza en el trato de Jesús con el Padre.

Jesús no muere sufriendo pasivamente la muerte; devuelve su espíritu en las manos del Padre. Le pone en evidencia el fuerte grito de Jesús como un gesto de entrega totalmente consciente al Padre. Jesús no mira a la muerte con temor sino que se declara dispuesto a entregar su vida, aún en el momento de abandono y soledad, al Padre que la acoge.

Para Mc y Mt a los insultos al crucificado sigue el silencio de los hombres luego de la muerte de Jesús. Estos acogen en silencio la verdadera identidad del crucificado y comienzan el camino de la conversión.

El ejemplo de estos es el centurión que dirige el pelotón de soldados encargados de la ejecución. En los hechos que presencia, reconoce y confiesa la filiación divina del crucificado. La muerte de Jesús revela con claridad su filiación divina. Jesús desde la profundidad de su abandono se entrega en las manos del Padre.

d. La presencia de las mujeres testigos (cf. Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 23,49)

Más lejos asisten a la muerte de Jesús también unas mujeres que observan detenidamente los hechos. Su presencia testimonia la continuidad de su comunión con Jesús y al mismo tiempo borra el vergonzoso abandono de parte de los primeros discípulos.

En la intención de los sinópticos ellas representan la continuidad del paso entre la actividad misionera de Jesús en Galilea antes de la Pascua y la actividad de los discípulos que seguirá después de la Pascua. Su experiencia de la muerte de Jesús y su testimonio de la presencia del Maestro como resucitado orientarán a los discípulos a dejar Jerusalén y descubrir en la nueva misión de Galilea el lugar teológico de su fe.

VI. LA SEPULTURA DE JESÚS

1. El contexto

Siguiendo el camino de la Pasión de Jesús, luego de la *crucifixión*, de las *burlas e insultos* y de la *muerte de Jesús*, nos encontramos con los textos sinópticos que narran su *sepultura* (cf. Mc 15,42-47; Mt 27,57-61; Lc 23,50-56) y la *colocación de los centinelas para cuidar el sepulcro* (cf. Mt 27,62-66).

2. *Los textos*⁶³⁴

Mc 15,42-47	Mt 27,57-66	Lc 23,50-56
42 Καὶ ἦδη ὀνίας γεννημένης ἐπεὶ ἦν πενημεκκιστὴ ἡ ἡμέρα προσάββατον, 43 ἐλθὼν Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας εὐσχήμων βουλετήης	57 Ὦνίας δὲ γεννημένης ἦλθεν ἄνθρωπος πλού- σιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας τοῦ ὀνόματι Ἰωσήφ.	50 Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσήφ βουλετὴς τῆς πόλεως
		Ἰκαὶ ἀνὴρ δικαίος καὶ δίκαιος 51 - οὗτος οὗτος ἦν παρατεταρμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ ἐπιμέλει αὐτῶν ἀπὸ Ἀριμαθαίας πύλεως τῶν Ἰουδαίων
ὡς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θροῦ. τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ῥητήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ	ὡς καὶ αὐτὸς ἐμαρτυρήθη τῷ Ἰησοῦ 58 οὗτος πρυσιλαῖος τῷ Πιλάτῳ ῥητήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.	ὡς προσδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θροῦ 52 οὗτος χρησιλαῖος τῷ Πιλάτῳ ῥητήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ
44 ὁ δὲ Πιλάτος ἐθαύμα- σεν εἰ ἦδη τέλει κεν καὶ προσκαλεσάμενος τὸν κεντυρίωνα ἐπηρώτησεν αὐτὸν εἰ πέλοι ἀφέλκεν.	τοτε ὁ Πιλάτος	
45 καὶ γινώσκων ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος ὀλοήσαντο τὸ πέλημα τῷ Ἰωσήφ.	ἐκέλευσεν ἀποδοῖναι	
46 καὶ ἐρχόμενος συνθῶναι κατέλιπεν αὐτὸν ἐνθάδε τὴν συνθῶναι	59 καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσήφ ἐνεντάλαζεν αὐτὸ [ἐν] συνθῶναι καθαρεῖ.	53 καὶ κομίσαν ἐνεντάλαζεν αὐτὸ σινθῶναι
καὶ ἐθήκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ ὃ ἦν λαξευτομημένον ἐκ πέτρας καὶ προσεκύλιεν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου	60 καὶ ἐθήκεν αὐτὸν ἐν τῷ κοινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατμήκεν ἐν τῇ πέτρῃ καὶ χρηστὰς λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπὸλιν.	καὶ ἐθήκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ λαξευτῷ αὐτοῦ οὗτος τὸν σῶμα καίμενος

634 Cf. ALLAND, *Σύνοψις* pp 491-494.

		54 καὶ ἡμέραι τὴν παρασκευῇς καὶ σάββατον ἐπέψυσαν
47 ἡ δὲ Μαρίας ἡ Μαγδαληνῇ καὶ Μάρθα ἡ ἑλπίτος ἐδεύρουσαν πῶς τέθειται.	41 ἦν δὲ ἐκεῖ Μαρίας ἡ Μαγδαληνῇ καὶ ἡ ἁγία Μάρθα καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ κυρίου.	55 κατακυλονύησασαι δὲ οἱ γυναῖκες αὐτῶν ἦσαν συνελήλυται ἕκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῶν ἐθεώσαντο τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ.
		56 ὑποστρέψασαι δὲ ἠτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα καὶ τὸ μὲν σάββατον ἠσυχασαν κατὰ τὴν ἐντολὴν
	42 Ἥ ἡ δὲ ἐπαύριον ἦτο ἑστὶν μετὰ τὴν παρασκευῇς, συνήχ- θησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλάτον	
	43 λέγοντες Κύριε ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάγιος εἶπεν ἐν τῷ Ματθαίῳ τριῶς ἡμέρας ἀνίστασθαι.	
	44 κέλευσεν οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν καὶ εἴπωσιν τῷ λαῷ Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν. καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χειρὼν τῆς πρώτης.	

	65 ἔφη αὐτοῖς ὁ Πιλάτος: Ἔχετε κονστωδίων ὑπογράτε ἡσυχάζετε ὡς εἶδότε.	
	66 οἱ δὲ περιεθέντες ἡσυχάζοντο τὸν τόπον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κονστωδίας.	
Mc 15,42-47	Mt 27,57-66	Lc 23,50-56
v. 42 Ya que había caído la tarde, es que era el día de preparativos, (es decir, víspera del sábado)	v. 57 Al caer la tarde	
v. 43 cuando José de Arimatea, distinguido consejero,	llegó un hombre rico de Arimatea, de nombre José	v. 50 Un senador de nombre José, persona buena y honrada
		v. 51 no se había adherido ni a la decisión ni a la acción de los judíos: era natural de Arimatea, pueblo de Judea
que aguardaba el también el reinado de Dios,	que era también discípulo de Jesús	y aguardaba el reinado de Dios,
armándose de valor se presentó a Pilatos y le pidió el cuerpo de Jesús	v. 58 Fue a ver a Pilatos para pedirle el cuerpo	v. 52 Este acudió a Pilatos a pedirle el cuerpo de Jesús,
v. 44 Pilatos se extrañó de que ya hubiera muerto,		
Llamó al centurión y le preguntó si hacía mucho que había muerto.		
v. 45 Informado por el centurión, concedió el cadáver a José.	y Pilatos mandó que se lo entregaran.	
v. 46 Este compró una sábana y, descolgando a Jesús, lo envolvió en la sábana.	v. 59 José se llevó el cuerpo de Jesús y lo envolvió en una sábana limpia	v. 53 Lo descolgó, lo envolvió en una sábana

lo puso en un sepulcro excavado en la roca	v. 60 después lo puso en el sepulcro nuevo excavado para él mismo en la roca	y lo puso en un sepulcro cavado en la roca donde no había puesto a nadie todavía.
y rolló una losa contra la entrada del sepulcro.	rodó una losa grande a la entrada del sepulcro y se marchó.	
		v. 54 Era día de preparativos y rayaba el sábado.
v. 47 Maria Magdalena y Maria la de José observaban dónde lo ponían.	v. 61 Estaban allí Maria Magdalena y la otra Maria sentadas frente al sepulcro	v. 55 Las mujeres que lo habían acompañado desde Galilea siguieron para ver el sepulcro y cómo colocaban el cuerpo.
		v. 56 A la vuelta prepararon aromas y ungüentos El sábado guardaron el descanso de precepto.
	v. 62 A la mañana siguiente, pasado el día de la Preparación, los Sumos Sacerdotes y los Fariseos acudieron a Pilatos	
	v. 63 y le dijeron: "Señor, nos hemos acordado de que este impostor estando en vida, dijo: 'A los tres días resucitaré'".	

	v. 64 <i>Por esto manda que vigilen el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vayan sus discípulos, roben el cuerpo y digan al pueblo que ha resucitado de los muertos. La última impostura sería peor que la primera.</i>	
	v. 65 Pilato contestó: <i>"Aquí tienen la guardia: vayan ustedes y aseguren la vigilancia como ya saben "</i>	
	v. 66 Ellos fueron, sellaron la losa, y con la guardia aseguraron la vigilancia del sepulcro.	

Los tres sinópticos refieren la sepultura de Jesús. Mt añade además la colocación de parte de las autoridades judías de los guardias del templo a custodia del sepulcro.

3. Análisis de los textos:

a. Mc 15,42-47

Al final de la narración de la pasión, Mc presenta otro personaje importante al tiempo que hace falta que alguien se ocupe del cuerpo de Jesús. Es *José de Arimatea*. Dividimos el texto en dos partes: 1. La sepultura del cuerpo de Jesús (15,42-46) y 2. Las mujeres testigos de la sepultura (15,47).

1. La sepultura del cuerpo de Jesús (15,42-46).

• El v 42 presenta con muchos detalles temporales las horas que preceden la Pascua judía. Era la vigilia y el tiempo *apremiabat*: καὶ ἦν ὀψίας γενομένης ἐπεί

ἦν παρασκευὴ ὅ ἐστιν προσέββατον (Ya que había caído la tarde, es que era el día de preparativos, es decir, víspera del sábado), la primera indicación temporal, que concluye el día (ἡδὴ οὐρανὸς γινώμενης), presenta una inclusión con la indicación, que señala el comienzo del mismo (καὶ αὐτοὺς πρωὶ cf. 15,1). La segunda indicación temporal (εἴτε ἢ παρασκευὴ ἢ αὖτις προσέββατον)⁶³⁵ se refiere al viernes por la tarde, antes de las 6,00 p. m., hora en que solía salir la primera estrella en el cielo, alrededor de las 6,00 p. m. que marcaba el comienzo del sábado. Esto indicaría que Jesús descansó en el sepulcro parte del viernes, el sábado completo y parte del día siguiente.⁶³⁶ Solamente así el lector queda informado por Mc que el día en que Jesús fue sepultado era viernes (παρασκευῇ, ὁ ἐστὶν προσέββατον)⁶³⁷.

• Con el v 43 Mc describe con muchos detalles un personaje importante que comienza a actuar: ἑλθὼν Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ τῆς Ἀριμαθαίας εὐσεβίου βουλευτῆς, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ταπείνωσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ἤησεν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (cuando José de Arimatea, distinguido consejero, que aguardaba él también el reinado de Dios, armándose de valor se presentó a Pilatos y le pidió el cuerpo de Jesús).

De este personaje Mc afirma: 1) quién era. 2) qué relación tenía con Jesús y 3) qué hizo por él.

1) José tal vez pertenecía al Sanedrín (εὐσεβίου βουλευτῆς).⁶³⁸ El término εὐσεβίου designa un rico hacendado.⁶³⁹ Por consiguiente no pertenecía a una familia sacerdotal, ni era de los escribas, sino que pudo haber sido de los ἀncίμων, grupo conformado por ricos terratenientes. Siendo muy conocido en Jerusalén, prestó una ayuda importante a Jesús y a la comunidad primitiva en una situación difícil.

2) Su relación con Jesús era estrecha pues Mc afirma que: καὶ αὐτοὺς ἢν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. La expresión καὶ αὐτοὺς ἢν προσδεχόμενος, aunque parece tener el pronombre redundante, sin embargo describe con un énfasis particular este personaje en relación con el Reino.⁶⁴⁰ José de Arimatea,

635 El término es *happas* en todo el N. T.

636 Cf. PESCH, *Marco II* p 747; ERNST, *Marco II* p 747.

637 Cf. TAYLOR, *Marco* p 726; GNILKA, *Marco II* p 389.

638 La nobleza laica tenía su representación en el Sanedrín. José de Arimatea no es llamado ni sacerdote, ni escriba. Hay que contarle por lo tanto en el grupo de los "ancianos" del Sanedrín. Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* p 240 n 7.

639 Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* p 114.

640 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 429-430.

por haber acogido en un largo proceso (ην προσδεχόμενους)⁶⁴¹ el *Reino de Dios*, es presentado como un personaje aparte entre los seguidores de Jesús. Tal vez no era discípulo a pleno derecho, pero era muy cercano y simpatizante.⁶⁴² Esta es la última vez que aparece en Mc la expresión βασιλεία του θεου. El texto forma una *inclusión* con el comienzo del evangelio (cf. 1,15), cuando Jesús, iniciando su misión en Galilea, anuncia que el Reino se está acercando:

1,15 λέγων Ἐπληρώθη ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

15,43 καὶ αὐτὸς ἡν προσδεχόμενους τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

A ese Reino, que se le acerca, José de Arimatea se había dispuesto poco a poco para acogerlo.

3) José, habiendo acogido el contenido del anuncio de Jesús, había abrazado su causa. Mc describe la valentía de José con el participio τμήνησας, empleado en forma adverbial.⁶⁴³ Presentarse ante Pilatos para pedir el cuerpo de Jesús, era revelar la propia identidad de simpatizante de Jesús en un momento difícil.⁶⁴⁴ Por otra parte solamente un hombre rico, influyente y muy conocido en la ciudad podía darse esa libertad. El cuerpo del ajusticiado solía estar expuesto durante varios días para escarnio y reflexión de los demás habitantes, sobre todo si se trataba de un sedicioso. Este pasaba a ser propiedad del procurador de rímu, quien podía decidir si entregarlo o no a la familia mediante un acto administrativo de gracia.⁶⁴⁵ José, que se había hecho de la familia de Jesús al comenzar su camino de espera del Reino (cf. 3,35), se presentó para reclamar lo que le pertenecía.

* Con los vv 44-45 Mc describe la reacción del procurador: ὁ δὲ πλάτος ἐκείνημεν εἰ ἤδη τέθνηκεν καὶ προσκωλεισόμενους τὸν κεντυρίωνα ἐπερώτησεν αὐτὸν εἰ πόλιν⁶⁴⁶ ἀπέδιδεν. v. 45 καὶ γινώσκων ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος ἔδωκεν αὐτὸν τῷ Ἰωσήφ (Pilatos se extrañó de que ya hubiera muerto. Llamó al centurión y le preguntó si hacía mucho que había muerto v. 45 Informado por el centurión, concedió el cadáver a José). Pilatos expresa su asombro ante la solicitud de José. La construcción θαυμάζων εἰ parece indicar la sorpresa del procurador ante la noticia de que Jesús ya había muerto (εἰ ἤδη τέθνηκεν). La partícula εἰ aquí equivale a

641 Cf. FANNINGI, *Aspect* p 315; SENIOR, *Passione* p 134.

642 Cf. TAYLOR, *Mark* p 727; PORTER, *Aspect* p 480.

643 Cf. HLASS, *Grammatica* pp 506-507; TAYLOR, *Mark* p 727.

644 Cf. GNILKA, *Markus II* p 390; EVANS, *Mark II* p 518.

645 Cf. ERNST, *Mark* II p 768.

646 Tienen el texto π, A, C, L, Ψ y muchos otros minúsculos. Tienen εἰ ἤδη B, D, W, Θ, algunos minúsculos, muchas versiones y algunos Padres de la Iglesia. Es probable que algún copista, encontrando el término πλάτος algo difícil, haya preferido ἤδη. Cf. METZGER, *Commentary* p 121.

un después de verbus que expresan asombro.⁶⁴⁷ El perfecto τεθνήκεν señala una acción ya terminada, cuyos efectos perduran e indica ya un estado irreversible de muerte.⁶⁴⁸

Pilatos habla tratado el caso por la mañana temprano y había visto a Jesús antes de las nueve. Su primera reacción fue cerciorarse del hecho. Por eso llamó al centurión, que estaba a cargo de la ejecución, y averiguó con él si realmente el condenado había muerto (επηρωτήσεν αὐτὸν εἰ τοῖσι ἐκθούεν).⁶⁴⁹ La proposición que sigue el verbo ἐπηρωτήσεν es una interrogativa indirecta precedida por αἵ.⁶⁵⁰ Esto pone nuevamente en evidencia la figura del centurión en calidad de responsable del ajusticiamiento de Jesús, y el procedimiento del procurador quien quiere asegurarse que Jesús estuviera verdaderamente muerto. Al recibir la respuesta afirmativa de parte del centurión, Pilatos procede a la donación del cadáver de Jesús a José. Nótese la diferencia de terminología entre *corpo* (v 43) y *καταμαρτυρημένον* (v 45). En el primer caso, antes de la averiguación, se habla del *corpo* (*cuerpo*), en el segundo caso, luego de la averiguación, se habla del *καταμαρτυρημένον* (*cadáver jurídicamente enmendado*), listo para ser sepultado.⁶⁵¹ Este término indica con más evidencia que Jesús había muerto verdaderamente.

• Me con el v 46 describe con verbos causativos la intervención de José tendiente a realizar con rapidez el rito de la sepultura de Jesús: καὶ ἀγοράσας σάβανον περιέθεν αὐτὸν ἐπέθηκεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημαίῳ ὃ ἦν ἀσκατεψμαμένον ἐκ πέτρας καὶ προσεκύλευεν λίθον ἐπὶ τὴν εἰσόδον τοῦ μνημείου (Este compró una sábana y, descolgando a Jesús, lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro excavado en la roca y rodó una losa contra la entrada del sepulcro). Los cinco pasos del sepelio son descritas por Me de una manera muy resumida: José compró una sábana; bajó el cuerpo de la cruz; lo envolvió en la mortaja; lo colocó en un sepulcro excavado en la roca; corrió la piedra de piedra ante la entrada del sepulcro.⁶⁵²

647 Cf. ZERWICK, *Griego* p 168.

648 Cf. ZERWICK, *Griego* pp 128-129; PORTER, *Aspect* p 255.

649 El aoristo ἐπερωτήσεν, puesto en relación directa con el perfecto τεθνήκεν indica que no tiene ninguna calificación temporal. Cf. PORTER, *Aspect* p 261; ERNST, *Marcos II* p 768; LEGASSE, *Marc II* p 991.

650 Cf. MASS, *Grammatica* pp 414, 554.

651 ERNST, *Marcos II* p 45 hace notar que aquí el término τεχνικὸν *καταμαρτυρημένον* dice referencia a una terminología judicial. Cf. GNILKA, *Marcos II* p 977.

652 Por ser un hombre rico, José disponía de un suficiente número de esclavos a quienes empleó para todos esos pasos que describe Me en tan poco tiempo.

La insistencia de la compra de la sábana y del amantamiento del cuerpo en la misma para la sepultura (και αγοράσας σινδωνα καὶ λελάντων αὐτὸν ἐνέκλινον τὴ σινδωνί) se debe a que, según el ritual judío, era signo de vergüenza que el cuerpo de un difunto fuera enterrado desnudo.⁶⁵³

llama la atención el énfasis con que Mc habla del sepulcro το ἡν ἀλάτοιμμενον ἐκ πατρὸς), poniendo en evidencia el hecho de que había sido excavado en la roca firme.⁶⁵⁴ Tales sepulturas en forma de grutas eran las preferidas: a través de una abertura baja se entraba en una cámara mortuoria, cuyas paredes estaban provistas de nichos para recibir los cuerpos.⁶⁵⁵ Hablando de la sepultura de Jesús Mc recuerda la de Juan el Bautista:

6,29 και ἀποκρινόμενος αὐτῷ προσέειπεν αὐτῷ ἡλθὼν καὶ ἦραν τὸ πτομα αὐτοῦ καὶ ἐθήκον αὐτὸ ἐν μνηματι.

15,46 και ἀγορασας σινδωνα καὶ λελάντων αὐτὸν ἐνέκλινον τὴ σινδωνί καὶ ἐθήκον αὐτὸν ἐν μνηματι ὃ ἡν λαλῶταμμενον ἐκ πατρὸς καὶ προσηκολογῶν λαθὼν εἰς τὴν θύραν τοῦ μνηματός.

En la sepultura de Juan el Bautista se hicieron presentes sus discípulos, cumpliendo un gesto filial hacia el maestro (cf. 6,29). En la sepultura de Jesús, habiendo desaparecido sus discípulos, un simpatizante toma su lugar y cumple filialmente su trabajo, haciéndose ayudar por sus criados.⁶⁵⁶ Con esto Mc alima dos cosas: aquel viernes Jesús no fue dejado en la cruz para escarnio de los demás sino que fue enterrado con honor en un sepulcro nuevo excavado en la roca.⁶⁵⁷

2. Las mujeres testigos de la sepultura del cuerpo de Jesús (15,47)

• Con el v 47 Mc cierra su relato de la pasión, presentando nuevamente a dos mujeres como testigos de la sepultura de Jesús: ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ ἰωσήφτος ἐξαιρούου καὶ τέλειται (Maria Magdalena y Maria la de José observaban dónde lo ponían). Los nombres de ellas resultan del primer grupo de discípulas que había seguido a Jesús desde Galilea (cf. 15,40). Falla Salomé. Las mujeres miraban detenidamente dónde fue sepultado Jesús. El imperfecto ἐξαιρούου indica la atención que ponen en el lugar de la sepultura. El nombre de las dos mujeres citadas por Mc coincide con Mt 27,61:

Mc 15,47 ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ ἰωσήφτος
Mc 27,61 Ἡ δὲ ἐκεῖ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία

653 Cf. ERNST, *Marcos II* p 760.

654 Cf. PRIET, *Agnes I* p 404.

655 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p 332.

656 Cf. TAYLOR, *Marcos* p 729.

657 Cf. GILK, *Marcos II* p 391.

Ambos evangelistas presentan solamente dos testigos, que ya formaban parte del grupo anterior (cf. Mc 15,40). Mt es más impreciso con respecto a la segunda María. El motivo por el cual Mc coloca dos mujeres se refiere a Dt 19,15, según el cual el testimonio coincidente de dos hombres era suficiente para que fuera considerado digno de veracidad. Esto servirá de enlace para la descripción del anuncio de la Buena Noticia de la Resurrección (cf. 16,1-8).

b. Mt 27,57-66

La narración de Mt es menos rica en detalles que la de Mc. Ella se desarrolla en tres partes. a) Sepultura del cuerpo de Jesús (vv 57-60) que comprende: 1. la petición del cuerpo de Jesús al procurador de parte de José (vv 57-58) seguida por la sepultura (vv 59-60); b) Las mujeres observan dónde José coloca el cuerpo de Jesús (v 61); c) Mt termina su narración presentando una tradición propia: las autoridades judías colocan guardias al sepulcro de Jesús para impedir que su cuerpo sea robado por los discípulos (vv 62-66).

1. La sepultura del cuerpo de Jesús (vv 57-60)

Con la sepultura de Jesús no se concluye sólo su vida terrena y el drama de su muerte. Se inicia un proceso alternativo que desemboca en la completa victoria de Jesús sobre el reino de la muerte.⁶⁵⁸ La narración de la muerte de Jesús está íntimamente unida a la de su sepultura. Al igual que en Mc, también en Mt aparece un personaje importante, originario de Arimatea, llamado José, que se ocupa del sepelio de Jesús.

a) José de Arimatea pide a Pilatos el cuerpo de Jesús (vv 57-58)

* El v 57 describe quién era José de Arimatea: Ὁμοῦς δὲ γινωσκόμενης ἦλθεν ἄνθρωπος πρῶτος ἀπὸ Ἀριμαθείας, τοῦνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἠμαρτυροῦντή τῇ Ἰησοῦ (Al caer la tarde llegó un hombre rico de Arimatea, de nombre José que era también discípulo de Jesús). Según el calendario judío el día comenzaba con la tarde anterior, no con la salida del sol. Es interesante notar como Mt delimita deliberadamente el tiempo de los hechos de aquel día que transcurre con la mención del Sanedrín y de Pilatos:

27.1 πρὸς δὲ γινωσκόμενης συμβούλιον ἔλαβον πέντε οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τὸν Ἰησοῦ

27.57 ὁμοῦς δὲ γινωσκόμενης ἦλθεν ἄνθρωπος πρῶτος ἀπὸ Ἀριμαθείας

⁶⁵⁸ Cfr. FABRIS, *Máximo* p. 558.

⁶⁵⁹ La contracción τιννομα que está por το ονομα, indica un *acusativo de relación* y se produce por la fusión del artículo y el nombre que le sigue. Lo normal sería el dativo τιννοματι. Cf. ZERWICK, *Griego* p. 41-48; BLASS, *Grammatica* pp. 75-239.

José de Arimatea aparece solamente aquí en el evangelio. De él Mt afirma que era hombre rico (πλούσιος).⁵⁶⁰ originario de Arimatea, una ciudad de Judea occidental, al noroeste de la ciudad de Lida. Se había vuelto discípulo de Jesús (ἐπιστήτευον⁵⁶¹ τοῦ Ἰησοῦ), y por su riqueza podía permitirse el tener un sepulcro familiar excavado en la roca en las afueras de Jerusalén. La presencia de José hace más vergonzosa la ausencia de los discípulos más cercanos, que habían seguido a Jesús desde Galilea.

• El v 58a presenta el primer paso de José de Arimatea ante Pilatos: οὗτος ἐπεπηλάκιν τῷ Πιλάτῳ ἵνα παρατί τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ (Fue a ver a Pilatos para pedirle el cuerpo). José fue adonde Pilatos y le pidió el cuerpo de Jesús. Normalmente el cuerpo de todo ajusticiado pertenecía al Estado que disponía de él a discreción del Procurador y, luego de quedar colgado un tiempo para escarmiento de los rebeldes, era sepultado en fosas comunes. Solamente los familiares del ajusticiado podían pedir el cuerpo al Procurador.

• El v 58b τὰς ὁ Πιλάτος ἐπέταξε ἐπιδοθῆναι (y Pilatos mandó que se lo entregaran) afirma que Pilatos cumple el último gesto de poder sobre Jesús al ordenar (ἐπέταξε) su entrega (ἐπιδοθῆναι) al solicitante. A diferencia de Mc 15.44 el Procurador no ordena al centurión efectuar una inspección si el condenado ya había muerto, sino que concede sin más la entrega del cuerpo de Jesús a José de Arimatea.

b) José de Arimatea da sepultura al cuerpo de Jesús (vv 59-60)

• Los vv 59-60 describen la sepultura de Jesús hecha por José: καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσήφ ἐπετύλιξεν αὐτὸ [ἐν] σινδόνη καθάρῃ ᾧ καὶ ᾤκησεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ⁵⁶² μνημείῳ ὃ ἐλατύνθη ἐν [ἐν] τῇ πέτρῃ καὶ προσκυλίετα⁵⁶³ λίθον μέγαν τῇ θύρῃ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν (José se llevó el cuerpo de Jesús y lo envolvió en una sábana limpia después lo puso en el sepulcro nuevo excavado para él mismo en la roca rodó una losa grande a la entrada del sepulcro y se marchó). Mt, con un estilo sobrio que confiere a la escena un tono de solemnidad,⁵⁶⁴ precisa que José envolvió

560 Según JEREMÍAS, *Jerusalén* p. 114 "José de Arimatea era considerado un hombre rico, pero poseía otros bienes, al norte de la ciudad, un huerto con un sepulcro familiar excavado en la roca" Cf. III, *Jerusalén* p. 140.

561 La forma verbal ἐπιστήτευον constituye un pasivo que supone como sujeto a José de Arimatea. El verbo indicaría hacerse discípulo. Cf. ZERWICK, *Griego* p. 46.

562 A menudo se inserta el genitivo entre el sustantivo y el atributo (ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ) Cf. BLASS, *Grammatica* p. 284 n.3.

563 El verbo προσκυλίετα por ser verbo compuesto rige el dativo (τῇ θύρῃ). Cf. BLASS, *Grammatica* p. 276 n.7.

564 Cf. FABRIS, *Manejo* 559.

el cuerpo desnudo de Jesús en una *sábana limpia* (ἐν σάβανῳ καθάρῳ), como era la costumbre de sepultar de los judíos, y lo puso en su sepulcro nuevo excavado en la roca (ἐθήκεν αὐτὸν ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐκασκένει ἐν τῇ πέτρῃ). Mt insiste en el trato que José dio a Jesús. Esto se contrapone a la humillación que Jesús había recibido de los jefes judíos y de los soldados. Al final Mt menciona la grande piedra que José hizo rodar para tapar la entrada del sepulcro (καὶ ἀποκλείσας λίθον μέγαν ἐπὶ ὅρῳ τοῦ μνημείου ἀπέθρονε).

2. Las mujeres testigos de la sepultura del cuerpo de Jesús (v 61)

• Mientras José desaparece silenciosamente, como había aparecido, el v 61 describe a las mujeres como testigos de la sepultura: ἦν δὲ ἐκεῖ Μαρία ἡ Μαγδαλὴνῃ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου (Estaban allí María Magdalena y la otra María sentadas frente al sepulcro). Mateo presenta solamente dos testigos: María Magdalena y la otra María, pero esto es suficiente para que sean consideradas testigos válidos según Deut 19,15. Con respecto a Mc 15,47 el texto de Mt es más genérico en cuanto a la identificación de la segunda María:

Mc 15,47 ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαλὴνῃ	καὶ Μαρία ἡ ἰσοθιγὴ
Mt 27,61 ἡ δὲ ἐκεῖ Μαρία ἡ Μαγδαλὴνῃ	καὶ ἡ ἄλλη Μαρία

La posición de las mujeres, sentadas delante de la tumba, haciendo guardias a la misma, corresponde a la de los guardias sentados delante de la cruz:

27,36 καὶ καθήμεναι ἐτήρησαν αὐτὸν ἐκεῖ
27,61 καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου

La presencia de las dos mujeres garantiza, según Mt, la continuidad de la narración y la seguridad de que al cuerpo de Jesús no le va a pasar nada malo.

3. Los guardias del templo puestos a custodiar el sepulcro (vv 62-66)

Mt termina su narración con una tradición que le es propia. El texto la presenta en tres momentos: 1. La iniciativa de los *Sumos Sacerdotes* y de los Fariseos para pedir a Pilatos la custodia del sepulcro (vv 62-64); 2. La respuesta seca del procurador (v 65); 3. La actuación de las autoridades judías (v 65).

a) Iniciativa de los Sumos Sacerdotes y Fariseos (vv 62-64)

• Mt afirma en los vv 62-64 que, al igual que José de Arimatea, también los *Sumos Sacerdotes* y los Fariseos⁶⁶⁵ fueron adonde Pilatos para pedirle que

665 *Ἀρχιερεῖς* es una preposición impropia y está por delante de. Cf. BLASS, *Grammatica* 2 p.285 n.6.

666 Estos personajes⁶⁶⁵ ahora en la narración, pues hasta el momento no habían sido mencionados en el relato mateo de la pasión. Cf. BONNARD, *Mateo* p.616.

colocara unos guardias que aseguraran que el cuerpo de Jesús debía permanecer en el sepulcro: 62 Τῇ δὲ ἐπεύριον. ἦτις⁶⁶⁷ ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευὴν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλάτον 63 λέγοντες· Κύριε, ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἐπὶ ζῶν· Μὴτις τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι.⁶⁶⁸ 64 καὶ λησίων οὖν ἀσφαλισθήτω⁶⁶⁹ τὸν τῆμεν ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ ἐκείνου κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἰποσὶν τῷ λαῷ· Ἠγέρθη! ὅτι οὖν νεκρὸν, καὶ ἐστὶ ἡ ἐσχάτη⁶⁷⁰ πόλεμος χειρὸν τῆς πρώτης (v. 62 A la mañana siguiente, pasado el día de la Preparación, los Sumos Sacerdotes y los Fariseos acudieron a Pilatos v. 63 y le dijeron: "Señor, nos hemos acordado de que este impostor, estando en vida, anunció: 'A los tres días resucitaré'", v. 64 Por esto manda que vigilen el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vayan sus discípulos, roben el cuerpo y digan al pueblo que ha resucitado de los muertos. La última impostura sería peor que la primera). La narración de Mt se desconecta del texto anterior con la partícula δέ. Con esta construcción se diferencian las dos mujeres que vigilan, de la atracción de los enemigos de Jesús, los cuales son presa de sospechas y temores que manifiestan en sus palabras.

Mt utiliza una circunlocución especial (Τῇ δὲ ἐπεύριον, ἦτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευὴν) para evitar nombrar el sábado, día en el cual los sanedrinos se dirigieron adonde Pilatos para presentarle su problema y pedirle una solución.⁶⁷¹ Con su intervención ante Pilatos, a quien llaman κύριος, término reservado la mayor parte de las veces a Jesús, presentan a este como un embustero, que indujo al error (εἰς πλάνος⁶⁷²) y recuerdan al procurador dos cosas con el verbo ἐμνήσθημεν.⁶⁷³ a) *Jesús ha proclamado su resurrección después de tres días y esto es sospechoso*; b) *él tiene unos discípulos que pueden actuar engañosamente hurtando su cuerpo y esto hay que prevenirlo*.

667 El pronombre ἦτις está por el relativo ὅτι. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 374 n. 9.

668 El presente γυγνώσκω tiene sentido de futuro. Cf. ZERWICK, *Griego* p. 125. MATEOS, *Aspectos* p. 88.

669 El verbo ἀσφαλιζέσθαι significa *cerrar herméticamente, velar*. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 191 n. 8.

670 Normalmente el verbo γυγνώσκω en pasivo tiene como sujeto Implícito a Dios Padre. Cf. ZERWICK, *Griego* p. 105.

671 El adverbio ἐπεύριον, empleado aquí con significado de adjetivo, puede tener valor de comparativo si se considera como elemento intermedio, o de superlativo para indicar el elemento final de una serie. Cf. BLASS, *Grammatica* 121 n. 2. ZERWICK, *Griego* p. 77.

672 Cf. SAND, *Matteo II* p. 872.

673 El término es ἀπαρ en Mt. Cf. BRAUN, *πλάνος* – GINT X p. 540; BÖCHER, *κλεινός* – DENT II p. 970.

674 El verbo sugiere como una excusa para presentarse ante el Procurador y hacer la solicitud de asegurar con guardias el sepulcro de Jesús. Cf. SCHMIDT, *Matteo* p. 543; SAND, *Matteo II* p. 872.

Repetidas veces *Jesus* había afirmado que el *Hijo del hombre* se quedaría tres días y tres noches en el corazón de la tierra bajo la comparación del *vino de Jonás* (cf. 12,40) pero que luego resucitaría al cabo de tres días (cf. 16,21; 17,22-23; 20,18-19). El presente *expositum* tiene un significado de futuro: resucitaré.⁶⁷⁵ La intervención de los *Sumos Sacerdotes* y escribas tiene como la finalidad de presentar a *Jesus* como un mentiroso y embustero a los ojos de Pilatos. También los *discípulos* son presentados negativamente ante el Procurador. Al igual que su maestro, ellos también son embusteros y además peligrosos ladrones. Esta acusación está vinculada con el mensaje pascual posteriormente anunciado por los discípulos al pueblo. En este segundo aspecto es el *kérigma* de los discípulos el que es presentado como falso (πλάγι).⁶⁷⁶

b) La respuesta del procurador (v. 65)

• El v 65 describe la respuesta de Pilatos a las autoridades judías: ἐπεὶ αὐτοῖς ὁ Πιλάτος ἔφη κοινοῦσθαι⁶⁷⁷ ὑμεῖς ἀσφαλίσασθε ἅς οἶδτε (Pilatos contestó: "Ahí tenéis la guardia; id vosotros y asegurad la vigilancia como ya sabéis"). Esta respuesta del Procurador puede tener dos sentidos:⁶⁷⁸ a) Uno más diplomático en el que Pilatos afirma: Aquí tienen una guardia, yo se la proporciono. Esta respuesta parece bastante improbable, dada la situación de fuerte contraste que existía entre el Procurador y las Autoridades Judías; b) Otro más irónico y despectivo: Ustedes mismos tienen su guardia del templo, utilícela. La construcción ἐπεὶ κοινοῦσθαι no parece ser un elocutivo directivo expresado por un imperativo, sino un indicativo: ustedes están en capacidad de actuar. *Acuéplense*. El Procurador con estas palabras insinúa a los sanedritas que pueden proceder bajo su responsabilidad porque tienen los medios para hacerlo. Esta respuesta de Pilatos revela una vez más que con la sepultura del cuerpo de *Jesus* él da por concluido todo el problema y además revela el desprecio y el sarcasmo del Procurador hacia los jefes judíos.⁶⁷⁹

c) La actuación de las Autoridades judías (v 66)

• Mt concluye la narración con el v 66 que describe a las autoridades preocupadas por sellar cuidadosamente el sepulcro y poner piquetes de soldados

675 Cf. PIERRE, *Aspect* pp 231-232. FANNING, *Aspect* p 125

676 Cf. GNTKA, *Matteo II* p 211.

677 Κοινοῦσθαι es un término procedente del lenguaje militar romano que describe un grupo de soldados destacados para un trabajo especial. Cf. BLASS, *Grammatica* p 53 n 3; BONNARD, *Matteo* p 611

678 Cf. BENOIT, *Passión* p 254

679 Cf. SAND, *Matteo II* p X72

alrededor: οἱ δὲ κορευθέντες ἡσυχάζοντο τὸν τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κορευθῆος (Ellos fueron, sellaron la losa de la entrada del sepulcro, y con su guardia aseguraron la vigilancia del mismo). La construcción ἡσυχάζοντο τον τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον indica una acción inmediatamente anterior a la otra: *aseguraron después de sellarlo*.⁶⁸⁰ Con esta narración Mt afirma que los sanedritas estuvieron en capacidad de mandar matar a Jesús pero, no de impedir que Dios lo resucitara, ni mucho menos callar con su dinero la *Buena Noticia* de la resurrección (cf. 28.12-13).⁶⁸¹

c. Lc 23,50-56

La narración de la sepultura de Jesús que hace Lc es mucho más reducida que la de Mc y Mt y a diferencia de los otros dos es presentada con una introducción especial.

1. La sepultura de Jesús (vv 50-54)

• En los vv 50-51. Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος καλὸς καὶ ἠμῶς (πλήρης καὶ ὁσίων ἡρώδης καὶ δικαιοῦς 51 οὗτος οὗς ἦν συγκοιτωμένος τῇ βασιλῇ καὶ τῇ κριθεὶ αὐτοῦ ἀπὸ Ἀριμαθαίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων ὃς προσέβλεπε τὴν βασιλίαν τοῦ θεοῦ (v. 50) Un senador de nombre José, persona buena y humrada v. 51 no se había adherido ni a la decisión ni a la acción de los judíos; era natural de Arimatea, pueblo de Judea y aguardaba el reinado de Dios) Lc ofrece una serie de referencias acerca de José de Arimatea:

1) Al igual que Mc (5,43 afirma que José era *miembro del Sanedrín* (βουλευτῆς ὑμῶντων).⁶⁸²

2) Define las cualidades morales de José (ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δικαίος) y lo presenta como *hombre bueno* (cf. 19,17) y *justo* (cf. 1,6, 2,25, 23,47). Es interesante ver como Lc asimila José de Arimatea a Jesús, que anteriormente había sido confesado por el centurión romano como *hombre justo* (cf. 23,47).⁶⁸³

3) Añade explícitamente un elemento importante por el que sabemos que José no adhirió a la decisión del Sanedrín de matar a Jesús ni a la praxis consiguiente

680 Cf. MATEOS, *Aspectos* p.119.

681 FABRIS, *Matteo* p.560 afirma "La empatía de decisión tomada por las autoridades políticas con la denuncia del poder romano contribuye a dar más realce a la potencia de la acción de Dios que libera a Jesús de las garras de la muerte, mientras su sepulcro está custodiado con suma diligencia por los guardas".

682 Cf. BLASS, *Síntaxis* pp.260-361.

683 Cf. SENIOR, *Passione* p.147.

(οὗτος οὐκ ἦν συνεπαρθεὶς ἐν τῇ βουλῇ καὶ τῇ προξεί αὐτῶν). El pronombre οὗτος reenvía a José. Esta descripción es muy importante pues presenta la personalidad de José que marcó distancias dentro del Sanedrín.⁶⁸⁴

4) La ciudad de Arimatea es descrita como perteneciente a la región de Judea (ἀπὸ Ἀριμαθαίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων), tal vez para ayudar a los paganos convertidos a la fe a que entiendan el origen de José. Esto contrarrestaría la presencia de las mujeres galileas (cf. Hch 1,11).⁶⁸⁵

5) Al igual que Mc 15,43 presenta a José de Arimatea como una persona que esperaba el Reino de Dios (ὡς προσέδεχτο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). El imperfecto προσέδεχτο indica que José se encontraba desde hace tiempo en el camino del discipulado.

• Con el v. 52 οὗτος προσελθὼν τῇ Πιλάτῃ ἡτήσαστο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (Este acudió a Pilatos a pedirle el cuerpo de Jesús.) Lc describe de una manera muy escueta la petición que José hace al procurador del cuerpo de Jesús y su obtención. Normalmente esta petición la solían hacer los familiares del difunto. Lc sobreentiende la concesión de la entrega del cuerpo de Jesús de parte del Procurador.

• El v. 53 καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδῶνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνηματι λαξευτῷ οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐπω κείμενος (Lo descolgó, lo envolvió en una sábana y lo puso en un sepulcro cavado en la roca donde no había puesto a nadie todavía) describe en forma más detallada en tres momentos el entierro de Jesús. Al igual que Mc 15,46 también Lc habla de que José bajó (κατέλαβεν) de la cruz el cuerpo de Jesús. Al igual que Mt 27,59 también Lc dice que José envolvió el cuerpo de Jesús en una sábana, sin especificar, como hace Mt, si era nueva (ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδῶνι). Al igual que Mc y Mt también Lc dice que lo puso en un sepulcro excavado en la roca (καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνηματι λαξευτῷ). Mc no especifica si el sepulcro era nuevo, mientras Mt lo afirma claramente, Lc por el contrario añade una combinación de negaciones para afirmar que en ese sepulcro nadie absolutamente había sido nunca depositado (οὐ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐπω κείμενος).⁶⁸⁶ Lc, al igual que Mc y Mt, no habla del embalsamamiento del cuerpo de Jesús. A diferencia de Mc 15,46 y de Mt 27,60 Lc no habla del cierre del sepulcro con una losa.

684 Cf. PORTER, *Aspect* p.485.

685 Cf. SENIOR, *Passione* p.147.

686 Cf. BLASS, *Grammatica* pp. 522-523. Es interesante notar que Lc menciona también el hecho de que Jesús entró en Jerusalén montando un burrito que nadie hasta entonces había montado (Cf. Lc 19,30).

• Con el v 54 και ημέρα ἦν παρασκευῆς και μεσσητων ἡμερῶν (Era día de preparativos y rayaba el sábado) Le precisa el tiempo en el que Jesús fue colocado en el sepulcro. Al concluir la descripción de la sepultura el evangelista indica el día en el que esta se hizo, como la víspera del sábado (και ημέρα ἦν παρασκευῆς), y precisa que el sábado iba a comenzar (και σάββατον ἐσπομικεν) con el salir de la primera estrella en el cielo. Esto obliga a acelerar los tiempos de la sepultura. El imperfecto ἐσπομικεν tiene un valor de futuro.⁶⁸⁷

2. Las mujeres galileas testigos de la sepultura del cuerpo de Jesús (vv 55-56).

• Con los vv 55-56 Κατακολουθήσαντι δὲ αἱ γυναῖκες αἵτινες ἦσαν συνεληλυθῆσαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας πρὸς τὸ ἐκτίναξαι τὸ μνημεῖον καὶ ἵνα εἰδῇ τὸ εὖρος αὐτοῦ θέλει περὶφρασεῖν δὲ τὸ ποίησαν ἄρχισαν καὶ μὲν καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσυχῶσαν κατὰ τὴν ἐντολὴν (Las mujeres que lo habían acompañado desde Galilea fueron detrás de los sepultureros para ver el sepulcro y cómo colocaban el cuerpo. v. 56 A la vuelta prepararon aromas y ungüentos. El sábado guardaron el descanso de precepto) Le concluye la narración describiendo la presencia de las mujeres.

El texto que habla de la presencia de las mujeres es rico de detalles. Le no nombra ninguna mujer en particular, pero menciona el grupo en general. Le no habla solamente de su presencia sino que refiere el hecho de que estas mujeres han seguido muy de cerca la bajada del cuerpo de Jesús de la cruz hasta su deposición en la tumba (κατακολουθεῖν). Además añade que eran discípulas que lo habían acompañado desde Galilea (οἱτινες ἦσαν συνεληλυθῆσαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας πρὸς αὐτόν). El verbo εἶναι con el participio perfecto συνεληλυθῆσαι indica un seguimiento desde un pasado remoto que continúa en el presente.⁶⁸⁸ Las mujeres manifiestan la intención de regresar cerca de la tumba y por esto quieren ver dónde José colocaba el cuerpo de Jesús (ἐκτίναξαι τὸ μνημεῖον καὶ ἵνα εἰδῇ τὸ εὖρος αὐτοῦ). Para la comunidad cristiana primitiva esta presencia de las mujeres reviste una importancia fundamental, puesto que ellas darán la noticia de la tumba vacía. Ese mismo día, al anochecer, las mujeres regresaron a casa (ἡλυσταμεναι) y prepararon los aromas y los aceites perfumados necesarios para la sepultura (ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα). El texto que sigue está unido por δὲ y μὲν. La construcción καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσυχῶσαν κατὰ τὴν ἐντολὴν revela como el evangelista tuvo muy a pecho la narración de la pasión con los acontecimiento pascuales.

687 Cf. BLASS, *Grammatica* p.405.

688 Cf. BLASS, *Grammatica* p.428; PORTER, *Aspect* p.469.

689 Teme el sentido de una forma indirecta de metáfora. Cf. ZORELL, *Lexicon* p.1484. BLASS, *Grammatica*, pp.479-480.

23.56 ητοιμασαν αρωματα και μυρα

24.1 ητοιμασαν αρωματα

Lc 24.1 menciona que el día después del sábado las mujeres llevaron al sepulcro estos aromas, que habían preparado en la *parascene*, para embalsamar el cuerpo de Jesús. Esta descripción anticipa el descubrimiento del sepulcro vacío.

3. Teología de la Narración

La sepultura de Jesús (cf. Mc 15.42-47; Mt 27.57-61; Lc 23.50-56) está íntimamente vinculada con su muerte. Es la confirmación de que Jesús había muerto verdaderamente. El sepulcro es la última estación de todo ser viviente. La sepultura de Jesús confirma que él recorrió todo el camino hasta el final. La muerte de Jesús ha sido provocada por sus enemigos. Después de muerto Jesús no se pertenece. Pilatos decide sobre el cuerpo del ajusticiado y lo dona a sus amigos.

Le insiste en las horas de descanso causadas por el sábado. Entre la sepultura y el mensaje pascual se interpone el *shabbat* (cf. Gn 2,2-3; Ex 20,8-11; Dt 5,12-15). En este día cesa toda actividad humana que ha causado la muerte de Jesús, pero también la que ha preparado el servicio para su unción.

El sepulcro como punto de llegada de la muerte de Jesús se transforma en una novedad total que prepara el mensaje pascual. La tumba vacía da comienzo a un cambio total: *el crucificado ha resucitado*. La maldad de los hombres se ha encontrado con el poder y la misericordias de Dios, que actuó más allá de la crucifixión y superó la misma muerte.

Las únicas testigo de este acontecimiento son las mujeres quienes siguieron muy de cerca los últimos momentos de la vida de Jesús, su muerte y su sepultura.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA PASIÓN SINÓPTICA

1. FUENTES

ALAND K., *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1988.13).

ALAND K. - BLACK M. - MARTINI C. M. - METZGER B. - WIKGREN A., *The Greek New Testament* (Stuttgart 1983.4).

METZGER B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1989.3).

NESTLE E. - ALAND K. - BLACK M. - MARTINI C. M. - METZGER B. - WIKGREN A., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1990.26).

RAHLFS A., *Septuaginta I-II* (Stuttgart 1935.9).

2. DICCIONARIOS y GRAMÁTICAS

- BALZ H., λυπη, λυπεω – DENT II pp 88-94.
 BALZ H., σχος – DENT II pp 664-665.
 BALZ H., παραδεισος – DENT II pp 719-720.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., αγναστειω – DENT I p 37.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., αναβοαι – DENT I p 225.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., αναστειω – DENT I p 260.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., αποστρεφω – DENT I p 439.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., βαρειω – DENT I pp 592-593.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., βοαιω – DENT I pp 669-670.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., εξουθηνειω – DENT I p 1446.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., επικρινω – DENT I p 1512.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., επιφωνειω – DENT I 1557.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., καταμαρτυρειω – DENT I p 2241.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., κατηγορειω – DENT I pp 2265-2266.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., κατισχυω – DENT I p 2269.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., κινειω – DENT I p 2331.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., ορκιζω – DENT I p 1446.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., παειω – DENT II p 686.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., περιλυπος – DENT II p 692.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., προδυμος – DENT II p 1144.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., προσφωνειω – DENT II p 1215.
 BALZ H.-SCHNEIDER G., ρθονος – DENT II 1950-1951.
 BAUERNFEIND O., αναπαυειω – GLNT I pp 943-945.
 BEILNER W., σαββατον – DENT II pp 1331-1340.
 BERGER K., προσωπον – DENT II pp 1219-1223.
 BERTRAM G., αποστρεφω – GLNT XI pp 1360-1361.
 BERTRAM G., διαστρεφω – GLNT XII pp 1351-1355.
 BERTRAM G., επιπιζει – GLNT IX pp 215-220.
 BERTRAM G., ὄσμιος, ὀσμιος, εκὸςμιοςμι – GLNT IV pp 147-158.
 BEUTLER J., αναβιαινω – DENT I pp 220-221.
 BEUTLER J., μαρτυρειω – DENT II pp 175-181.
 BEUTLER J., ψευδομαρτυρειω – DENT II 2171-2173.
 BEYER H. W., βλασφημειω – GLNT II pp 284-289.
 BEYER H. W., διακονειω – GLNT II pp 957-962.
 BLASS F. - DEBRUNNER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* = GLNT S3 (Brescia 1982).
 BÖCHER, πλανος – DENT II p 970.
 BORNKAMM G., σπειω / ανασπειω – GLNT XII pp 10-11.
 BRAUN, πλανος – GLNT X p 545.

- BUCHSEL F., καταλύω = GLNT VI pp 910-912.
 BUCHSEL F., κατηγορέω = GLNT V pp 270-272.
 BUCHSEL F., κρίνω = GLNT V pp 1102-1105.
 BUCHSEL F., παραδίδωμι = GLNT II pp 1180-1190.
 BULTMANN R., αφιγναι = GLNT I pp 1356-1362.
 BULTMANN R., λυπη, λυπειν, περιλύτης = GLNT VI pp 843-874.
 BULTMANN R., πεποιθα = GLNT IX p 1369.
 BUSSE U., διαστρεφω = DENT I pp 944-945.
 COLPE C., υιος του ανθρωπου = GLNT XIV pp 351-430.
 DELLING G., ωρα = GLNT XV pp 1348-1358.
 DORMEYER D., δερω = DENT I pp 867-868.
 EKKERT J., εκλεγομαι = DENT I p 1270.
 FANNING B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* = OTM (Oxford 1990).
 FENDRICH H., κραζω = DENT I p 2391.
 FENEBERG W., φιλειω = DENT II pp 1955-1957.
 FIEDLER P., αμαρτια, αμαρτωλος = DENT I pp 194-204.
 FIEDLER P., αναπαυω = DENT I pp 257-258.
 FRIEDRICH G., δυναμαι = DENT I pp 1077-1080.
 FRIEDRICH G., δυναμις = DENT I pp 1080-1088.
 GJESSEN H., επιτιμω = DENT I pp 1550-1551.
 GJESSEN H., ωρα = DENT II pp 2198-2202.
 GONZÁLEZ A., *Periphrasis* = DBS VIII (1972) pp 555-606.
 GREYVEN H., προσευχομαι, προσευχη = GLNT III pp 1294-1300.
 GRIMM W., θαμβω = DENT I pp 1813-1816.
 GRUNDMANN W., δυναμαι - δυναμις = GLNT II pp 1510-1530.
 GRUNDMANN W., ισχυω, καταισχυω = GLNT IV pp 1211-1226.
 GRUNDMANN W., κραζει = GLNT V pp 964-967.
 GRUNDMANN W., χριστος = GLNT XV pp 940-943.
 HAHN F., χριστος = DENT II pp 2118-2142.
 HAHN F., υιος του θεου = DENT II pp 1829-1842.
 HAHN F., υιος του ανθρωπου = DENT II pp 1842-1853.
 HANSE H., ενεχω, ενεχυς = GLNT III pp 1353-1354.
 HAUCK F., μενω = GLNT VII pp 25-32.
 HEGERMANN H., δοξαζω = DENT I pp 1056-1057.
 HOFIUS O., βλασφημια = DENT I pp 659-665.
 HÜBNER H., μενω = DENT II pp 222-224.
 JACOB E., ψυχη - περεια = GLNT XV pp 1188-1225.
 JEREMIAS J., Ηλιας = GLNT IV pp 83-98.
 JEREMIAS J., παραδεισος = GLNT IX pp 587-590.
 KERTELGE K., λωα / καταλυω = DENT II pp 106-109.
 KITTEL G., ακολουθεω = GLNT I pp 575-579.

- KRAITZ R., ἐνοχος = DENT I pp 1399-1401.
 KREMER J., πνευμα = DENT II pp 1022-1027.
 KRETZIER A., συνεχω = DENT II pp 1593-1594.
 KUHN H. W., σταυρωσ = DENT II pp 1485-1490.
 LAMBRECHT J., Ηλιας = DENT I 1773-1778.
 LATTKE M., εκδωσ = DENT I pp 1244-1246.
 LILVESTAD R., ισομοι = DENT I pp 1939-1942.
 LIMBECK M., ὀελημα = DENT I pp 1840-1843.
 LOHSE E., προσωπον = GLNT XI pp 426-431.
 LOHSE E., σαββατον = GLNT XI pp 1045-1094.
 LÜHRMANN D., φανω = GLNT XIV pp 834-836.
 MATEOS J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* = LNT I (Madrid 1977) 171 pp.
 MEYER R., υχλος = GLNT IX pp 78-84.
 MICHAELIS W., θεωρεω = GLNT VIII pp 971-974.
 MICHAELIS W., κρατεω = GLNT V pp 991-996.
 MICHEL O., οικοδομεω = GLNT VIII pp 390-394.
 MICHEL O., κατηρ = DENT II pp 828-841.
 MORGENTHAUER R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zurich 1958).
 MÜLLER P.G., φανω = DENT II pp 1913-1917.
 NÜTZEL J. M., γρηγορεω = DENT I pp 800-802.
 OEPKE A., γρηγορεω = GLNT III pp 33-34.
 OEPKE A., δυω = GLNT II pp 1555-1557.
 OEPKE A., ισομοι = GLNT IV pp 693-722.
 PALZKILL F., προερχομαι = DENT II 1167-1169.
 PAULSEN H., ισχυω = DENT I pp 2064-2066.
 PEPPIERMÜLLER R., ευρητη = DENT I pp 1458-1459.
 PRANMATTER J., οικοδομεω = DENT II pp 490-493.
 POPKES W., παραδιδωμι = DENT II pp 721-729.
 POPKES W., πειραζω, πειρασμος = DENT II pp 865-871.
 PORTER S. E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* = SBG I (New York 1993).
 RADL W., σιπεισ + επιημα = DENT I p 128.
 REBELL, φορος = DENT II pp 1989-1990.
 REISER M., *Syntax und Stil des Markusevangelium* = WUNT 2Reihe II (Tübingen 1984).
 RENGSTORF K. H., αμαρτωλος = GLNT I pp 890-905.
 RENGSTORF K. H., αποστελλα/ πεμπω = GLNT I pp 1078-1080.
 RISSI M., κρινω = DENT I 2407-2416.
 RITT H., πευπω = DENT II pp 872-875.
 RITZ H. J., βουλομαι = DENT I pp 676-678.
 SAND, πεποιθα = DENT II pp 859-860.

- SAND A., σαρξ = DENT I pp 1363-1373.
 SAND A., ψυχή = DENT I pp 2182-2189.
 SCHNEIDER C., κατήμαι, καθίζω = GLNT IV pp 1325-1336.
 SCHNEIDER G., συμβουλίων = DENT I pp 1524-1535.
 SCHNEIDER J., αναβαίνω = GLNT II pp 16-17.
 SCHNEIDER J., στενωπός = GLNT XII pp 993-994.
 SCHNEIDER J., εξορκίζω = GLNT VII pp 1301-1305.
 SCHNEIDER J., κινέω = GLNT V p 482.
 SCHNEIDER J., κρυέεσθαι = GLNT III pp 959-962.
 SCHRENK G., βάρεω = GLNT I pp 119-132.
 SCHRENK G., βούλομαι = GLNT II pp 308-311.
 SCHRENK G., εκλεκτός = GLNT VI pp 522-524.
 SCHRENK G., θέλω, θέλημα = GLNT IV pp 250-311.
 SCHRENK G., πατήρ = GLNT IX pp 1111-1306.
 SCHROEDER F., καθίζω = DENT I pp 2114-2116.
 SCHWEIZER E., πνεύμα = GLNT X pp 968-999.
 SCHWEIZER E., υιός του θεού = GLNT XIV pp 217-220.
 SCHWEIZER E., ψυχή = GLNT XV pp 1240-1268.
 SEESEMAN H., περιελά, περισσμός = GLNT IX pp 1429-1454.
 SÖDING T., *Glaube bei Markus: Glaube an das Evangelium, Gebergfänge und Wandergänge im Kontext der markinischen Basilika-theologie und Christologie* = SBB 12 (Stuttgart 1987).
 STÄHLIN G., ατήμα = GLNT I pp 520-521.
 STÄHLIN G., ασθένης, ασθένεια, ασθένω = GLNT I pp 1303-1312.
 STÄHLIN G., φίλος = GLNT XIV pp 1151-1186.
 STAUFFER E., αγώνισ = GLNT I pp 376-378.
 STAUFFER E., βιάω, αναβόω = GLNT II p 291.
 STAUFFER E., επιτιμώ = GLNT III pp 802-803.
 STRATHMANN H., μάρτυρία = GLNT VI pp 1345-1355.
 STRATHMANN H., καταμαρτυρέω = GLNT VI pp 1378-1379.
 STRATHMANN H., ψευδομαρτυρέω = GLNT VI pp 1387-1392.
 URBAN A. - MATEOS J. - ALEPUZ M., *Cuestiones de Gramática y Léxico* = UNT II (Madrid 1977).
 UTERGASSMANN E. G., εμπαιζω = DENT I pp 1359-1361.
 VÖLKEL, θέωρεω = DENT I pp 1871-1873.
 VON DER OSTEN-SACKEN E., κράτεω = DENT I pp 2394-2397.
 WEISER, διακυνέω = DENT I pp 915-916.
 WEISS, φορέω = GLNT XIV pp 1039-1044.
 ZERWICK M., *Analysia Philologica Novi Testamenti Graeci* = SPIB 107 (Romae 1953).
 ZERWICK M., *El Griego del Nuevo Testamento* = Inst II (Estella 1997).
 ZMIJEWSKI J., ασθένης = DENT I pp 510-516.
 ZORELL F., *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Paris 1964.3).

3. COMENTARIOS

Marcos

- BRIGLIA S., *Evangelio según San Marcos: Nuevo Testamento* - CBLA (Estella 2003) pp 461-466.
- DELORME J., *Lectura del Vangelo di Marco* = QS (Assisi 1987) pp 170-191.
- DREWERMAN F., *Il Vangelo di Marco* = BTC 78 (Brescia 2002.4) pp 398-516.
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Marco* - NTC 2 (Brescia 1991) pp 682-771.
- EVANS C., *Mark 8:27-16:20* - WBC 34B (Nashville 2001) pp 404-522.
- GNILKA J., *El Evangelio según San Marcos II (Mc 8 27-16,29)* - BEB 36 (Salamanca 1986) pp 299-394.
- GUNDRY R., *Mark* (Grand Rapids 1993) 853-988.
- HOOKE M., *The Gospel according to St Mark* - BNTC (London 1993) pp 345-382.
- LÉGASSE S., *L'Évangile de Marc I-II* - LDC 5 (Paris 1997) pp 881-994.
- LÜHRMANN D., *Das Markusevangelium* - EINT 3 (Tübingen 1987) pp 240-265.
- PESCH R., *Il Vangelo di Marco II* - CTNT (Brescia 1960) pp 567-757.
- SCHMITHALS W., *Das Evangelium nach Markus II* - ÖTK NT (Gütersloh 1986.2) pp 632-706.
- SCHNACKENBURG R., *El Evangelio según San Marcos II* - NTSM (Barcelona 1980) pp 269-333.
- SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Markus* - NFD (Göttingen 1989) pp 167-201.
- TAYLOR V., *Evangelio según San Marcos* - BBC (Madrid 1980) pp 666-730.

Mateo

- ALDRIGHT W.F. - MANN C.S., *Matthew* - AB (New York 1977).
- BARCLAY W., *Mateo* - CNT I (Barcelona 1997).
- BONNARD P., *Evangelio según San Mateo* - BBC (Madrid 1983.2) pp 571-611.
- DA SPINE FOLIO., *Mateo* (Perugia 1977).
- FABRIS R., *Mateo* = ComB (Roma 1982) pp 530-560.
- FRANCIS R. J., *Il Vangelo secondo Matteo* - CTNT (Roma 2004) pp 526-581.
- GALIZZI M., *Evangelio según Mateo. Comentario exegético-espiritual* = EB 2 (Madrid 2005).
- GNILKA J., *Il Vangelo di Matteo II* = CTNT (Brescia 1991) pp 596-713.
- GRASSO S., *Il Vangelo di Matteo* = CB (Roma 1995).
- GUNDRY R., *Matthew* - (Grand Rapids 1994.2) pp 529-585.
- HAGNER D. A., *Matthew I-II* = WBC 33A, 33B (Dallas 1993, Nashville 1995).
- LANCULLOTTI A., *Mateo* = NVB (Roma 1975).
- LEVORATTI A., *Evangelio según San Mateo: Nuevo Testamento* - CBLA (Estella 2003) pp 386-394.
- LUZ L., *El Evangelio según San Mateo I-II III IV* = BEB 83,103,104,115 (Salamanca 2004, 2006.2, 2003, 2005).
- MULLINS M., *The Gospel of Matthew* (Dublin 2007).

- ODEN T., SIMONETTI M., *Evangelio según San Mateo 16* = LA BIBLIA COMENTADA POR LOS PADRES DE LA IGLESIA, N.º 1.1a.1b (Madrid 2004).
- O'GRADY J., *The Gospel of Matthew* (Mahwah 2007).
- RODRÍGUEZ CÁRMONA A., *Evangelio de Mateo* = CNB (Bilbao 2006).
- SAND A., *Il Vangelo secondo Matteo II* = NTC (Brescia 1992) pp 807-882.
- TRILLING W., *Il Evangelio según San Mateo 1-7* = NTSM (Barcelona 1980) pp 307-345.
- VIVIANO B., *Evangelio según Mateo*; BROWN R. – FITZMYER J. – MURPHY R., Nuevo Testamento = NCBSJ (Estella 2004) pp 127-132.

Lucas

- BARCLAY W., *Lucas* = CNT 4 (Barcelona 1994).
- BOYON F., *El Evangelio según San Lucas I-II III* = BEB 85.86.87 (Salamanca 2005.2 2002.2004).
- CRADDOCK E., *Lucas* = St 10 (Torino 2002) pp 333-355.
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Luca II* = NTC (Brescia 2000.3) pp 852-910.
- FITZMYER J., *El Evangelio según Lucas III-IV* (Madrid 1987.2006.2).
- GHIDELLI C., *Lucas* = NVB 35 (Roma 1977) pp 419-449.
- GREEN J., *The Gospel of Luke* = NICNT (Grand Rapids 1997) pp 776-835.
- HARRINGTON W., *El Evangelio según San Lucas* (Madrid 1972).
- JOHNSON L.T., *Il Vangelo di Luca* = SP (Torino 2004) pp 310-346.
- KARRIS R. J., *Evangelio según Lucas*; BROWN R. – FITZMYER J. – MURPHY R., Nuevo Testamento = NCBSJ (Estella 2004) pp 195-200.
- MARSHALL H., *The Gospel of Luke* = NICNT (Grand Rapids 1978) pp 827-881.
- MORA C. – LEVURATTI A., *Evangelio según San Lucas*; Nuevo Testamento = CBL 4 (Estella 2003) pp 581-584.
- MOSEFIO F., *Letture del Vangelo secondo Luca* = SO (Roma 2003) pp 392-403.
- NORLAND J., *Luke I-II-III* = WBC 35A 35B 35C (Dallas 1989.1993).
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca* = CS (Roma 2001.3) pp 914-998.
- SCHMID J., *El Evangelio según San Lucas* = Bli 94 (Barcelona 1981).
- STÜCKER A., *El Evangelio según San Lucas 1-2* = NTSM (Barcelona 1979) pp 247-312.

4. ESTUDIOS

- ALETTI J. N., *Il processo e la morte di Gesù. Riconoscimento paradossale: l'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca* = HR 7 (Brescia 1991) pag. 132-150.
- AUSTIN J. L., *Quando dire è fare* = IPh 3 (Torino 1974) 191 pp.
- FELDMER R., *Die Crisis des Gottesohnes* = WUNT 28 21 (Tübingen 1987) 299 pp.
- BENOFF P., *Pasión y Resurrección del Señor* = Aelhi (Madrid 1971) 382 pp.
- BROWN R., *The Death of the Messiah I – II* = AnBn (New York 1994) 1608 pp.
- BROWN R., *La muerte del Mesías I* (Estella 2005) 1031 pp.

- CABA J., *La oración de petición* – AnBib 62 (Roma 1974) 359 pp.
- IRINAHUE J. R., *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark* – TbtL 14 (Milwaukee 1983) 65 pp.
- GALIZZI M., *Gesù nel Getsemani* – BScR IV (Roma 1972) 301 pp.
- HERRON R. W., *Mark's Account of Peter's Denial of Jesus* (Lanham 1991) 191 pp.
- HOLLERAN J.W., *The Synoptic Gethsemane* – AnGr 191 (Roma 1973) 222 pp.
- JEREMIAS J., *Jerusalén en tiempos de Jesús* – BBC (Madrid 1977) 409 pp.
- JOSSA G., *Il processo di Gesù* – StBi 133 (Brescia 2002) 146 pp.
- KINSBURY J. D., *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia 1983) 203 pp.
- LÉGASSE S., *El Proceso de Jesús. La Historia* (Bilbao 1995) 169 pp.
- LOHSE E., *La Storia della passione e morte di Gesù* – StBi 31 (Brescia 1975) 119 pp.
- MAGGIONI B., *I Racconti evangelici della Passione* (Assisi 1995 2) 324 pp.
- MEYNET R., *La Pasqua del Signore. Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici* – RB (Bologna 2001) 467 pp.
- MÖHR T., *Markus and Johannespassion* – AthANT (Zürich 1982) 457 pp.
- NEIRYNCK F., *Duality in Mark* – BETL XXXI (Leuven 1988) 252 pp.
- PERINI G., *Le domande di Gesù nel Vangelo di Marco* – DisSR 22 (Roma 1998) 149 pp.
- PERON G. P., *Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17)* – BScR 162 (Roma 2000) 319 pp.
- PRETE B., *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca I* – SB 112 (Brescia 1996) 243 pp.
- PRETE B., *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca II* – SB 135 (Brescia 1997) 198 pp.
- SBISÀ M. (a cura de), *Gli Atti linguistici. Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio* – REA 7 (Milano 1978) 300 pp.
- SCHREIBER J., *Die Markuspasion* – B/NWKÄK (Berlin 1993) 561 pp.
- SCHÜRER E., *Storia del popolo giudeo al tempo di Gesù Cristo I II* – BSSTB 6 (Brescia 1987) 736pp : 724 pp.
- SEARLI J. R., *Per una tassonomia degli Atti illocutori*. SBISÀ M. (a cura di), *Gli atti linguistici* – REA 7 (Milano 1978) pp 168-198.
- SENIOR D., *La Passione di Gesù nel Vangelo di Marco* (Milano 1988) 174 pp.
- SENIOR D., *La Passione di Gesù nel Vangelo di Luca* – PV (Milano 2001,2) 181 pp.
- SOARDS M., *The Passion according to Luke* – JSNTSS 14 (Sheffield 1987) 181 pp.
- STOCK K., *Il Racconto della Passione nei Vangeli Sinottici I - II* (Roma 1991) 158 pp : 137 pp.
- VIGNOLO R., *Cercare Gesù. Tema e forma del Vangelo di Marco*. CILIA L. (coord.), *Marco e il suo Vangelo* (Milano 1997) 37 pp.
- VOGT T., *Angst und Identität im Markusevangelium* – NTOA 26 (Freiburg 1993) 270 pp.

5. INTERPRETACIÓN DE LAS SIGLAS

AcBi:	Actualidad Bíblica (Madrid)
AnBi:	The Anchor Bible (New York)
AnBib:	Analecta Biblica (Roma)
AnGr:	Analecta Gregoriana (Roma)
ATHANT:	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Zurich)
BB:	Biblioteca biblica (Brescia)
BBC:	Biblioteca Biblica Cristiandad (Madrid)
BEB:	Biblioteca De Estudios Bíblicos (Salamanca)
BETL:	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (Leuven)
BNTC:	Black's New Testament Commentaries (London)
BScR:	Biblioteca di Scienze Religiose (Roma)
BSSTB:	Biblioteca di Storia e Storiografia del tempi biblici (Brescia)
BTC:	Biblioteca di Teologia contemporanea (Brescia)
BZNWKÄK:	Beihette zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Berlin)
CBLA:	Comentario Bíblico Latinoamericano (Estella)
CumB:	Commenti Biblici (Roma)
CS:	Collana Scritturistica (Roma)
CTNT:	Commentario Teológico del Nuevo Testamento (Brescia)
CTNT:	Commentari Tynóale al Nuovo Testamento (Roma)
DBS:	Dictionnaire de la Bible. Supplément (Paris)
DENT:	Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (Salamanca)
DisSR:	Dissertatio Serie Romana (Roma)
ÉBNS:	Études Bibliques Nouvelle Series (Paris)
ENT:	Estudios de Nuevo Testamento (Madrid)
GLNT:	Grande Lessico del Nuovo Testamento (Brescia)
GLNTS:	Grande Léxico del Nuovo Testamento Supplementi (Brescia)
HNT:	Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen)
Inst:	Instrumento de trabajo para el estudio de la Biblia (Estella)
IPh:	Instrumenta Philosophica (Torino)
JSNTSS:	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series (Sheffield)
LDC:	Lectio Divina Commentaries (Paris)
NCBS:	Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo (Estella)
NIGTC:	The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids)
NTC:	Il Nuovo Testamento Commentato (Brescia)
NTD:	Das Neue Testament Deutsch (Göttingen)
NTOA:	Novum Testamentum et Orbis Antiquus (Freiburg)
NTSM:	El Nuevo Testamento y su Mensaje (Barcelona)

NVB.	Nuovissima Versione della Bibbia (Roma)	
ÖTKNT:	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament (Gütersloh)	
PV:	Parola di Vita (Milano)	
OTM:	Oxford Theological Monographs (Oxford)	
QS:	Quadern di Spiritualità (Assisi)	
RB:	Revue Biblique (Paris)	
READ.	Reading (Milano)	
SB:	La Sacra Bibbia (Casale)	
SBB:	Stuttgarter Biblische Beiträge (Stuttgart)	
SBG.	Studies in Biblical Greek (New York)	
ΣΟ:	ΣΟΦΙΑ (Roma)	
SP:	Sacra Pagina (Torino)	
SPLB:	Scripta Pontificii Instituti Biblici (Roma)	
Sr	Strumenti (Torino)	
StBi:	Studi Biblici (Brescia)	
Thl..	Theology Lectures (Milwaukee)	
WBC:	Word Biblical Commentary (Nashville)	
WI-NT:	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen)	



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licenciatura.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Programa de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 5ª Avenida
una 6ª Transversal (E. Benaim Univ. Alameda, Apartado de Correos 6986 Caracas 1061-
A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.8584. Fax (0212) 265.9505. E-mail: caracas@iter-apex.org

LAS NUEVAS HERMENÉUTICAS EN EL CAMPO DE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA CONTEMPORÁNEA: EL APOORTE LATINOAMERICANO*

P. Francisco Javier González SDB**

ABSTRACT:

The specific hermeneutics in the field of biblical interpretation have appeared in the historical process originating in the Church and the world since the Second Vatican Council event. From this historical contextualization, it will give much significance to the Dogmatic Constitution Dei Verbum of Vatican II, and immediately it will be passed to the emblematic document of the Pontifical Biblical Commission on the interpretation of the Bible in the Church. Having made this location, it can be outline clearly, the Latin American valuable contribution to the field of biblical interpretation: the popular reading of the Bible and the specific hermeneutics. Among these it will be developed now: African American hermeneutics.

KEYWORDS: *Biblical interpretation, Church, Dei verbum, hermeneutics, II Vatican Council*

* Ponencia pronunciada en el marco del III Congreso Internacional de Teología y Hermenéutica, Universidad de Carabobo, Facultad de Ciencias de la Educación, Del 2 al 5 de Diciembre de 2012.

** P. Francisco Javier González, Salesiano de Don Bosco. Bachiller en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana. Licenciado en Educación, mención filosofía en la UDAPE. Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Cursos de extensión en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Miembro de la Asociación Bíblica Salesiana. Profesor de Sagrada Escritura pregrado y posgrado en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) Facultad de Teología de la UCAE y en Seminario Santa Rosa de Lima. Reside y trabaja pastoralmente en las comunidades de los Barrrios Unidos de Petare, Caracas. gonzalezfrancisco@gmail.com.

La presente contribución desea abordar el tema de las hermenéuticas específicas en el campo de la interpretación bíblica, situando su aparición en el proceso histórico desencadenado en la Iglesia y el mundo a partir del acontecimiento del Concilio Ecuménico Vaticano II. Desde esta contextualización histórica se dará mucha importancia a la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Vaticano II, y de inmediato se pasará al emblemático documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La Interpretación de la Biblia en La Iglesia*. Hecha esta ubicación ya se podrá perfilar con nitidez el aporte latinoamericano en el campo de la interpretación bíblica: la lectura popular de la Biblia y las hermenéuticas específicas. Entre éstas se desarrollará una la hermenéutica afroamericana.

1. Los aportes del Concilio Ecuménico Vaticano II: redescubrimiento del valor del diálogo y la participación

El Papa Benedicto XVI ha convocado este año a la Iglesia Católica a celebrar el año de la fe, y lo ha hecho a través de la Carta Apostólica en forma de *Motu Proprio* titulada *Porta Fidei*, del 11 de Octubre del año 2011. Dicho año de la fe habrá de iniciarse el día 11 de Octubre de 2012, para concluir el 24 de Noviembre de 2013, fiesta de Cristo Rey del Universo.

La motivación principal para el lanzamiento de este año de la fe es que precisamente un día 11 de Octubre, fecha señalada para el inicio del año de la fe, se celebraba en Roma, cincuenta años atrás, la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, acontecimiento de transcendencia insospechada que le cambiaría el rostro a la Iglesia que surgió a partir de ese evento histórico, y al mundo entero, beneficiario de la misión de la Iglesia.

El Concilio Ecuménico Vaticano II, es considerado un acontecimiento de gracia y de salvación para la Iglesia y el mundo entero: "la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX"¹. Con el Concilio se ha ofrecido, por así decirlo, a toda la Iglesia "una clave hermenéutica segura para orientarse en medio de los desafíos de la edad contemporánea"². Fue convocado por el

1 Cf. Benedicto XVI, *Carta Apostólica en forma Motu Proprio Porta Fidei con la que se convoca El Año de la Fe*. Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011.

2 *Ibid.*, 5.

3 A partir de ahora así se hará referencia conciso al acontecimiento: Concilio Ecuménico Vaticano II.

4 *Ibid.*, 5.

anciano Papa, de feliz memoria, Juan XXIII. E Inaugurado por él mismo el 11 de Octubre de 1962; y concluido por su sucesor el Papa Pablo VI en 1965.

La celebración del cincuenta aniversario de la apertura del Concilio, ha movilizado a muchas universidades y casas de estudio, en el mundo entero, a organizar eventos y congresos para estudiar la trascendencia de este evento histórico, y sus consecuencias presentes en la actualidad.

El Concilio le ha salido al encuentro a profundas exigencias y necesidades del cristianismo y de la humanidad entera. Ha mirado de frente las realidades de un mundo cambiante, marcado por el flagelo lacerante de la guerra, el ansia de paz, de libertad, justicia, solidaridad, progreso. Y se ha dejado interpelar por ellas, para asumirlas y darles respuesta desde su contribución específica.

Los grandes aportes y frutos del Concilio⁵ pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- El diálogo, la actitud de diálogo: Se trata de una actitud general de apertura al otro, de acogida y de don recíproco, siguiendo el ejemplo del mismo Dios que ha tomado la iniciativa de salir de su misterio para entrar en diálogo con el mundo. El mismo Concilio ha sido una experiencia de diálogo vivido con las otras comunidades cristianas, protestantes y orientales, pero también con las religiones no cristianas, sobre todo con el hinduismo, con el islamismo y con el judaísmo, con las diversas formas del ateísmo contemporáneo, con las vastas zonas de indiferencia generadas por el mundo secularizado. Esta actitud de diálogo también se ha expresado a nivel de las nuevas estructuras creadas por Pablo VI y Juan Pablo II: Secretariado para la unidad de los cristianos, Secretariado para los no cristianos, Comisión para las relaciones con el Islam, Comisión Justicia y Paz, Consejo para la cultura. Esta actitud dialogal ha sido, sin duda, la que ha supuesto el cambio de paradigma más profundo en el estilo de vida de la Iglesia.
- Actitud de servicio: A la actitud de diálogo se vincula la de servicio. El Concilio ha redescubierto con mucho vigor la misión de la Iglesia como servidora de la humanidad y sacramento de unidad de todo el género humano: "no se mueve la Iglesia por ambición terrena alguna, solo pretende una cosa: continuar bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo que vino al

5 Cf. Latourelle R., «Vaticano II», en *Dictionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992.

mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar. **para servir, no para ser servido**⁶.

- Iglesia misterio de comunión y participación que tiene su fuente y modelo inspirador en el misterio trinitario de Dios. Iglesia pueblo de Dios: donde todos sus miembros comparten una misma dignidad básica a partir del bautismo: **la dignidad de hijos e hijas de Dios**. El sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio real de todo bautizado(a)

2. La Constitución Dogmática *Dei Verbum*, sobre la Divina Revelación

La constitución *Dei Verbum* subraya la centralidad de la Palabra de Dios; pero se trata de la palabra en sentido pleno de Cristo, Verbo de Dios, mediador y plenitud de la revelación. La *Dei Verbum* subraya también el carácter sacramental de la revelación por *hechos y palabras*: es decir, de una revelación que acontece en la historia, y que por lo tanto valoriza la historia, y la asume con todas sus consecuencias, para conducirla a su plenitud.

La Sagrada Escritura, la Biblia, ha recobrado su papel primordial en la vida de la Iglesia, en donde la **actualización** de la palabra de Dios se siente por todas partes como una exigencia dirigida a la exégesis contemporánea: Palabra de Dios que tiene un mensaje portador de vida y esperanza para el hombre y la mujer de hoy.

Uno de los puntos más cruciales del documento de la *Dei Verbum*, en coherencia con el principio de comunión y participación asumido por el Concilio, ha sido el de promover vehementemente que todos los miembros del pueblo de Dios tengan **amplio y provechoso acceso a la Biblia**, a las Sagradas Escrituras. De allí la famosa frase que ha salido del texto conciliar y se ha hecho tan popular en América Latina, durante el tiempo del postconcilio: ***La impostergable necesidad de devolverle la Biblia al pueblo: "el alimento que ilumina la mente, robustece las voluntades y enciende los corazones de los hombres en el amor de Dios"***.

6 Constitución Pastoral, *Quadragesimae Aetatis* sobre la Iglesia en el mundo actual. 3. En adelante este documento del Concilio se citará "GS". El subrayado en el texto es nuestro.

7 Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación. 21. En adelante este documento del Concilio se citará "DV".

No puede dejarse pasar por alto, al hablar de la relevancia de la *Dei Verbum*, el gran aporte que ésta ha dado a nivel de hermenéutica, de cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura, la Biblia. La *Dei Verbum* expone los siguientes principios hermenéuticos:

- **Prestar atención a los géneros literarios** para descubrir la intención de los hagiógrafos: "Ya que la verdad se propone y se expresa ya de una manera, ya de otra en los textos de diversos géneros históricos, proféticos, poéticos o en otros géneros literarios. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época". Gran atención, pues, y revalorización del lenguaje humano, de las formas de expresión, de los contextos histórico-culturales originales de la producción de los textos. Considerar seriamente el misterio de la Biblia que es al mismo tiempo *palabra humana y palabra divina*. Y, en cuanto "palabra humana", circunscrita siempre en el tiempo y en el espacio.
- **Atención al contenido y a la unidad de toda la Escritura**, de toda la Biblia: Ya que su autor principal el Espíritu Santo, Él es quien le da unidad y coherencia al entero corpus de las Sagradas Escrituras, por tanto ningún texto ha de ser interpretado de una manera aislada de su contexto canónico. Cada texto está inserto en canon de las Escrituras que le otorga su coherencia ulterior y contribuye a su definitiva dilucidación. Se está hablando aquí del canon como criterio hermenéutico⁸.

Tener en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia, este criterio hermenéutico se refiere a que el lugar originario de la interpretación de la Biblia es la vida de la Iglesia; pues es a ella a quien se ha confiado la Palabra de Dios escrita, para que la conserve, la venera, la transmita y alimente e ilumine con ella al mundo entero⁹. "Todo lo que se refiere, pues, a la interpretación de la Sagrada Escritura está sometido en última instancia a la Iglesia que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar e interpretar la Palabra de Dios"¹⁰. "La Biblia ha sido escrita por el Pueblo de Dios y para el Pueblo de Dios, bajo la inspiración del Espíritu Santo. Sólo en esta comunión con el Pueblo de Dios

⁸ DV 12.

⁹ Cf. Ibíd.

¹⁰ Cf. Benedicto XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini*, 26. De ahora en adelante, citada "VD".

¹¹ DV 12.

podemos entrar realmente, con el "nosotros", en el núcleo de la verdad que Dios mismo quiere comunicarnos"¹².

Todos estos principios hermenéuticos y las saludables y novedosas recomendaciones de la *Dei Verbum* en su conjunto, producirán un gran impacto e impulso en la pastoral bíblica. Se difundirá por doquier el texto de la Biblia, también en mutua colaboración con iglesias cristianas protestantes, se conformarán equipos ecuménicos de traductores, de aquí nace la famosa TOB (*traduction oecuménique de la Bible*); a nivel de difusión a gran escala, es un fenómeno editorial la Biblia latinoamericana tanto por el número de sus ya centenarias ediciones, como por lo accesible de su precio; digase otro tanto de la impresionante difusión del texto bíblico en todas partes del mundo que lleva adelante Sociedades Bíblicas Unidas, con su famosa Biblia "Dios habla hoy".

Pero el tiempo del postconcilio ha traído también otros frutos en el campo de la interpretación del *best seller* de todos los tiempos, patrimonio literario de la humanidad, la Biblia: frutos y nuevas propuestas que han enriquecido aún más los aportes invaluables de la *Dei Verbum* en el ámbito de la hermenéutica.

3. El documento de la Interpretación de la Biblia en la Iglesia

El documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* salió a la luz el 15 de Abril de 1993, fue producido por la Pontificia Comisión Bíblica, a petición expresa del Papa Juan Pablo II, con motivo de la celebración ese mismo año, del centenario y cincuentenario de dos documentos pontificios de tema bíblico trascendentales en sus respectivos momentos, y, de algún modo, predecesores de la *Dei Verbum* del Vaticano II. Nos referimos a las encíclicas: *Providentissimus Deus* de León XIII (1893) y *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII (1943).

El mismo Papa Juan Pablo II introduce el documento diciendo: "responde a una gran preocupación mía, porque la interpretación de la Sagrada Escritura es de importancia capital para la fe cristiana y la vida de la Iglesia... El modo de interpretar los textos bíblicos para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo tiene consecuencias directas para su relación personal y comunitaria con Dios, y también está ligado estrechamente a la misión de la Iglesia. Se trata de un problema vital que merece vuestra atención"¹³.

¹² Vid 29.

¹³ Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 3-4.

Se trata de un documento muy bien logrado y equilibrado. Se le puede considerar como fruto maduro del camino procesual de asimilación del Concilio.

En primer lugar el documento pasa revista a todos los métodos y acercamientos para la interpretación de la Biblia que se han dado y se dan a lo largo de la historia: de cada uno dice en qué consiste, cuál es su preocupación principal, sus aportes o logros, y finalmente, sus límites. Este modo de proceder le confiere al documento mucho sentido de equilibrio y ponderación. Se percibe el talante de diálogo y apertura propio del espíritu del Concilio. Todos los métodos y acercamientos que contribuyan a la tarea de la interpretación de la Biblia, bienvenidos sean.

Así, por ejemplo, en su primera parte el documento presenta al método histórico-crítico, del que dice que es indispensable para la interpretación de la Biblia, dada la naturaleza de la misma como **palabra de Dios**, pero también **palabra humana**; los nuevos métodos de análisis literario (retórico, narratológico, semiótico), acercamientos basados sobre la Tradición, acercamiento por las ciencias humanas (sociológico, antropológico cultural, psicológico), acercamiento contextual (liberacionista, feminista).

Luego en su segunda parte, el documento de la Interpretación de la Biblia en la iglesia, es sorprendente por su gran capacidad de apertura y de dar cabida a la participación. La segunda parte del documento se titula: **Cuestiones de hermenéutica**. La preocupación principal de este apartado es la firme convicción, fruto de muchos análisis, estudios e investigación, de que, en acuerdo con Bultmann y Ricoeur, **"la Palabra de Dios no encuentra plenamente su sentido sino cuando alcanza a aquellos a quienes se dirige"**¹⁴. Se está hablando aquí del "lector" de la Biblia, o de la comunidad lectora de la Biblia, o de las comunidades lectoras de la Biblia. Ellos(as), los lectores y lectoras, forman parte del proceso interpretativo, del acto hermenéutico, desconocerlos es dejar inconclusa la tarea interpretativa.

El gran aporte que dan, pues, las hermenéuticas filosóficas, y que recoge y asimila el documento de la Pontificia Comisión Bíblica aquí reseñado, es que no sólo es importante conocer el contexto histórico-cultural del hagiógrafo y de la producción del texto, su *Sitz im Leben*, sino también el contexto histórico-cultural de quien o quienes ahora leen el texto, sus horizontes simbólicos. Y esto han de tenerlo integralmente en cuenta todos los que deseen emprender con

14 Ibid., 57.

competencia, honestidad, ética y seriedad, la tarea interpretativa, el compromiso hermenéutico

La tarea interpretativa no se reduce a guardar fidelidad al texto de la Biblia (y al autor: biógrafo), sino también guardar fidelidad al lector o comunidades lectoras históricamente situadas. Resulta así el acto hermenéutico una especie de **intersección entre el horizonte simbólico del texto y el horizonte simbólico del lector**. Según Gadamer¹⁵ el intérprete debe entrar en diálogo con la realidad de la cual se trata en el texto. La comprensión se opera en la fusión de los diferentes horizontes, del texto y de su lector. Se comprende así, la antiquísima frase, y más vigente que nunca del Papa Gregorio Magno: "*La Biblia crece con sus lectores, las palabras divinas crecen con quien las lee*"¹⁶.

En este sentido aportará también Paul Ricoeur¹⁷, según la síntesis que hace de su pensamiento el documento de *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, que los métodos de análisis literario e histórico son necesarios para la interpretación. Sin embargo, el sentido de un texto no se da plenamente si no es **actualizado en la vivencia de lectores que se lo apropián**. A partir de su situación, estos son llamados a descubrir significaciones nuevas, en la línea del sentido fundamental indicado por el texto. El conocimiento bíblico no debe detenerse en el lenguaje, sino alcanzar la realidad de la cual habla el texto. El lenguaje religioso de la Biblia es un lenguaje simbólico que "da que pensar", un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que procura alcanzar una realidad transcendente y que, al mismo tiempo, despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser. Dicho brevemente: cuando nos referimos a la hermenéutica bíblica hablamos de la comprensión del sentido del texto desde la perspectiva del lector históricamente situado¹⁸.

15 Ibid., 68.

16 VD 30.

17 Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 58-69.

18 Entre el horizonte simbólico del texto y el horizonte simbólico del lector, media lo que P. Ricoeur llama el **mundo del texto**. El mundo del texto es el que se desarrolla delante del texto, como distancia en relación a la realidad cotidiana, hacia la cual señala el silencio ordinario. Este es más bien sugerente, metafórico, propio de la poesía y la ficción. La etapa necesaria del proceso hermenéutico entre la explicación estructural y la comprensión de sí, es el poder mostrar el mundo que se revela en el texto. Es éste el que finalmente forma y transmuta según su intención/propuesta el ser del lector. Es la preposición de un mundo que en la Biblia se llama Reino de Dios, mundo nuevo, nueva alianza, nuevo nacimiento, etc. Se trata de la objetividad del ser nuevo proyectado por el texto. Esta propiamente es lo que revela la Biblia en cuanto inspirada: un nuevo tipo de mundo y de relaciones entre Dios y los hombres-mujeres, y entre los seres humanos con la creación. Mundo nuevo que se va

El puente de acceso al texto bíblico debería, pues, apoyarse sobre los pilares fundamentales de la identificación de los universos simbólicos (del texto y del intérprete), y la intersección de los mismos a través de la puesta en juego de la analogía imaginativa, de la elaboración metafórica. La intersección coloca al lector ante un proyecto de superposición analógica. El sentido final sólo será percibido tras un flujo y reflujo semántico de un nivel a otro¹⁹.

4. El aporte de América Latina: lectura popular de la Biblia y hermenéuticas específicas²⁰

El Concilio, en el documento de la *Dei Verbum*, ha insistido, como se vio anteriormente, en que *los fieles deben tener amplio acceso a la Biblia*²¹. Los obispos latinoamericanos en la Conferencia General de Medellín (1968) releen y hacen recepción del Concilio a la luz de la situación de la Iglesia y de la sociedad latinoamericana. En este contexto surge una práctica pastoral guiada por la opción evangélica por los pobres; y es adoptado el método de la Juventud Obrera Católica (JOC): ver-juzgar-actuar, como método pastoral.

Surgen en el mismo tiempo los círculos bíblicos y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), donde se lee la Biblia desde la perspectiva de los pobres. Los pobres se vuelven sujetos de la lectura, nace de este modo la **lectura popular de la Biblia**, la cual subraya **una doble fidelidad: al texto que lee el pueblo y al pueblo que lee el texto**²².

En los años '90 suceden grandes cambios en el mundo y en América Latina: la profunda crisis de la modernidad y de los socialismos históricos. La perspectiva de los pobres había sido a menudo comprendida como opción por los pobres considerados sólo bajo el punto de vista socio-económico, pero este único punto de vista no hacía justicia a toda la complejidad y riqueza cultural de

haciendo un camino en medio de la experiencia ordinaria (dimensión poética). Mundo que apela a nuestras posibilidades más genuinas y propias, a partir del momento precisamente en que nos damos cuenta que tal "mundo", tal "llamado", no viene de nosotros". Cf. Ricoeur P., *Del texto a la acción. Ensayos d'herméneutique*, II, pp. 119-133.

19 Cf. Álvarez L., «La ética bíblica frente a las nuevas propuestas de la hermenéutica», *México* 20 (1997): 171-198.

20 Cf. Curado Pastore, «La Biblia en América Latina hoy. La pastoral bíblica y la animación bíblica de la pastoral», en *ITER* 52 (2010): 123-154.

21 Cf. DV 22.

22 Cf. Mesters C., «La lectura libertadora de la Biblia», en *Medellín 88* (1996).

la realidad latinoamericana, ni al dato bíblico.

Se llega así a una percepción siempre más diferenciada de los **lectores reales**, a cuyo servicio se coloca el pan de la Palabra, la Biblia, junto con su ciencia exegética. Se empieza a considerar a los pobres como sujetos de la interpretación en su situación específica. Nacen así, desde la práctica de la lectura popular de la Biblia en América Latina, y orientadas por la opción por los pobres, **las nuevas hermenéuticas, las hermenéuticas específicas: la hermenéutica femenina** (referencia al género), **la hermenéutica indígena** (referencia étnica), **la hermenéutica afroamericana/negra** (referencia cultural), **la hermenéutica campesina, la hermenéutica urbana, suburbana** (referencia social), **la hermenéutica infantil, juvenil, de la tercera edad** (referencia a las edades de la vida).

Esta enorme riqueza, en el campo interpretativo, ha venido a aportar más coherencia con el principio hermenéutico asumido por el Vaticano II en relación a **la comunión y a la participación**: todos los miembros del pueblo de Dios, y todos los pueblos y culturas del mundo, tienen una contribución específica que ofrecer a la hora de **la construcción de la paz y de la unidad**. Silenciar ese aporte, negarlo, obstaculizarlo es hacer violencia e impedir que se transite por el camino que conduce a la paz, el de la comunión y el de la participación, que es, en definitiva, el que reportará bienestar y armonía para todos.

Cae por su propio peso, de cuanto se lleva dicho, que las soluciones a los graves problemas que afligen a la humanidad, nunca irá en la línea de la imposición de un solo punto de vista, de la negación del aporte y la participación de los otros. Se trata de abrirse a la construcción de la unidad desde la riqueza de la diversidad.

A continuación será ahordada brevemente, dentro de este cuadro de las hermenéuticas específicas, **la hermenéutica afroamericana, la hermenéutica negra**, por ser la más trabajada, seguida y participada por el autor de la presente contribución.

5. Hermenéutica negra: lectura bíblica desde los(s) afroamericanos(as)²³

Su punto de partida es la realidad en la que viven los afroamericanos en América Latina y el Caribe. Se toma en consideración el conflicto racial, que se manifiesta como prejuicio y discriminación hacia la población negra, pero también las luchas y el esfuerzo histórico para afirmarse como sujeto social con una cultura y una identidad propia.

Por siglos ha sido utilizada la Biblia para legitimar la esclavitud, la explotación y la opresión de los negros, demonizar sus tradiciones religiosas y culturales. Pero a pesar de que la Biblia ha sido para los pueblos negros una fuente amarga, negada, etnocéntrica, excluyente, ésta ha comenzado y comienza a rescatarse como una fuente viva, que anima su caminar y sus luchas²⁴. Recuérdese en este sentido el uso liberador y comprometido de la Biblia que comenzó a aplicar Bartolomé de las Casas, a partir del proceso de su conversión en favor de la causa de los indígenas, y a través de la causa indígena, la causa de los negros²⁵.

Y es que como algo insospechado, según lo narra Frisotti H.

Los pobres fueron guardando en su memoria varios textos bíblicos repitados en las iglesias, memoria de la Alianza de Dios con los pobres, y los reinterpretaron según sus necesidades y su sueño de sociedad. El pueblo contaba la historia de Jesús que pasó por la tierra para con san Pedro haciendo el bien, caminando por regiones agrestes: consolando, confortando, dando entendimiento, mostrando su misericordia; haciendo justicia y castigando a los opresores; venciendo el mal. En ese caldo de Palabra viva, muchas cristianas negras y negras se han reencontrado con el texto sagrado y con el Dios que ama a los últimos. Pero ha sido entre grupos de conciencia negra y, en particular, entre los agentes de pastoral negra, que la lectura bíblica ha hecho redescubrir el rostro negro y materno de Dios²⁶.

23 Cf. Corrado Pastore, «La Biblia en América Latina hoy. Un pastoral bíblica y la animación bíblica de la pastoral», 132-133.

24 Cf. Frisotti H., «Pueblo negro y Biblia: Reconquista histórica», en *Biblia* 19 (2000), 47-62.

25 Cf. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Salamanca 1993, 102-103.

26 Frisotti H., «Pueblo negro y Biblia: reconquista histórica», *Biblia* 19 (2000), 47-62.

La hermenéutica afroamericana parte, pues, de la realidad histórica vivida/sufrida por el pueblo negro, parte de su día a día, de su cotidianidad. De ahí la importancia de lo lúdico y lo celebrativo en las comunidades: los cantos, las danzas, las dramatizaciones, los versos, en una palabra la fiesta. Esta se comprende como la **celebración corporal de la solidaridad**, que es lo que ha permitido enfrentar las situaciones de opresión y presentar **tenaz resistencia** ante la dominación.

Un elemento importante en esta hermenéutica es el cultural. Hablar de cultura afroamericana es hablar de su religión ancestral, del cuerpo, de la solidaridad, de la tierra. Las rebeliones de esclavos negros estuvieron inspiradas en elementos religiosos, en el culto a los antepasados (los ancestros), en su espiritualidad.

Es importante destacar la experiencia de Dios en estas culturas. Se parte del presupuesto de que Dios está presente en la historia del pueblo negro, y que se manifiesta como **un Dios que salva y libera**. Esta presencia de Dios en la vida es cantada y danzada. Nos ayuda a recrear nuestra identidad. Estos elementos propios de la cultura y religiosidad negra enriquecen las culturas de otros pueblos y grupos sociales, y también a la Iglesia, la teología y la misma espiritualidad cristiana.

De este modo el pueblo negro descubrió claves de lectura que le fueron permitiendo tomar en sus manos la Palabra de Dios, tan manipulada y anunciada por el colonizador-evangelizador como legitimación y justificación del sistema esclavista. Supo transformarla en **Palabra de consuelo, resistencia en el dolor y liberación**. Hubo una interpretación bíblica que le permitió experimentar una fe no marcada por un dualismo excluyente. Todo esto orienta hacia el descubrimiento de los elementos constitutivos de una hermenéutica negra de la Biblia.

Las claves hermenéuticas que contribuyen a una lectura bíblica **liberadora y engendradora de vida desde las comunidades afroamericanas**²⁷, pueden resumirse, sin la pretensión de querer agotarlas, en las siguientes:

27 Al considerar la comunidad negra como sujeto hermenéutico, tenemos como punto de referencia la rica e **histórica** experiencia de fe de nuestros pueblos, que resistió y atravesó siglos y siglos de historia, experiencia desconocida por muchos(as), asumida por otros(as), marginada, no considerada y condenada en los distintos proyectos de evangelización de las iglesias. Cf. De Lima Silva Sileira Regata, «Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies. Ensayo de lectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña», en *Bíblica* 19 (2000).

Partir de la vida concreta de la comunidad negra: referencia a la historia, a la memoria (los ancestros), a la experiencia de dolor y sufrimiento, pero también a la experiencia de gozo, de fiesta, de resistencia, de saber vivir y vivir con esperanza. Partir de la vida concreta del pueblo negro, significa buscar conocer a este pueblo, exige una aproximación, exige presencia, "estar con", dejarse contagiar para entender, dejarse envolver por la vida, por las experiencias del pueblo negro. Sudar cuando se celebra, compartir el dolor de la discriminación, para ser capaz de entender el grito de justicia del pueblo negro. Existe algo de cuerpo, de sentidos, de carne en todo esto.

– **La corporeidad:** afirmación de la corporeidad como respuesta a la negación impuesta por la dramática experiencia de la esclavitud vivida durante siglos. Relevancia de lo simbólico y lo gestual, de lo lúdico y festivo. "El cuerpo se contonea, los pies marcan el ritmo, y toda la persona se abandona, en expresión de libertad, a "corporizar" el sonido de la música. Se sigue el diálogo por el lenguaje gestual de los cuerpos, que a ratos se hace coreografía. La expresión corporal de la presencia de Dios es algo muy propio de la religiosidad negra"²⁸. El europeo al hablar casi no gesticula. En cambio, entre los africanos y afroamericanos la palabra hablada es tan solo una porción del hablar. Para el negro hablar, decir, no es solo pronunciar, mover la lengua y los labios, sino que es poner a contribución todo su cuerpo, manos, brazos, piernas, pupilas de azabache, blanco de los ojos"²⁹.

– **La fiesta:** se trata de la celebración corporal de la solidaridad, donde todos los elementos se articulan en maravillosa disposición para hacer experimentar el gozo de vivir en profunda comunión y sintonía con los semejantes, las demás creaturas y con Dios. En la fiesta se experimenta una parcela de la plenitud a la que estamos llamados como personas y como pueblo. La fiesta afianza la identidad cultural y robustece la esperanza frente a la vida. Es transmisora de valores para las nuevas generaciones, al modo de una gradual iniciación. Y es preservadora de la vida para los mayores, nuestros ancianos y sabios abuelos. La trascendental importancia de la fiesta para la cultura afroamericana ha de ser siempre tenida muy en cuenta.

28 Jorge Cely, «Cuerpo y solidaridad», en *Íbid.* 19 (2000), 64- 68.

29 Cabe recordar cómo en un antiguo proverbio de los Bubi de Guinea Ecuatorial la sabiduría popular reclamaba: "Acercate al fuego, que pueda ver lo que dices", con lo cual los viejos significaban el papel trascendente de los movimientos corporales y de los ademanes expresivos adoptados por la cultura para complementar y subrayar en forma simultánea la expresión oral. Cf. AA.VV., *Mi Cristo negro de las Américas. I Encuentro Continental de Obispos comprometidos con la Pastoral afro*, Iglesia y Pueblo Negro N.º 9, p. 131.

- **La narrativa en la cotidianidad:** la oralidad narrativa de la cultura africana también quedó presente en la realidad afroamericana marcando el talante expresivo de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños. A ello debe añadirse la improvisación que es frecuente en la narración. Investigaciones realizadas han hecho evidente la existencia de un rico acervo de poesía popular brasileña con auténticas raíces africanas no solo en los cantos religiosos, sino también en dichos sentenciosos, refranes, cuentos y mitos. Lo mismo ocurre en el Caribe y en las agrupaciones de Centro y Sur América. En estas áreas la persona asume la *cotidianidad*, la existencia sin contradicciones entre la música y la religión, entre la vida y la muerte, entre el mundo real (secular) y el mundo de los antepasados (lo sagrado), mezclando la risa y el llanto en un solo mundo y en una sola realidad.³⁰

- **Identidad negra:** se trata, por medio de la recuperación de la memoria, de reapropiarse y fortalecer dicha identidad ahondando en sus raíces; se trata de crecer en conciencia de negritud. Crecer en conciencia de fraternidad, de amistad, de recíproca valoración. Todo esto puede sintetizarse en la letra de un canto ya tradicional en los encuentros celebrativos de la pastoral afroamericana: *Yo soy negro, ¡sí! Como Dios me creó. Sé luchar por la vida, cantar "libertad" y gozar mi color.*

Lectura comunitaria: la dimensión de centralidad que tiene la comunidad en la cultura negra. Lectura bíblica a la que se le saca mayor provecho y riqueza cuando se lee y se reflexiona en comunidad, abriéndose uno al aporte original y sugestivo de los otros, y comunicando, a su vez, la propia resonancia. Es el modo habitual de proceder en la cultura afroamericana: desde y para lo comunitario, profundamente inducido y motivado por el sentido de familia amplia y alargada de la cultura afroamericana. Modelo de familia abierta al valor de lo genuinamente humano, a la relación interpersonal, a la reciprocidad, donde la función de la mujer/madre ha ocupado un rol fundamental, desde tiempos inmemoriales³¹.

- **Praxis liberadora.** Una lectura bíblica que tenga siempre en cuenta el anhelo infinito de liberación y de vida, oculto en lo más hondo del corazón del pueblo afroamericano. Una lectura bíblica que haga énfasis en el compromiso transformador de la realidad, hacia cuotas mayores de respeto y dignidad, de vida y bienestar social, de justicia, paz y solidaridad, inspirados en el paradigma

30 Cf. *Ibid.*, 137-138

31 Cf. *Ibid.*, 139, 141-142.

permanente del éxodo bíblico y de la resurrección de Jesús. Paradigma que ha generado a través de la historia del pueblo afroamericano tantas experiencias de apuesta por un orden alternativo de concebir la vida en sociedad, ya no marcado por la exclusión y la discriminación, la explotación y la dominación de unos sobre otros, sino por la aceptación y el reconocimiento del otro, la reciprocidad y el intercambio simbiótico de dones. Se recuerda en este sentido las maravillosas experiencias de **cumbes, palenques o quilombos**³² que se han dado a lo largo de la historia de salvación del pueblo afroamericano.

Todas estas claves de lectura bíblica desde el contexto de las comunidades afroamericanas, han experimentado un gran impulso y reconocimiento a lo largo de las celebraciones de los **Encuentros de Pastoral Afroamericana**, auspiciados por el CELAM, ya desde hace tiempo en toda la América Latina y las Islas del Caribe. Estos Encuentros de Pastoral Afroamericana convocan sistemáticamente a todos aquellos y aquellas que, desde su sensibilidad de discípulos-misioneros de Jesucristo, hacen suya la causa de los más pobres entre los pobres, la causa del pueblo negro. Y buscan, por medio del análisis pastoral de la realidad, a la luz de la Palabra y de las orientaciones del magisterio, modos y caminos de transformación de la realidad en pro de mayores cuotas de vida digna y reconocimiento fraterno del pueblo negro.

6. A modo de conclusión

El proceso de descubrimiento de elementos constitutivos, o claves interpretativas, de una hermenéutica negra de la Biblia, es más una espiritualidad, un participar de una experiencia de fe, que un método propiamente dicho. La actitud fundamental es el "despojamiento": sacarse las sandalias. Esto implica evitar pasar por encima de todo, de la vida, de las distintas realidades, sin sensibilidad. La vida del pueblo afroamericano es tierra santa: lugar de revelación, de manifestación de Dios. "No te acerques aquí, sácate las sandalias de los pies porque el lugar donde estás es tierra santa" (Ex 3,5)³³.

32 Son muy famosas y emblemáticas las experiencias del Quilombo de Zumbi en Palmares (Brasil), y el Palenque de San Basilio en las cercanías de Cartagena de Indias (Colombia).

33 Cf. De Lima Silva Salva Regusa, ««Hay zapatos viejos que hacen ruidos en los pies. Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña»», en *Revista* 19 (2000).

No será posible, pues, a los estudiosos, a los pastores y pastoralistas hablar con y al pueblo negro sin situarse en esa abundancia de lecturas, de experiencias de fe, de historias, encontradas, reinterpretadas e incluidas en las Sagradas Escrituras.

En este sentido se debe decir que la Biblia es una fuente todavía amarga porque se sigue usando para discriminar a quien no la conoce y no la sigue. Todavía está encadenada. Todavía es víctima de un uso fundamentalista que la aleja de la fraternidad y del ecumenismo. Fuente negada: toda vez que la Biblia sea usada para servir a ídolos y no al Dios de la vida, toda vez que ella sea usada para inferiorizar, discriminar, negativizar, excluir, ella es negada. Una fuente secuestrada, porque todavía hay quien procure apartarla de las manos del pueblo, y convertirla en un libro mudo. Una fuente, al lado de la fuente principal que es la vida y la historia de todos los pueblos, especialmente los más pobres y subyugados, con los cuales se ha comprometido para siempre, el Dios que nos reveló Jesucristo, padre de huérfanos y de viudas, custodio y guardián de los más pequeñitos e insignificantes de la tierra. Así, pues, la Biblia llega a ser una palabra dialogal, que escucha la otra y se reconoce en ella y la acoge. Nunca cuando sea una palabra que los otros no tengan, que se imponga, autoritaria y exclusiva. La Biblia como fuente viva continúa animando el caminar de muchos(as) cristianos(as) negros(as). Continúa liberando personas y revelando una Palabra de Dios que toma partido, y es solidaria con los excluidos(as) del mundo³⁴.

El desafío radical es, pues, para una Iglesia servidora de la humanidad, al modo que le ejemplificó y señaló su divino fundador³⁵, el de la encarnación, que en clave de anuncio misionero, equivale a la inculturación. Inculturación como camino gradual, lento y permanente, el cual implica toda la vida del misionero(a). Inculturación implica la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas. De aquí el que frente al fenómeno del sincretismo religioso, se imponga un respetuoso, amoroso y paciente discernimiento³⁶.

34 Cf. Frusnita Heitor, «Pueblo negro y Biblia: reconquista histórica», *Biblia* 19 (2000), 47-62.

35 Cf. González Carrón Francisco Javier, «Mesianismo en clave profética y de Siervo, el de Jesús. A propósito del año de la fe», *ITER* 60 (61), Enero-Agosto 2003k, 355-375.

36 Al respecto es muy interesante cómo se expresa Escobar López Hernández, en algún momento parafraseando, al hablar de este tema de la evangelización en contexto indígena: Que no nos juzguen sin haber nos estigado profundamente la historia de nuestra cosmovisión. Nuestros pueblos indígenas reelaboraron en los esquemas y bagajes culturales nuevos de la simbología cristiana, todo su mundo mítico-religioso precolombino. Pero ahora superada ya la clandestinidad, se impone la reconstrucción de nuestros mundos religiosos: sin dejar de

A este punto del desarrollo de la presente contribución, es oportuno resaltar el gran aporte de la revista **RIBLA**, revista de interpretación bíblica latinoamericana, ya que ella pretende sistematizar ese gran aporte de la Iglesia Latinoamericana y del Caribe, de leer la Biblia desde las perspectivas específicas indicadas anteriormente. Esta revista, ya consolidada, es un patrimonio y garante del querer ser fieles al texto y fieles al lector o lectora histórica y culturalmente situados, en el río de la tradición viva de la Iglesia.

De esta novedosa praxis interpretativa destaca la agudeza para dar pie a nuevos enfoques y nuevas lecturas de los textos bíblicos, despertando una sana sospecha crítica en los lectores, buscando, en el fondo, cuestionar nuestra unilateral interpretación de muchos textos bíblicos, que pudiese dar pie, por ejemplo, a posturas de intolerancia religiosa.

El quehacer bíblico-teológico-interpretativo ha de continuar, pues, apuntalando en la línea de una sistematización de los valiosos aportes que ha dado América Latina y el Caribe, en el ámbito de las hermenéuticas específicas.

Como cierre parcial del presente artículo, se proponen a continuación, por un lado, un texto muy hermoso y desafiante del magisterio eclesial latinoamericano, el cual de algún modo corrobora y auspicia lo que a partir de la década del '90, gracias a la acción del Espíritu vivificante de Jesús en su Iglesia, adquirió en América Latina un asombroso florecimiento y desarrollo, a saber: las hermenéuticas específicas, nacidas de la lectura popular de la Biblia. Por otro lado, un texto del reciente magisterio del Papa Francisco sobre la imperiosa necesidad de la **inculturación del Evangelio**, en el contexto del apremiante desafío para toda la Iglesia de la Nueva Evangelización.

Si la Iglesia no reinterpretara la religión del pueblo latinoamericano, se produciría un vacío que lo ocuparon las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el panssexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no se asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malhecho viejo³¹.

ser cristianos, sin dejar de ser indígenas, abrimos a una lectura nueva y dialogante de los libros sagrados y de los contenidos fundamentales del cristianismo. En el fondo aquí se trata de la **interrelación** terrena e humana de todos los aspectos. Cf. López Hernández, E., «Evolución: Ecológica de los Pueblos Indígenas», *Comentario Bíblico Latinoamericano*.

³¹ CELAM. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla 1979. N. 469. El subrayado es nuestro.

En estos dos milenios de cristianismo, innumerable cantidad de pueblos han recibido la gracia de la fe. Se han hecho florecer en su vida cotidiana y la han transmitido según sus modos culturales propios. Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio. De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que, permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al mensaje evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado. En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catholicidad y muestra la belleza de este rostro pluriforme. En las manifestaciones cristianas de un pueblo evangelizado, el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro. En la inculturación, la Iglesia introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad, porque toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el evangelio. Así, la Iglesia, asumiendo los valores de las diversas culturas, se hace sponsa ornata monilibus suis. "la novia que se adorna con sus joyas (Is 61,10)".

38. Evangelio Gaudium 116. El subrayado es nuestro.

TEMA: IGLESIA-TEOLOGÍA

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE UNA IGLESIA Y UNA TEOLOGÍA SITUADAS

Dr. Mario Di Giacomo*

ABSTRACT:

This article discusses the commitment of the Church, particularly of the Latin American Church, with the world and with the kind of praxis that entails the claim of the inapportionable circumstance, and examines likewise the characteristics of the dialogue that religion should have with their secular interlocutors. For this, will be used some thoughts of Karl Rahner and Ignacio Ellacuría that are inserted within the spirit inaugurated by the Second Vatican Council.

KEYWORDS: *Thomism, social situation of sin, faith-reason relationship, Christian charity, common good.*

1

Hace ya bastantes años, Rahner, desde su experiencia ignaciana de Dios, daba gracias a Éste porque el Concilio Vaticano II había procurado que la Iglesia emergiera de su ombligo medieval y barroco, encaminándose así a un compromiso con este mundo. La síntesis que había elaborado sobre el pensamiento de santo Tomás en *Geist in Welt*¹ había permitido que la trascendencia cobrase

* Mario Di Giacomo, Magister en Ciencia Política, Lic. en Filosofía Magister en Filosofía, Dr. en Filosofía. Profesor de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAE (pre y posgrado). Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAE. Email: panisangelicus@gmail.com

1 Este libro, "La importante investigación de Karl Rahner sobre la teoría del conocimiento en Tomás de Aquino, investigación que, bajo el estímulo de Joseph Maréchal y de Martin Heidegger va más allá de la filosofía escolástica de los tomistas, no fue admitida como tesis doctoral de filosofía en la Universidad de Friburgo. Hoy, aun cuando sea discutida, se la tiene como obra clásica de la investigación tomista" (Herrn Hermann Peschl, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona: Ender, 1992, p. 42).

como nunca antes una dimensión histórica, de la que la Iglesia no sólo no podía desprenderse, viviendo como de espaldas a ella, sino que debía ser asumida en su misma intemperie, en su misma contingencia: aunque el cristianismo sea una historia de almas peregrinas, una narración acerca de una criatura en situación de exilio, la experiencia humana de Dios, Jesús de Nazareth, permitiría tanto la realización intramundana del cristianismo como la de la trascendencia. La metafísica del conocimiento finito, en Rahner, sólo puede cobrar cuerpo en este mundo. Es decir, el mundo se transforma así en el lugar de la realización histórica del Reino², en la historia misma se encuentra inscrita la forma de la trascendencia. La Iglesia, en su propia apertura al mundo, hizo suya la decisión por un Cristo concreto, por una figura que en una lógica experiencial trasciende con mucho el mero oficio de una teología profesional. Recordemos lo que santo Tomás afirmaba en su texto sobre san Mateo: *primo vita quam doctrina*; o lo que Victoria Camps escribe a propósito de la filosofía petrarquesca: *non verborum ars... sed vite*³. Así, la teología se hizo sensible a la experiencia de un Dios viviente que acompaña a su creación en la historia, llamando a cada uno en una interpelación que no puede ser sino personalísima y comunitaria a la vez. El misterio deja de ser por consiguiente una borrosa lejanía o la nostalgia de un cumplimiento. Con las mismas palabras de Rahner, "la *theologia viatorum* tiene que llegar a ser necesariamente una iniciación a la experiencia del misterio por antonomasia, aunque desde luego el misterio que se ha hecho próximo"⁴. Con ello, sin renunciar al más allá trascendente de la escatología cristiana, Dios mismo se ha hecho cercano, contradictorio, en una reinterpretación histórico-práctica que hace de la teología y de la vida espiritual no dos mundos separados entre sí, como si la teoría estuviera divorciada de la *praxis* de un sujeto concreto, sino dos mundos en los que el misterio de Dios no se diluye en el simple parloteo filosófico-teológico, pues más bien se constituye dentro de un *iter* experiencial al que no renunció ni siquiera la misma trascendencia. Al recuperar de esta forma al mundo, al leer positivamente la entrada de la metafísica en la historia, lo Eterno, en los términos de Rahner, no se encuentra aislado dentro de una cápsula inmune al tiempo, exilado de los pereances de una realidad siempre incompleta. El compromiso adquiere un rostro preciso e incuba una solicitud que pone en cuestión la misma estructura sociopolítica en la que se encuentra inmersa: la

2 Cfr. Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder*, 6ª ed., Santander, Sal Terrae, 1992, p. 14.

3 Victoria Camps, *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza, 1988, p. 53.

4 Karl Rahner, "Significado actual de santo Tomás de Aquino" En: A.A.V.V., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 38.

teología se politiza al recuperar en la historia la trascendencia⁵, pero solamente si ésta se hace de su historia: la muerte y la injusticia intrahistórica no pueden tener la última palabra, y aunque el *télos* cristiano repose más allá de un peregrinaje terrestre, una *praxis* determinada, que a veces se obliga a beber del cáliz murtirial, intentará cambiar en lo sucesivo eso que Medellín llamó "situación de pecado" y "situación de violencia institucionalizada"⁶. Así mismo lo señala Benedicto XVI: *ubi societas, ibi ius*. Mas en el cristianismo la justicia no ha de ser desprendida de la caridad ni del rostro concreto del otro que nos solicita. El cristianismo practica una caridad de verdadero compromiso, una caridad parresíastica capaz de renunciar a una existencia sin peligro al hacer suya la lucha en contra de la justicia intrahistórica, representada tanto por los poderes menudos de la vida en sociedad como por los de la lógica de los poderes privados que actúan en nombre del gran relato denominado "globalización", voluntariamente desmemoriado en el tema del bien común o deliberadamente prescindente (aunque puede haber una confianza genuina en que esa lógica promueve el bien común al dejársele correr a sus anchas, sin limitaciones ni burocráticas ni morales a una providencia que

⁵ Cfr. L. Boff, *op. cit.*, p. 37.

⁶ Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propia copa*, 4ª. ed., Salamanca, Signum, 1986, p. 156.

⁷ Sin embargo, el Papa es consciente de que el amor cristiano, *caritas*, corre allende una nuda *debt* fundada en la sola justicia. En efecto, ante todo la justicia, pero la caridad va más allá de la justicia pues mediante aquélla ofrece al otro algo más de lo que le corresponde por su obra. Por consiguiente, la caridad es sobrehundancia, es supererogación, es el *alénde* de cualquier disposición nomológica. No obstante, la justicia se encuentra estrechamente vinculada con la caridad: no puede haber caridad sin justicia. "No puedo «darse» al otro de lo mío sin haberlo dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extrínseca a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es inseparable de la caridad, intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «medida mínima», parte integrante de ese amor «con obras y según la verdad» (1 Jn 3,18), al que nos exhorta el apóstol Juan". (Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*. En: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html). La lógica de los deberes y de los derechos viene entonces a ser complementada por la lógica cristiana de la entrega y el perdón: el amor incondicional de Dios en Jesús de Nazareth nos ofrece el paradigma de una gratitud no encerrada en el estrecho marco del formalismo jurídico. La impersonal relación juridizada ladea lo específicamente humano de todo vínculo: una sollicitación, una interpelación, una llamada del otro no se despachan con formalismos legales únicamente, pues llamadas, interpellaciones y sollicitaciones son ante todo el bastonazo que nos expulsa de la cómoda reclusión dentro de nuestras almas murallas. Por eso interpellaciones, sollicitaciones y llamadas deben ser vistas como esa gracia que nos viene siempre del otro y que nos impide guardarnos en una clausura insolidaria. Primero el llamado a la comunión interpelante, después las reglas formales que ofrecen soluciones burocráticas a aquel primer estremecimiento.

actúa de forma profana: en una misteriosa *harmonia praestabilita* desenganchada de la magia divina, cuanto más esta lógica opere sin perturbaciones externas, tanto más será capaz de crear el bien socialmente comprendido). La de la Iglesia es una *caritas in veritate in re sociali*, porque "la «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratitud, de misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teológico y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo"⁸.

La actitud ahistórica de una teología no herida por el tiempo, semejante al método moderno que nos libera "definitivamente de todos los prejuicios que nos transmite la tradición"⁹, es desplazada por una razón situada que deja espacio a la conciencia histórica: el mismo estar religiosamente en el mundo tiene que ser continuamente interpelado por el ser del mundo en el que ya siempre se está. La Palabra vale desde siempre, empero su adecuación a los distintos lugares históricos en que ella se verifica y actualiza, no. La aspiración del cristianismo es la salvación de la *civitas maxima*, la humanidad en su conjunto, no obstante, la preparación de lo Eterno, la *civitas Dei*, ha de ser precedida por las anticipaciones propias de las distintas *poles*, de las distintas *civitates hominum* en las cuales se ha de ir prefigurando la justicia acerca de la cual lo divino ha dicho su Palabra. El espíritu, pues, ha renunciado a las cláusulas que regían su separación radical del mundo, ha decidido ensucrarse las manos dentro de un horizonte desquiciado. En la lectura inspiradora que ha hecho de santo Tomás, en esa concepción según la cual la antropología no es sino un péndulo que oscila entre Dios y mundo, Rahner cierra su *Espíritu en el mundo* con estas palabras: "Y si cristianismo no es idea del eterno y siempre presente espíritu, sino de Jesús de Nazareth, la metafísica de santo Tomás será cristiana, si revoca al hombre hacia el aquí y el ahora de su mundo finito, pues también el Eterno penetró en él, para que el hombre "le" encontrara y en "Él" se encontrara una vez más a sí mismo"¹⁰. La posibilidad de actualización histórica, tocando a su fin una institucionalidad divorciada de su tiempo, propicia que Su palabra nos encuentre allí donde ya estamos, enriqueciendo la sustancia de nuestro destino: su palabra nos encuentra, cito casi al pie de la letra a Rahner, en nuestra situación terrestre, en nuestra

8. Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate*, op. cit.

9. Carlos Paván S., *Godamer y el círculo hermenéutico*. Caracas, Ediciones de la Revista *Apuntes Filosóficos* (UCV), 2007, p. 145.

10. Karl Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del comportamiento finito según santa Tomás de Aquino*. Barcelona, Herder, 1963, p. 388.

hora terrestre¹¹. La metafísica del conocimiento finito devalúa la idea de un Dios absolutamente reconcentrado en su vida íntima y desprivatiza un misterio vivido solamente en los aposentos de la vida personal. El más allá del mundo seguirá siendo más allá del mundo, pero en la experiencia cristiana de un Dios pneumatológico, difundido en el todo de lo que es, la comunicación se ha hecho cercana. El hombre nos sale al paso como *capax Dei* puesto que es *capax hominis* y *capax mundi*. Aunque inefable, el lenguaje humano, por naturaleza limitado y limitante, permite sin embargo aperturas en su opacidad. El dinamismo de la Iglesia, y con esto vuelvo a Rahner y a Boff, nos permite entrever la superación de una institucionalidad petrificada, como si no la tocase el paso del tiempo; "La Iglesia no es una magnitud completamente establecida y definida, sino continuamente abierta a nuevas realidades situacionales y culturales, dentro de las cuales deberá encarnarse y anunciar con un lenguaje comprensible el mensaje liberador de Cristo"¹². La *conversio ad phantasmata* de santo Tomás, es decir, la irrevocable necesidad antropológica de mundo, la toma de mundo en sentido experiencial y cognoscitivo, permite así la re-vocación del hombre: intrínsecamente abierto al mundo, éste es la clave de posibilidad incluso de la propia trascendencia humana y de la conciencia de un dinamismo que va más allá del mundo, y que nos llama desde el más allá del mundo. La alegría evangélica (*regnum Christi*) encuentra entonces un domicilio adecuado en lo que antes no era considerado más que un valle de lágrimas. Dones, carismas y talentos humanos construyen colectivamente el ámbito propio en medio de la comunidad. Aquí, casi rawlsianamente, Boff hace de los talentos humanos¹³, que provienen de Dios, un recurso que debe ser utilizado socialmente, más que privadamente: en la medida en que es algo recibido, en esa misma medida halla su sentido en el servicio, en la diaconía, en el amor a la verdad más que en el amor privado a sí mismo. Bien, la Iglesia, lo mismo que la antropología rahneriana, se ha abierto al mundo y ha insertado en él un lenguaje renovado. Pero este *kairós* parece haber llegado con cierto rezago ante una realidad occidental que podríamos calificar de preexistente. Al menos en términos filosóficos, hemos renunciado a la conciliación en un suelo trascendental (fuera de este mundo). La erosión de los contenidos dogmáticos poco en pie deja de la convicción acerca de un *lógos* extramundano encargado de curar los percances de un mundo sensible que por su carácter imperfecto acumula aflicción sobre aflicción. Hundidos los expedientes

11. Cfr. *ibid.*

12. J. Boff, *op. cit.*, p. 252.

13. Cfr. *ibid.*, p. 258.

de un más allá postergado, la filosofía cincela sobre sí el rostro liberador de la utopía, de la *praxis* política, asumiendo "un interés por la liberación y la reconciliación, que hasta entonces había sido interpretado siempre en términos religiosos"¹⁴. Pero incluso en su versión "alienante", la religión es la enseña de una protesta. Su vertiente utópica no señala sino el momento de un rechazo, precisamente de aquello que la finitud se muestra incapaz de armonizar en sus propios términos. No obstante, una conciencia cotidiana secularizada, así como un decaimiento progresivo en las religiones fundadas en la esperanza del tiempo mesiánico trascendente, serían el resultado del desgaste masivo producido por la Modernidad. No existe, pues, *philosophia perennis*, pero tampoco religión imperecedera, *religio perennis*.

II

La integración orgánica del saber es de imposible cumplimiento en las condiciones posmetafísicas, pues tal organicidad implicaría la fusión primera en un origen que ha de desplegarse en momentos ordenados, por consiguiente, la promesa de redención religiosa y la "profana" conciliación hegeliana se tornan asuntos nebulosos para una práctica intramundana. La razón ha de contentarse con su crítica desgarrada a las totalidades orgánicamente comprendidas, y no ha de restaurarse ni siquiera ella en esa crítica. Después de la crítica los asuntos se resuelven no en una restauración que va tras el pasado, aunque avance hacia el porvenir. Pero de la crítica sólo se conserva un mapa tachonado de islotes sin orden ni concierto. Por consiguiente, la erosión no sólo ha desertizado los expedientes extramundanos, sino sus sustitutos profanos, que no han podido darse alcance a sí mismos en sus pretensiones redentoras. La marcha ascendente de la razón no ha acabado con la razón, pero ha provocado una multitud de decepciones, que ora jalonan hacia la resacralización del mundo, ora hacia el reencantamiento a pequeña escala de lo real. Como la religión no se ha diluido totalmente a medida que ha avanzado el proceso secularizador y su lógica evolutiva, fe y razón quedaron de pie en un par de universos semánticos que han de establecer prácticas de interpretación y de traducción a fin de comprenderse mutuamente.

14 Jürgen Habermas, *Perfiles filosóficos-políticos*, Madrid, Trotta, 2000, p. 28.

Al anonimato de los poderes míticos y al capricho de los eventos teológicos se añaden ahora en Occidente el anonimato de unas relaciones interpersonales caracterizadas por estar cada quien en lo suyo (conductas egocéntricas¹⁵). Debido a un reduccionismo ilustrado¹⁶ que se ha quedado sin respuestas, una realidad cosmológicamente anónima, y en el fondo desconocida, se sigue sosteniendo en los momentos actuales. Lo religioso en el hombre no es sólo funcionalmente imperativo y necesario para la estabilización de un mundo imprevisible, sino que acaso está antropológicamente arraigado. El desarrollismo occidental, sin embargo, no ha logrado liquidar las cuentas de la moribunda, como no ha sabido adir su legado. Habermas no lo ignora, aún más, llega a afirmar en un texto muy reciente que "la tesis de la secularización se ha vuelto un tópico contruvertido en los dos decenios pasados"¹⁷, debido a la impresión de que existe un "resurgimiento global de la religión"¹⁸. Un Habermas menos ilustrado enfrenta el problema religioso no a la manera de una disolución progresiva actuada desde el saber profano, institucionalmente acreditado. Además, en los desajustes y reajustes de las identidades personales y colectivas, otras cosmovisiones entran a formar parte de aquellas zonas liberadas de la "superchería religiosa". En este sentido, el optimismo aquel de que la conciencia profana de las masas de las sociedades industriales desarrolladas era un hecho, se ve desmentido no sólo por la coexistencia de visiones tradicionales de mundo al interior de esas sociedades, sino aun por el bastimento cosmovisional con el que otras identidades ingresan a tales zonas liberadas. La secularización no es, pues, un *fait accompli*, ni por lo que se aprecia en las sociedades actuales, un *factum* irreversible. Según Metz y Mardones, si la inquieta realidad es un *collage* de realidades dinámicas, ¿de dónde extrae Habermas, ateo empedernido, el incommovible dictamen de que la sociedad moderna es irreversiblemente postradicional?¹⁹ El *passé partout* de la universalización disconsensiva es la alcabala que se infiltra en la coexistencia de mundos. La disolución del orden metafísico, a saber, la comprensión de una

15 Cfr. José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 1998, p. 200.

16 Cfr. Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología*, Madrid, Trotta, 2004, p. 29. Este reduccionismo ilustrado, además, expone una teoría rectilínea de la evolución social que encubriría, según Estrada, una filosofía de la historia positivista que contempla el paso del mito al logos como mera superación.

17 Jürgen Habermas, "El resurgimiento de la religión. ¿un reto para la auto-comprensión de la Modernidad?" En: Jaime Labastida y Violeta Aréchiga, *Identidad y diferencia*, México, Siglo XXI Asociación Filosófica de México, 2010, p. 15.

18 *Ibid.*, p. 16.

19 Cfr. J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 133.

historia guiada por figuras que la trascienden, es obra de una ciencia profana que saca de su horizonte de comprensión ciertas situaciones límites de la existencia (o las reformula en su propio lenguaje con el cual aspira a vencer el tiempo, la enfermedad y la muerte). El hombre ya no puede distinguir otras realidades detrás de las huellas que deja en el mundo.

La fe en las ciencias objetivantes (cientificismo) produce la convicción de que el dominio de las contingencias se canaliza en atención a un saber técnico disponible que actúa sobre una naturaleza ya desacralizada. Dioses y demonios se retiran a sus aposentos lejanos de los hombres, mientras una pálida esperanza fáustica se apropia del vecindario que arroja la totalidad de lo finito. El orden, así, ya no es simple apariencia de orden, sino orden humanamente constituido, que ya no cesa con la apelación a principios trascendentes. La provisión de sentido se desliza desde su base divina hasta la naturaleza empírica misma. Habermas toma en cuenta las relecturas que la tradición bíblica hace de sí misma produciendo aquellas exégesis políticas que, manteniendo la idea de Dios, hacen de este mundo también el sitio de la realización siempre imperfecta de la justicia. La metafísica del Éxodo se convierte en una política del Éxodo, una política que implica la liberación de los pueblos oprimidos. La distancia del más allá en relación al más acá se atempera en una teología política que establece un compromiso de liberación allí donde la opresión quede de manifiesto. No obstante, en la medida en que Dios se ausenta de su obra transida de dolor, en esa misma medida su propia creación asume para sí la promesa de sentido de superar las contingencias.

Si la trascendencia se ha perdido para siempre, Occidente no pierde su fe en una especie de "traducción profana de la promesa de salvación"²⁰, es decir a una liberación progresiva: aunque recuse los sujetos idealizados, la intersubjetividad de orden superior en la que incurre la acción comunicativa parece un gran sujeto en el cual encarna la posibilidad de que la teoría tenga efectos prácticos sobre los poderes ocultos del mundo. Pero ese sujeto se guía por argumentos siempre falihles, no por una descomunal filosofía y teología de la historia que opera a *navitate* desde fuera del decurso de los acontecimientos mundanos.

Habermas se adentra en dos argumentos problemáticos. El primero tiene que ver con las críticas que han llovido sobre una razón endiosada, llegando a la comprensión de una necesidad: que sería más bien la Modernidad la que necesita de corrección. El segundo está concernido con la autorreflexión radical de una razón que piensa desde sus límites, descubriéndose como teniendo su origen en

20 J. A. Estrada, *op. cit.*, p. 72.

otra cosa, y, por ende, trascendiéndose a sí misma en ese místico fundamento. Pero para Habermas la destrascendentalización de la razón no puede ser el retorno de un arcaísmo que nos hiciera caer por detrás de Cristo y de Sócrates. Y la disposición filosófica actual no puede tampoco, como en Kant, pretender una radical comparecencia de la religión ante el juzgado que representa la razón. El respeto dentro del trazado de límites de las regiones del pensar y del creer, del saber y de la fe, introduce asimismo una dimensión cognitiva, allende el respeto, pues éste mienta solamente una abstención agnóstica, vistas las culturas y formas de vida nutridas de las verdades reveladas. Del lado profano, Habermas propone que “la filosofía tiene razones para mantenerse dispuesta al aprendizaje ante las tradiciones religiosas”²¹; y aun reconociendo la cualidad opaca de la fe, la razón secular tiene que “abstenerse de evaluar la racionalidad o irracionalidad de la religión como tal”²².

Habermas confía en traducciones expansivas del dato revelado, que transformarían el sentido religioso original, a fin de acercarlo a una realidad profana. Esta traducción rebota contra los mismos límites rigidamente establecidos por la comunidad de creyentes, estirándolos para abrazar al público mayor que no hace profesión de esa *fides*. Se pide a la fe un abandono del monopolio interpretativo dadas las condiciones de la secularización del suber, de la neutralización del papel del Estado y la libertad de fe y de creencia en sentido universal²³. El creyente ha de contar con un disenso razonablemente persistente entre su doctrina y las doctrinas de los no creyentes. Lo mismo se le solicita a éstos: Habermas mantiene, sin embargo, esos límites al interior de una consideración epistémica: que las convicciones religiosas pueden contener un núcleo de verdad, de modo de no ser totalmente irracionales. La traducción pública al lenguaje profano de las convicciones dogmáticas solamente sería factible si las contribuciones realizadas en lenguaje religioso guardaran esos quistes cognitivos. En la cerrada opacidad de los núcleos cosmovisionales sigue notando los destellos de la violencia: lo no mediado es, *per se*, equivalente a represión o al menos análogo a ella. En términos republicanos, las normas no pueden asumirse con la opacidad de mandamientos otorgados de una vez y para siempre, cuya legitimidad no puede cuestionarse de ninguna manera. Como las normas religiosamente instituidas no pasan por una formación discursiva, el régimen opaco que las legitima podría esconder poderes terribles: así, sólo en

21 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 115.

22 J. Habermas, “El resurgimiento...”, *op. cit.*, p. 26.

23 Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y...*, *op. cit.*, p. 117.

las razones recíprocamente otorgadas "puede la dominación política perder su carácter represivo"²⁴. La autodeterminación sustituye a una determinación *ab extra* de los sujetos.

Ciertamente, Habermas indica que los ciudadanos seculares pueden aprender algo de las contribuciones religiosas²⁵, porque en ellos pueden existir intuiciones todavía opacas que pueden ser retraducidas, es lo que tienen de verdad, a un lenguaje accesible a todos. El propio lenguaje religioso debe atenerse a esta reserva de traducibilidad al lenguaje profano, para que la comprensión sea un acto público, de manera de evitar los ofuscamientos en los no creyentes de un lenguaje sólo apto para creyentes. La esencia de la discusión se guarda en el muro de contención que representan tanto traducibilidad como universalización de carácter profano, según razones accesibles a todos y susceptibles de ser por todas discutidas. Si una mayoría argumenta en términos religiosos, denegándole a la minoría la comprensión de sus cláusulas confesionales, introduce una inmediata ilegitimidad en el dominio que se procura, así haya triunfado conforme a la democrática regla de la mayoría. Las justificaciones debidas se harán, pues, en lenguaje secular, abierto a las razones y a la crítica. Bajo este cielo discursivo, irónicamente tachado como "acuerdo enéquico ideal"²⁶, no se asoman con denodada firmeza los peligros de una desintegración confesional del Estado, pues el problema de las confesiones es que sus valores no son intercambiables por otros valores, funcionan, por así decir, de una manera absoluta y "no se prestan a los compromisos"²⁷. Como esas disonancias entre confesiones no se pueden solventar en el plano cognitivo, la comunidad política "queda segmentada, sobre la base de un *modus vivendi* inestable, en comunidades irreconciliables que atienden a religiones y visiones del mundo"²⁸. Sólo el comendatorio esfuerzo traductor y el éxito consiguiente hacen posible la válida aceptación del lenguaje religioso en la esfera pública: la religión, más que retroceder hacia su fundamento abisal, permite que su restringido absoluto penetre dentro de los márgenes de la historia en la figura de una argumentación compartida pública y universalmente. El justo balance en esta democratización del aprendizaje se esfuerza por hacer nos comprender que unos y otros, creyentes y no creyentes, tienen que realizar esfuerzos cognitivos similares en relación a las respectivas contribuciones:

24. *Ibid.*, p. 129.

25. *Cf. ibid.*, p. 138.

26. *Ibid.*, p. 142.

27. *Ibid.*, p. 143.

28. *Ibid.*

• A los no creyentes se les solicitará no despreciar la posible carga cognitiva de las aportaciones hechas en lenguaje religioso.

• A los creyentes se les intimará a aceptar el primado de las razones seculares y a la reserva de traducibilidad de lo aportado en términos confesionales²⁹.

Para Habermas, el pensamiento posmetafísico se queda sobre estos bordes: aprende de lo todavía no liberado en la religión, posible sólo mediante redención discursiva, pero permanece "estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella"³⁰. La separación metódica de ambos universos es compatible con un discurso filosófico abierto en principio a la sustancia cognitiva de la religión, empero ésta se encuentra todavía apresada por la ausencia de reflexión, y fijada a una muda obediencia. El criterio de demarcación es denominado ateísmo metódico o metodológico³¹, el cual supone una distinción estricta entre fe y saber. "sin presuponer la validez de una religión determinada (como hace la apologética moderna) ni rechazar a estas tradiciones en su totalidad un posible contenido cognitivo (como hace el cientificismo)"³². La razón no puede ya encarar el desafío de, con sus propias fuerzas, hacerse del poder unificador de la religión que tanto se echaba de menos³³, y que ha dado en concluir en una mitologización de la razón misma o en la búsqueda de nuevos relatos míticos que tapen los agujeros de la dimensión no racional de la existencia humana. Sin embargo, el ateísmo metódico, en el plano de la convivencia política, se orienta a la búsqueda de acuerdos que no sean disonantes con la actual autocomprensión profana del mundo.

La liberación profana asume pues la *praxis* de una retraducción de los lenguajes siempre bajo la expresa reserva de que el universalismo de la razón supera con creces al de la fe. Es difícil insertar esas preocupaciones seculares dentro del horizonte teológico y eclesial de AL³⁴. Es cierto que los procesos argumentativos deben ser eso, argumentativos, elaborados según pretensiones de validez susceptibles de crítica. Pero la dimensión religiosa latinoamericana se me antoja bastante diferente a la europea, disuelta en su propio horizonte interpretativo debido a un final de la historia que entre ellos se ha consumado por

29. Cfr. *ibid.*, p. 147.

30. *Ibid.*, p. 153.

31. Cfr. Jürgen Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 197-98, 171.

32. J. Habermas, *Entre naturalismo y ...*, op. cit., p. 251.

33. Cfr. J. Habermas, *El círculo filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 171.

34. AL: América Latina.

obra y gracia de la "religión del capital"³⁵ (además, porque políticamente correcto es suprimir sin demasiados ruidos la religión de los salones intelectuales y de los recintos académicos, a través de clichés sin autorreferencia crítica). Machucando otros modelos de legibilidad, éste, el europeo y norteamericano de la economía de mercado, habría apagado tanto las marquesinas de otras legibilidades históricas como la de la posibilidad de que la misma historia pudiera desplazarse hacia algún ludo, ya que aquél se hallaría "en trance de convertirse en un modelo universalmente reconocido, aprestándose todos los Estados-naciones del planeta a alcanzarnos (habla Derrida, crítico de su propia circunstancia francesa) en el pelotón de cabeza, muy cerca del cabo, en la punta capital de las democracias avanzadas, allí donde el capital está en la punta del progreso"³⁶.

III

Hacia 1974 Ellacuría reivindicaba la importancia de un *logos* historizado, más allá del *logos* puramente contemplativo o meramente teórico³⁷. La reflexión sobre la fe, tanto en AL como en Europa, se encuentra inevitablemente condicionada social y culturalmente, con lo cual, al encontrar su propia especificidad, en vez de repetir el acervo religioso transmitido sin mayores sensibilidades hacia el propio contexto, la teología latinoamericana no daría ya más la espalda a su verdadera realidad sociopolítica³⁸. La teología encuentra así el texto de su propia pluralidad en la concreta aproximación que realiza cuando mira su realidad a la luz del dato revelado. Lo políticamente correcto de las gentes educadas, la visión privatista de la fe, la conversación con el no-creyente se transforma así en la concepción de una religión a la que se le obliga a mirar de frente a su realidad histórica, haciendo de ésta su lugar de comprobación³⁹. El discurso dominante deja de ser un territorio extranjero dentro de la teología latinoamericana, resaciciendo una concreción a la que ya no se rehúsa y a la que permite hablar con su propio lenguaje. Desprendidos de su situación, y repitiendo las planas de una teología no radicada en una dimensión sociopopular, el teólogo y la Iglesia

35 Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*, Barcelona, L'edicions del Serbol, 1992, p. 64.

36 *Ibid.*, p. 33. Paréntesis añadido.

37 Cfr. Ignacio Ellacuría, "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana". En: A.A.VV., *op. cit.*, p. 344.

38 Cfr. *ibid.*, p. 327.

39 Cfr. *ibid.*, p. 326.

latinoamericana no muestran sino las marcas de un lenguaje hegemónico. La vindicación de un universo antropológico y culturalmente distinto significará en efecto una politización del discurso teológico, así como una toma de partido inicial. Para ser más claros, no existe una sola manera de ser cristianos, y las tomas de realidad, las tomas de mundo desde otras experiencias, por valiosas que puedan ser, corresponden a unas sensibilidades y a una razón hilvanadas con territorios cuyas formaciones culturales y vivencias del espíritu son otras. Al hacerse agente de su manera de ser cristiano, este cristiano dejará de ser un simple "consumidor de espiritualidades"⁴⁰ ajenas, vinculadas con otros propósitos y al servicio de otros diálogos. La teología es en efecto *ante et retro oculata*⁴¹, mira hacia el pasado en que se produjo la manifestación divina, y también mira hacia el presente en el cual se prolonga la autocomunicación divina; pero también la teología se surte de una continuidad fundamental, la que gravita en torno a la unidad salvífica⁴² en que la acción de la Iglesia se legitima, con sus distintos matices histórico-culturales, encargados de recrear el *modus* como la devoción encarna en los territorios específicos de que se trate. Pero no por eso la teología se reduce ni a antropología ni a política, pues permanece indemne el horizonte de una plenitud a la que se aspira, plenitud que no puede ser conquistada desde la perspectiva intramundana. Guarda dentro de sí la terrible tarde etanológica una semilla de esperanza que germina dentro de un horizonte de redención. En la cruz se encuentran tiempo y eternidad, la reparación histórica de la opresión y la apertura salvífica contenida en ese sacrificio⁴³. Pero tampoco la Iglesia aspira a una restauración de viejas políticas, en el sentido de colocarse por encima del poder del Estado, ni su aspiración descansa en una sustitución impracticable de los vínculos de una sociedad estatalizada. Sin embargo, siguiendo la estela de Ratzinger, de esas imposibles restauraciones no se desprende que la Iglesia deba quedar al margen de la lucha por la justicia, antes bien, "Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renuncias, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien"⁴⁴. La solidaridad burocrática

40 Cf. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 41.

41 Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, 2ª ed., Madrid, Paulinas, 1985, p. 63.

42 Cf. *ibid.*, p. 273.

43 Cf. *ibid.*, pp. 183-200.

44 Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html

y redistributiva del Estado no puede ser dejada de lado por las exigencias de una sociedad civil siempre en trance de ser afectada por imponderables que ponen en situación de riesgo a buena parte de sus miembros. La solidaridad intergeneracional requerida parece haberse colocado en duda a partir de unas políticas públicas que hoy en día sacuden a Europa, diagnosticando y fomentando una praxis tecnocrática que promueve, a fin de salir "con bien" de una dificultad de coyuntura, el sacrificio natural de una o más de sus propias generaciones. Sin orientación adecuada, el mero desarrollo basado en una ideología tecnocrática conduce a empobrecedores escenarios humanos, tanto desde el punto de vista de una contabilidad ecológica como desde la óptica de una urbanización cultural que tiende a nivelar las distintas formas de vida, o a homogeneizar identidades bajo la gran narrativa que representa el capitalismo extendido a escala global. Este reconocimiento, sin embargo, no tiene por qué significar el retorno de otro momento restaurador, es decir, el advenimiento de "ideologías que niegan la utilidad misma del desarrollo, considerándolo radicalmente antihumano y que sólo comporta degradación"⁴⁵. Como lo expresa el refrán, ni tanto que no alumbré al santo, ni tanto que lo quemé. Ni un desarrollismo ciego ante sus propias violencias modernizadoras, ni unos retornos utópicos a comunidades fabulosas de las cuales nunca debería haber salido el ser humano. La utopía debe señalar las marcas de los textos no reconciliados, apuntar hacia las vísperas de una supresión posible con los medios disponibles en la hora actual, esto es, indicar las mediaciones que ya están presentes en las sociedades actuales, en sus niveles de conciencia y en los recursos que están al presente liberados para esa obra. La utopía se ilumina desde un presente que ya la hace posible, no desde un pasado que, marcado por la traición, aspira a su pristina restitución. No se trata, pues, *per impossibile*, de volver a un pasado primigenio, no contaminado por los vicios del presente, ni de restaurar una comunidad originaria en la cual los símbolos permanecían tan perfectamente unidos que el hombre no se separaba ni de sus dioses, ni de sus semejantes, ni de la naturaleza que lo circundaba.

La pacificadora presencia de unas condiciones generales de simetría, poco realistas en AL, así como una conciencia prescindente de lo religioso, también poco realista en AL, se topa con un tipo de relación con la divinidad y con un modo de vivir la fe que va más allá de la intimidad religiosa, alcanzando la dimensión comunitaria o social, con sus respectivos excesos, típicos de una ciudad ajena a los procedimientos de una razón ilustrada, encargada de dar forma a intereses en principio solamente universalizables. La marcha ascendente de la razón no ha

45. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, op. cit.

alcanzado entre nosotros, salvo en algún que otro atisbo de bandera, el punto en el cual toda cosmovisión es liquidada. Nuestra realidad yuxtapositiva, edificada a partir de fragmentos de realidad, cobija en sí estratos de conciencia premoderna y moderna, convencional y postconvencional, conciencia ora atrapada por la rigidez de los contextos, ora capaz de enjuiciar las normas de acción social a partir de presuntos principios de validez universal. Pero la religión subsiste aún no sólo como emblema de un conjunto de eventos no reconciliados por la sociodicea que nos dejamos en el despliegue del desencantamiento del mundo⁴⁶, sino también como una dimensión antropológica, como un imperativo de interrogación que se niega a radicarse mansamente sobre lo realmente existente, sobre el despotismo del dato y de los *facta bruta* que erige una pedagogía de sumisión a ellos. Más que una religión funcionarizada al servicio de la estabilidad social, ella representa un movimiento de autotranscendencia que baña el horizonte en que ya se habita con la luz de la redención.

En un texto escrito hacia el final de su vida, "Utopía y profetismo", Ellacuría analiza el modelo europeo de humanidad, el cual justamente no puede ser ya modelo. No es sólo que su ideal no es intersolidario, como afirmaba Ellacuría, es que ni siquiera ha sabido ser intrasolidario. Asimismo, el vigor del modelo europeo, cuya racionalidad se exponía como la ruta a seguir para el resto del mundo, representa ahora una "ruta anómala (*Sonderweg*)"⁴⁷. La denuncia profética alcanza también a sus alocadas medidas de autodefensa, a su etnocentrismo, a su pretensión de ser el gran pedagogo de la humanidad, pese a sus íntimos desastres civilizatorios, a la húsqueda vacua de la felicidad, a la agresión permanente del medio ecológico a través de un paradigma civilizatorio basado en el crecimiento indefinido de la producción y de la acumulación de capital⁴⁸. Nuestro léxico

46. En la cultura actual del "desencanto total" y del "totalitismo de la técnica" ya no son posibles ni el misterio ni el asombro ante él. Una civilización que cree haber llegado hasta la raíz de la vida, despejando presuntamente todas las incógnitas existenciales, encuentra esta respuesta de René Guénon XVI, quien reivindica todavía un cierto dominio del espíritu ante las cuestiones más cruciales de la vida del hombre: la razón científico-técnica no sólo no viene a responder algunas de los problemas antropológicamente más apremiantes, sino que su intervención en todos los ámbitos sociales provoca el surgimiento de nuevos problemas morales; para decirlo de otra manera, su uso tiene inevitables consecuencias prácticas, ante las cuales nuestra propia voz no puede eximirse de oponer: "... hoy es preciso afirmar que la cuestión social se ha convertido cada día más en una cuestión antropológica, en el sentido de que implica no sólo el modo mismo de concebir, sino también de manipular la vida, cada día más expuesta por la biotecnología a la intervención del hombre". *Caritas in veritate* op. cit.

47. J. Habermas, "El resurgimiento...", op. cit., p. 16.

48. Ignacio Ellacuría, "Utopía y profetismo". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium*

histórico descrece de ese modelo de humanidad tomada en sentido absoluto. Con todos sus límites, nuestro horizonte teológico, periférico y marginal a la vez, posee una enorme fortaleza: la de ser periférico y marginal a la vez. Es decir, la autocomprensión de los centros de poder no toma demasiado en serio todos aquellos discursos que no coincidan con las aseveraciones del propio, de esta manera son ciegos frente a aquellos que no reiteren su centralidad. El discurso de la periferia, en la elaboración de su más cercana teopraxis, contempla, asume, asimila y admite los discursos de esos centros formativos. Pero los adecua a una realidad que particulariza la legibilidad que se trajo de esos mismos centros. El *magis* ignaciano es *magis* en esa periferia y por obra justamente de las dificultades con que esa periferia nos interpela. La interpretación contextualizada de Jesús de Nazareth, en los términos de la lectura que de santo Tomás hace Rahner, admite la historia y la corporeidad como mediaciones imprescindibles en la autorrealización del ser humano. Iglesia, religión, teología hacen suyo el rostro de Cristo desde la perspectiva de un continente cuyas necesidades e inquietudes no pasan forzosamente por la determinación histórica de una Europa que, después de un sinfín de frivolidades y de negaciones convenientes de aquellos fines distintos de los temporales, se reencuentra con la voz de una ética de la fraternidad y de la solidaridad que ha de insertarse al interior de los discursos sociopolíticos y económicos. Para decirlo con Moreno, quien reitera a Levinas y a Dussel⁴⁹: *ética est veritas prima*, es decir, se nace ya siempre en relación. El fracaso de un yo absuelto, sin registro comunitario, emprende el difícil camino de reencuentro con los otros: aun el átomo social debe autocomprenderse como parte de un nosotros que ya siempre lo antecede, como voz de una conversación, de un *ethos*, de un diálogo, que empezó mucho antes que él, y que no deja de ser, en la hora actual, su propia y no reconocida protología. Sólo en una pluralidad expansiva, en una unidad diferenciada, en la multiplicación cultural, se da a conocer adecuadamente la *analogia entis creati et increati*, es decir, la *multiformis sapientia Dei*, la multiforme sabiduría de Dios⁵⁰.

Liberatum: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid, Trota, 1991, tomo I, p. 419.

49 Cfr. Alejandro Moreno O., *El oro y la urania. Episteme, modernidad y pueblo*, Caracas-Valetia, Centro de Investigaciones Populares-Universidad de Carabobo, 1993, p. 477.

50 Políticamente, esto es, como miembros de una sociedad política, los cristianos, "están llamados a participar en primera persona en la vida pública. Por tanto, no pueden eximirse de la « multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común ». La misión de los fieles es, por tanto, configurar realmente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con los otros ciudadanos según las respectivas competencias y bajo su propia

responsabilidad". (Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, op. cit.). La autosalvación del mundo profano no puede prohibir a la religión ni a su multiforme tarea expresiva de persuadir con soluciones propias del ámbito creyente las dificultades que presenta una vida dejada de la mano de Dios: la soledad, el aislamiento, la injusticia requieren de respuestas personales y concretas, además de las que conciernen al derecho. En un agudizado proceso despersonalizador, las respuestas burocráticas ofrecidas a las personas van haciendo a éstas cautivas de unos tipos de relación en los que la palabra franca desaparece ante la rigidez de los formularios y de los procedimientos. La dignidad del sujeto a la que debía atender la instancia burocrática va siendo disuelta en la trama de requisitos que se exigen estatalmente, de modo tal que el ciudadano claudica en una flaca sumisión a los poderes que el mismo ha constituido. A veces provoca pensar que nuestras más grandes victorias contienen in nuce un pulso autodestructivo. Únicamente hay que esperar a que él se manifieste, mostrando todo su poder de negación. La caridad social de la Iglesia, indudablemente samaritana, tal como escribe Benedicto XVI, es un corazón que ve (*amor videndi*, es *apud rationis et cordis*, dispuesta a prestar auxilio allí donde se encuentre triunfando la aflicción. Apremiado por ésta, y devuelto a ellos las alas de la caridad, el cristiano no impide así todo tipo de acciones que no sea un llamado hecho desde el amor y que responde desde la universalidad de este sentimiento. La universalidad de la razón, la cual dejada a solas es descorazonadora o víctima de sus más íntimos esquismos, se empalma de esta manera con la universalidad de un servicio que hace suyas las entrañas dolidas del otro, independientemente del lugar donde se padece el martirio o de lo remoto del sitio donde se practiquen los salvajes de nuestro mundo. El cristiano debería poder siempre decir, más allá de toda estructura dogmática clasificadora, de cara al sufrimiento concreto de las personas: *ecce ego*, aquí estoy, presente en primera persona y comprometido con el rostro en que ese mismo sufrimiento encarna. Añadiendo a la anterior una reflexión de Benedicto XVI tomada de su encíclica *Caritas in veritate*: "La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia eclesial entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad". El *don* y la gratuidad entre las personas no necesariamente se logran a través de una razón universal, universal pero "indiferentista". Propiciar la posibilidad de que distintas etnicidades convivan al interior de un mismo espacio social no es suficiente garantía de que el diálogo intercultural tendrá lugar y será fructífero. En vez de la riqueza que la complejidad suele acarrear, podríamos obtener un conjunto formado de innumerables subconjuntos de etnicidades y formas de vida indiferentes las unas a las otras, y en vez del diálogo requerido, en vez del rostro concreto con el que habríamos de interrelacionarnos, tendríamos más bien una sociedad constituida por un montón de juxtaposiciones simbólicas incapaces de generar esa conversación universal que humanamente nos conviene. Por donde se ve en el plano social que los grupos culturales se encuentren juntos "o convivan, pero separados, sin diálogo auténtico y, por lo tanto, sin verdadera integración" (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, op. cit.). A los límites infranqueables de los diversos universos de creencias el cristianismo debería responder con una ética de la solidaridad y de la fraternidad que va más allá de la helada razón universalista. O, tal vez, con una amolación del mismo concepto de razón. Pero el humanismo cristiano sabe, es consciente y advierte de las bocanadas a que conduce nuestra limitada existencia finita. En este sentido, clama por un más, por el impulso dinámico hacia la trascendencia que ya siempre habita en el corazón del ser humano. De tal manera que su humanismo, aun siendo humanismo, aun depositando su confianza en la universalidad de la naturaleza

Además de las sendas autolimitaciones de la fe y de la razón por las que clama Habermas, habría que sumar el diálogo cultural e interreligioso, al que Ratzinger⁵¹ califica de polifónico, el cual pone en marcha un proceso de purificaciones que permitan decantar algo así como unos valores comunes a todos los seres humanos: la universalidad de la convivencia posible deberá lograrse por complejización, nunca por vaciamiento cultural, que en todo caso es cada vez más impracticable. La inquietud acerca de las comunidades de fe debe sacar de su horizonte de comprensión la inminente desaparición del asunto religioso, en algunas latitudes más vital que nunca. El problema viene a ser la densa autodescripción de algunas cosmovisiones que impedirían tanto su distanciamiento reflexivo como, *ex quo*, la capacidad de un diálogo abierto con otras creencias que no son las suyas. Una Iglesia incorporada a su mundo, comprometida con él, no debería dejar de lado ni la especificidad antropológica de sus distintos territorios (*homo convivialis*, en el nuestro⁵²), ni el primado de un sujeto comunitario refractario a la “ancha y profunda soledad” del *homo neocommunicus*. Una “visión restringida de la persona y del destino”⁵³, calculada desde la unidimensionalidad de un determinado sistema de valores y creencias, o desde un ateísmo práctico que suele borrar dimensiones fundantes de la riqueza integral del ser humano, se transforma así en un bien más a mercadear y a exportar a los demás países que aún se hallan atados a cosmovisiones menos lacerantes, o al menos no solamente acotadas por la dimensión del sujeto que produce y consume, cercado por la ilusión de felicidad mercantil que los universos contractuales promueven. Da la impresión que el impulso humano a (auto)trascenderse permanentemente ha sido incautado por un tipo de dinámica que decide desde los hegemónicos intereses comerciales qué desear y qué no, incluyendo modos sesgados de legibilidad de otros universos simbólicos y teóricos, así como modos de expresividad que resulten en variables mensurables, orientadas hacia un pronóstico preciso; lo demás no es sino mera especulación descomulgada o el retorno de ideales poéticos estantes de conexión en el mundo real de los datos.

humana, no de ará de consistir en un humanismo trascendente, transcendencia que evita tanto la humildad frente a los propios recursos antropológicos, como, en virtud de lo anterior, la necesidad de una ayuda que ha de venir *ab extra*.

51 Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Debate Habermas-Ratzinger. Discusión sobre las bases morales del Estado liberal*, 2005, [Artículo en línea]. Disponible en: www.avizora.com-publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_

52

53 A. Moreno O., *op. cit.*, p. 422.

54 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, *op. cit.*

En lo personal, suele producirnos alegría cada ocasión en que una eticidad toma postura con un "no" ante el avance de los ideales no-poéticos, anclados estos a la verdad de lo real, donde la mercancía campea como por su propia casa, y la diferencia entre valor y precio no es más que una intolerable necesidad que apenas sobrevive en el escepticismo de algunos. Menos absurda que ingenua, la anterior distinción no se compagina con las cláusulas de un modo de poseer obediente a los rigores del intercambio dentro de un mercado llevado de la mano por una obsolescencia casi pre-programada: los caprichos consumistas de un deseo mal resuelto viven, prosperan y se exacerban al interior de un universo que prefiere que los sujetos no sometiesen a examen sus propios hoyos emocionales. Consuma, sientase feliz por unos segundos, y punto. Después, que sus caprichos sigan la estela de un mercado que se acelera a sí mismo, proyectando modelos humanos de dudosa reputación y divindades inmanentes afines al mundo del espectáculo. Con ello conjuramos las severas tensiones existenciales, los lentos tiempos de maduración espiritual, tan poco avenidos con la instantaneidad del aquí y ahora: si la adolescencia no ha hecho sino alargarse, los medios masivos nos seducen con su castigo cotidiano de lo imposible, de lo laborioso, del suplicio que se implica tanto en los triunfos personales como en los colectivos. Más que a las huellas nacidas de la escucha, se presta atención a los ruidos sofisticados que se proponen como una salvación humana impecable. Pecado sería no atender a la furia estabilizadora que la técnica ofrece como remedio cotidiano y como única opción valedera a las pausadas autoedificaciones del espíritu. Aún más, el espíritu no existe. Detrás de él no se encuentra sino el graseo vacío de un yo disuelto en un montón de juegos de lenguaje o, si acaso, más elaboradamente, una cosa lógica, esa condición de posibilidad de nosotros mismos y del mundo, aunque nuestro yo y el mundo se pongan en entredicho en la postulación de esas mismas condiciones de posibilidad. Tornátil en su sustancialidad precaria, el alma tendrá que gozar hasta morir, ese será el espejo de una realización cumplida. Militantes de lo efímero, nos movemos a su atolondrado ritmo, pues "en lugar de las <<grandes convicciones>> y de la búsqueda del propio camino, se prefiere el fácil navegar en alas del viento"⁵⁴. El camino de Santiago, ese largo viaje hacia uno mismo, es menos el reflejo de una situación peregrina que de un anecdotario puesto a la orden del día gracias al próspero mercado del espíritu. En la retirada de la religión brotan sus sustitutos lentivos, con lo cual el mercado se transforma en la lengua rectora de lo que queremos y de lo que no. Brújula del espíritu, el mercado orienta los deseos, resaca la inquietud de los sedientos y les ofrece un

⁵⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, Madrid, Trotta, 2010, p. 303.

sentido, aunque en éste pierdan su propia singularidad. En la preconfesión que lleva a cabo de preguntas y de respuestas el sujeto sabe qué atender de sí mismo y qué no, a qué voces permitir hablar y a qué voces silenciar para siempre, aunque el costo sea el sacrificio de su palabra más íntima (*verbus interius*). la huida de sí mismo, la evitación del presente como obra del mismo presente.

IV

Así pues, sólo desde las murallas de su universo empalabrado, aunque intentando evitar el vértigo de los orígenes y la pureza comunitaria, puede cada eticidad decidir qué admite dentro de sí y qué no en relación con los desenlaces de una sociedad mundial alumbrada técnicamente (o cercada por la clase de barbarie que incuba la sectorización propia del saber experto, señor pagado de sí mismo, cerrado a la "inútil opacidad" de otras disciplinas. De esta manera, el diálogo es un esfuerzo vano, y la reflexión compleja, el pensamiento que ordena sintéticamente, como el del venerable *phrónimos* de Aristóteles, se va quedando sin objeto. Desempalabrada, por el contrario, se encuentra desprovista del *lumen quo* de su memoria histórica, de ese punto de vista desde el que dialectiza su relación con otros *oecumen*, fragilizándose a sí misma frente al apoderamiento hostil de un universo contractual absolutizado que marcha a escala global y de unos constructos epistemológicos que ven en la historia y la tradición, más que el modo como el hombre trata de sí mismo, una escombria inútil que acumula desecho tras desecho", de la que deberíamos olvidarnos para siempre. La pregunta, la interrogación y la cuestión son el emblema de un intercambio reflexivo que no se resigna a la simple adaptación frente a las necesidades sistémicas, a los discursos hegemónicos, a los significantes nuestros, al método que clausura toda continuidad histórica con nosotros mismos y cercena los textos de la tradición que ya siempre nos antecede. Ciertamente, la pregunta posee su propio "desde dónde", la lumbré que orienta su propio interrogar, que constituye el límite de toda pregunta, pero también el límite posible de un tipo de intervención que prescinda del diálogo, esto es, de una amenaza de algo que bajo la sombra de la voluntad de poder se quiere imponer al otro, eliminando así tanto el intercambio en la reflexión como la fundamental comunidad en la conversación⁵⁵. Únicamente bajo una predeterminación histórico-lingüística,

55 Cf. C. Pavón, *op. cit.*, pp. 146-147.

56 Cf. Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 236.

únicamente bajo una anticipación simbólico-narrativa puede existir una mediación comprensiva con otras constituciones históricas y narrativas. Lo diré con la notable sencillez de Gadamer, quien reitera en este punto a Nietzsche: "únicamente si nos encontramos en un horizonte que nos determina, somos capaces de ver"⁵⁷. Exclusivamente desde un saber devenido, exclusivamente desde el horizonte simbólico limitado que ya siempre nos mueve consigo son posibles la experiencia y la toma de mundo, así como el diálogo con otros mundos que no son el propio (claro, una cosa es la experiencia mundanovital sin mayores reflexiones acerca de ella, *hac est*, una experiencia ejercida y vivida aproblemáticamente, y otra muy distinta es la experiencia que se analiza en cuanto tal, es decir, la crucial experiencia pensada. Este *actus secundus*, pensamiento bajo un estado de ánimo fundamentador, provoca una diferencia entre lo meramente vivido y lo vivido que ha sido colocado a la luz de una reflexión, aunque de esa reflexión brote el enunciado anti-ilustrado de que hay más ser que conciencia al interior de nuestra finita condición antropológica, a saber, de que hay que tomar conciencia de nuestra no-conciencia y de la falta de transparencia que recorre la intimidad de una razón disminuida). La Iglesia se sitúa pues en un horizonte que formula otro tipo de pregunta y genera otra clase de diálogo debido a domicilios teológicos redefinidos. De cara a él, la autorreflexión impulsada en la pregunta por nosotros mismos acendra otras preferencias y decanta compromisos distintos. Si no comulga con las fuentes de la sabiduría en las que Al. abreva, la Iglesia corre el riesgo de que prometenos paternalistas, encadenados a su propio mito por sucesores inescrupulosos, juntando a su antojo *religio* y *civitas*, confisquen su discurso, adosándolo a prácticas políticas que parecen hablar desde un evangelio genuino que los pobres y sedientos de justicia. ahora sí, mediando un populismo redentor de los símbolos oprimidos y visibilizador de los ignorados, han hecho verdaderamente suya.

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *ibid.*, p. 120.



*El ITER es un instituto autónomo eclesialístico,
que está adscrito a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Titulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

1. Bachillerato:

- *En Filosofía*
- *En Teología*

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras los años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con mas alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesialística se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, replicados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para saber informante dirigirse a: ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 1ª Intersección (E. Barón Pizar) Alameda Aparado de Correo 08000 Correo P.M.B.-6, C) Roma e An edificios (0112) 2018504. Sur 0217; 2018505. E-mail: iter@msn.com

INTERCAMBIO DE REVISTAS

	NOMBRE DE LAS REVISTAS	Frecuencia
1	Acción (Asunción - Paraguay)	Mensual
2	Acentoer Migratorio (Caracas - Venezuela)	Cuatrimestral
3	Actualidad Bibliográfica (Barcelona - España)	Semestral
4	Actualidad Caraqueña (Madrid - España)	Trimestral
5	Actualidad Litúrgica (Sia. M ^a - México)	Bimestral
6	Actualidad Pastoral (Morón - Argentina)	9 x año
7	Albertus Magnus (D.C. - Colombia)	Bimestral
8	Alborada (Medellín - Colombia)	Bimensual
9	Allpanchis (Cuzco-Perú)	Semestral
10	Almogaren (Islas Canarias - España)	Semestral
11	Alpha (Osorno - Chile)	Semestral
12	Alternativas (Managua-Nicaragua)	Semestral
13	Anales de Teología (Concepción - Chile)	Semestral
14	Anales Valerianos (Valencia-España)	Semestral
15	AnámNesis (México - México)	Semestral
16	Anatelle: (Buenos Aires-Argentina)	Semestral
17	Angelicum (Roma-Italia)	Trimestral
18	Annales (Yaoundé - Cameroun)	Anual
19	Annales Theologici (Roma - Italia)	Semestral
20	Antigua (La) (Paraná) - Paraná)	Semestral
21	Antropos (Los Teques - Venezuela)	Semestral
22	Antoniana (Roma - Italia)	Trimestral
23	Antropoloxando (Caracas - Venezuela) UCV.	Trimestral

24	Anuario Argentino de Derecho Canónico (B. Aires - Argentina)	Anual
25	Anuario de Derecho Canónico (Valencia - España)	Anual
26	Anuario de la Historia de la Iglesia (Pamplona - España)	Anual
27	Apuntes Filosóficos (Caracas - Venezuela)	Semestral
28	Archivo Agustiniiano (Valladolid - España)	Anual
29	Asis Brevis (Barcelona - España)	Anual
30	Atualidade Teológica (Rio de Janeiro-Brasil)	Cuatrimestral
31	Atualização (Belo Horizonte-Brasil)	Bimensual
32	Aurincensis (Ourense - España)	Anual
33	Bangalore Theological Forum (Bangalore-India)	Semestral
34	Boletín Celsam (Bogotá-Colombia)	Trimestral
35	Boletín de Espiritualidad (Buenos Aires - Argentina)	Trimestral
36	Boletín Dei Verbum (Stuttgart-Alemania)	
37	Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida (M.-Venezuela)	Anual
38	Boletín Oslam (Bogotá - Colombia)	Semestral
39	Burgense (Burgos - España)	Semestral
40	Cadernos da Estel (Rio Grande do Sul-Brasil)	Semestral
41	Cadernos Du Cuxa (Salvador-Brasil)	Bimensual
42	Cadernos Posgrad (Santos - Brasil)	Semestral
43	Cadernos IHU (Unis-nos) (Sao Leopoldo - Brasil)	Semestral
44	Cadernos Teologia Pública (San Leopoldo - Brasil)	
45	Caesura (Canoas - RS - Brasil)	Semestral
46	Camillianum (Roma-Italia)	Cuatrimestral
47	Caminus (La Habana - Cuba)	Trimestral
48	Carta a las Iglesias (San Salvador- El Salvador)	Mensual
49	Carthaginensis (Murcia - España)	Semestral
50	Casa de las Américas (La Habana - Cuba)	Trimestral
51	Catechesi (Torino - Italia)	Bimensual

52	Catequética (Madrid - España)	Bimensual
53	Christus (México-México)	Bimensual
54	Christ to the World (Roma - Italia)	Bimensual
55	Ciudad de Dios (La) (Madrid - España)	Cuatrimestral
56	Civiltà Cattolica (La) (Roma-Italia)	Quincenal
57	Claretianum (Roma-Italia)	Anual
58	Coleranea (Rio de Janeiro - Brasil)	Semestral
59	Communio (Sevilla - España)	Semestral
60	Concordia (Aachen - Alemania)	Semestral
61	Convergencia (Rio de Janeiro-Brasil)	Mensual
62	Credere Oggi (Padova-Italia)	Bimestral
63	Cristianesimo nella Storia (Bologna-Italia)	Cuatrimestral
64	Cristianismo y Sociedad (Guayaquil-Ecuador)	Trimestral
65	Cuadernos de Filosofía Latamer. (Bogotá - Colombia)	Semestral
66	Cuadernos de Pastoral Afroamericana (Quito-Ecuador)	Semestral
67	Cuadernos de Pensamiento (Madrid - España)	Anual
68	Cuadernos de Teología (Buenos Aires - Argentina)	Anual
69	Cuadernos de Teología Pastoral (Cochabamba - Bolivia)	Anual
70	Cuadernos Ignacianos (Caracas - Venezuela) UCAB	Anual
71	Cuestiones Teológicas y Filosóficas (Medellín-Colombia)	Semestral
72	Culturas y Fe (Ciudad del Vaticano)	Trimestral
73	Dehoniana (Roma - Italia)	Anual
74	Diakonia (Managua-Nicaragua)	Trimestral
75	Diálogo Universitario (Silver Spring - USA)	Cuatrimestral
76	Didaskalia (Lisboa-Portugal)	Semestral
77	Divinitas (Ciudad del Vaticano)	Cuatrimestral
78	Ecclesia (Roma-Italia)	Trimestral
79	Efemérides Mexicana (México-México)	Cuatrimestral

80	Ensayos Históricos (Caracas - Venezuela) UCV	Anual
81	Ensayos Teológicos (Asunción - Paraguay)	Anual
82	Epimerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Bélgica)	Trimestral
83	Espino (Barcelona - España)	Anual
84	Espíritu y Vida (Santo Domingo-Rep. Dominicana)	Cuatrimestral
85	Estudio Agustiniann (Valladolid-España)	Cuatrimestral
86	Estudios Bíblicos (Madrid - España)	Trimestral
87	Estudios Filosóficos (Salamanca - España)	Cuatrimestral
88	Estudios Franciscanos (Barcelona-España)	Semestral
89	Estudios Sociales (Sdo. Domingo - Rep. Dominicana)	
90	Estudios Teológicos (México DF. México)	Anual
91	Estudios Tripartitos (Salamanca España)	Cuatrimestral
92	Estudos Bíblicos (Petrópolis - Brasil)	Trimestral
93	Estudos Teológicos (Coimbra-Portugal)	Semestral
94	Estudos Teológicos (San Leopoldo - Brasil)	Semestral
95	Fontes Doctae (Roma-Italia)	Cuatrimestral
96	Familia Cristiana (Caracas - Venezuela)	Mensual
97	Franciscanum (Bogotá-Colombia)	Semestral
98	Gregorianum (Roma - Italia)	Trimestral
99	Heremênutica (Cachoeira - Brasil)	Semestral
100	Hiram (Roma - Italia)	Trimestral
101	Hispania Sacra (Madrid-España)	Semestral
102	Horizonte Teológico (Belo Horizonte - Brasil)	Semestral
103	Humanistica e Teologia (Porto-Portugal)	Semestral
104	Insums Review (Bruxelas - Bélgica)	Semestral
105	International Philosophical Quarterly (New York - USA)	Trimestral
106	International Philosophical Bibliography (Leuven - Belgium)	
107	Irénikon (Chevetogne - Belgique)	Trimestral

108	Isidorianum (Sevilla-España)	Semestral
109	Itaco (Indaotuba - São Paulo - Brasil)	Trimestral
110	Itinerarium (Roma - Italia)	Cuatrimestral
111	Iustitia et Pulchritudo (Panamá - Panamá)	Anual
112	Jnanodaya (India)	Anual
113	Kristu Jyntu (Bangalore - India)	Trimestral
114	Lateranum (Ciudad del Vaticano)	Cuatrimestral
115	Leopoldianum (Santos-Brasil)	Cuatrimestral
116	Letras de Deusto (Bilbao - España)	Trimestral
117	Louvain Studies (Bruxelas - Bélgica)	Trimestral
118	Lumen Vitae (Bruxelas - Bélgica)	Trimestral
119	Manresa (Azpeitia-España)	Trimestral
120	Marianum (Roma-Italia)	Semestral
121	Mayeutica (Marcella-Navarra- España)	Semestral
122	Medellin (Bogotá-Colombia)	Trimestral
123	Méxica y Uica (Ciudad de México-México)	Trimestral
124	Melita Theologica (La Valetta - Malta)	Semestral
125	Mirada (Guadalajara - México)	Trimestral
126	Miriam (Sevilla - España)	Bimestral
127	Miscelánea Comillas (Madrid-España)	Semestral
128	Mision (Montevideo - Uruguay)	5 x mes
129	Mision Hoy (Caracas - Venezuela)	Cuatrimestral
130	Misiones Extranjeras (Madrid - España)	Bimestral
131	Montalbán (Caracas - Venezuela)	Anual
132	Moun (Delmas - Haiti)	Semestral
133	Naturaleza y Gracia (Salamanca - España)	Cuatrimestral
134	Novaria Theologica (Islas Canarias - Tenerife)	Semestral
135	Noticum (Verona-Italia)	Mensual

136	Novamerica (Botafogo-Brasil)	Trimestral
137	Nueva Sociedad (Buenos Aires - Argentina)	Bimensual
138	Nuevo Mundo (Buenos Aires - Argentina)	Anual
139	Nuevo Mundo (Caracas - Venezuela)	Cuatrimestral
140	Nuova Umanita (Roma - Italia)	Bimensual
141	Old Testament Abstracts (Washington - USA)	Cuatrimestral
142	Omnis Terra (Roma Italia)	Mensual
143	Oremos con la Iglesia (Caracas - Venezuela)	Mensual
144	Páginas (Lima-Perú)	Trimestral
145	Palabra y Vida (Caracas - Venezuela)	Mensual
146	Pan Diario de la Palabra (Caracas - Venezuela)	Mensual
147	Parumillo (San Cristóbal - Venezuela)	Anual
148	Pastoral Popular (Santiago-Chile)	Mensual
149	Perspectiva Teológica (Belo Horizonte - Brasil)	Cuatrimestral
150	Phase (Barcelona-España)	Bimensual
151	Presbyteri (Trento - Italia)	Mensual
152	Presencia Ecueménica (Caracas - Venezuela)	Cuatrimestral
153	Princeton Seminary Bulletin-The (Princeton-USA)	Cuatrimestral
154	Proyección (Granada-España)	Trimestral
155	QOL (Tlalpan-México)	Cuatrimestral
156	Razao e Fe (Pelotas - Brasil)	Semestral
157	Reinado Social - RS 21 (Madrid - España)	Mensual
158	Religión y Cultura (Madrid - España)	Trimestral
159	Religious Life Asia (Quezon City - Filipinas)	Cuatrimestral
160	Revista Agustiniiana (Madrid España)	Cuatrimestral
161	Revista Analogía del Comportamiento (Caracas-Venezuela) (ICAB)	Anual
162	Revista Catalana de Teologia (Barcelona - España)	Semestral
163	Revista Católica (Santiago - Chile)	Trimestral

164	Revista CLAR (Bogotá-Colombia)	Trimestral
165	Revista de Arqueología (Madrid - España)	Mensual
166	Revista de Catequese (São Paulo-Brasil)	Trimestral
167	Revista de Cultura Teológica (São Paulo - Brasil)	Anual
168	Revista de Espiritualidad (Madrid - España)	Trimestral
169	Revista de Espiritualidad Ignaciana (Roma - Italia)	Trimestral
170	Revista de Filosofía (San José - Costa Rica)	Cuatrimstral
171	Revista de Filosofía (México D.F. México)	Semestral
172	Revista de Filosofía (Maracaibo - Venezuela)	Trimestral
173	Revista de Filosofía LOGOS (Caracas-Venezuela) UCAB	Cuatrimstral
174	Revista de Formación Permanente (Quito - Ecuador)	Trimestral
175	Revista de Teología (Arequipa - Perú)	Mensual
176	Revista Espaços (São Paulo - Brasil)	Semestral
177	Revista Guayana Sustentable (Caracas-Venezuela) UCAB	
178	Revista Horizontes (Ponce - Puerto Rico)	Semestral
179	Revista Latinoamericana de Teología (San Salvador-El Salvador)	Trimestral
180	Revista Opción (Maracaibo - Venezuela)	Cuatrimstral
181	Revista PUCCI (Quito - Ecuador)	Semestral
182	Revista Reflexión y Diálogo (Matanzas - Cuba)	Mensual
183	Revista Teología (Buenos Aires-Argentina)	Cuatrimstral
184	Revista Vida Espiritual (Bogotá - Colombia)	Trimestral
185	R. Venez. de Análisis y Coyuntura (Caracas-Venezuela)	Trimestral
186	R. Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, Caracas-Venezuela/UCV	Cuatrimstral
187	Revue Theologique de Louvain (Louvain - Bélgica)	Trimestral
188	Rivista di Scienze dell' Educazione (Roma - Italia)	Cuatrimstral
189	Rivista di Scienze Religiose (Molfetta - Italia)	Semestral
190	Rivista Storica (Napoli - Italia)	Anual
191	Sal Terrae (Santander - España)	Cuatrimstral

192	Salesianum (Roma-Italia)	Mensual
193	Salmanticensis (Salamanca-España)	Trimestral
194	San Juan de la Cruz (Granada - España)	Cuatrimestral
195	Sapientia Crucis (Anápolis - Brasil)	Semestral
196	Scripta Fulgentina (Murcia-España)	Semestral
197	Scripta Theologica (Pamplona - España)	Semestral
198	Scriptorium Victoricense (Vitoria - España)	Cuatrimestral
199	Scuola Cattolica (La) (Milano - Italia)	Cuatrimestral
200	Seminarios (Madrid - España)	Trimestral
201	Semionque et Bible (Lyon - Francia)	Trimestral
202	Senderos (San José - Costa Rica)	Cuatrimestral
203	SIC (Caracas - Venezuela)	Mensual
204	Signos de Vida (Quito - Ecuador)	
205	Sinise (Madrid - España)	Cuatrimestral
206	Solitaria (Montevideo - Uruguay)	Anual
207	Stauros (Málaga-España)	Anual
208	Stromata (San Miguel - Argentina)	Trimestral
209	Studi Letterarici (Venezia - Italia)	Trimestral
210	Studi e Ricerche Francescane (Napoli - Italia)	Trimestral
211	Studia et Documenta (Roma - Italia)	Trimestral
212	Studia Monia (Roma - Italia)	Semestral
213	Studia Patavina (Padova - Italia)	Cuatrimestral
214	Studium (Madrid - España)	Cuatrimestral
215	Studium Legionense (León - España)	Anual
216	Teocomunicação (Porto Alegre-Brasil)	Semestral
217	Teologia (Milano-Italia)	
218	Teologia em Questão (Taubaté - Brasil)	Semestral
219	Teologia Espiritual (Valencia-España)	Cuatrimestral

220	Teología y Vida (Santiago - Chile)	Trimestral
221	Teológica (São Paulo - Brasil)	Anual
222	Teoría y Praxis (Soyapango - El Salvador)	Semestral
223	Teresianum (Roma - Italia)	Semestral
224	Testimonium (Santiago - Chile)	Bimensual
225	Theologica (Braga - Portugal)	Semestral
226	Theologiae Xaveriana (Bogotá-Colombia)	Semestral
227	Theotokos (Roma - Italia)	Semestral
228	Veritas (Porto Alegre - Brasil)	Trimestral
229	Veritas (Cosa Blanca - Chile)	Semestral
230	Via Teológica (Paraná - Brasil)	Semestral
231	Vida Pastoral (Buenos Aires - Argentina)	Bimensual
232	Vida Pastoral (São Paulo-Brasil)	Bimensual
233	Vida Religiosa (Madrid-España)	Bimensual
234	Vinculum (Bogotá-Colombia)	Cuatrimestral
235	Voces (México - México)	Semestral
236	Yachay (Cochabamba - Bolivia)	Semestral

P. Santiago Prol

RECENSIONES Y RESEÑAS

PEDICO MARIA MARCELLINA (a cura di). *Dio seduce ancora. Identità e attualità della vita consacrata*. Centro Studi USMI, Roma 2011, 232 páginas.

En palabras de Hans Urs von Balthasar. Dios es un fuego que consume, comienza con un pequeño amor, con una pequeña llama, y antes que tú te des cuenta, te posee del todo y eres su prisionero. Dios es un seductor de corazones.

En la Biblia encontramos muchas imágenes de personas seducidas por Dios. Es emblemática la confesión de Jeremías. "Me has seducido Señor" La imagen es violenta, pero es una dulce violencia querida. "y yo me dejé seducir por ti, me hiciste violencia y fuiste el más fuerte" (Je 20,7)

Dios no nos seduce por su omnipotencia, y tampoco por su omnisciencia, sino por su belleza, por el modo de amar de Cristo Jesús. El papel de la teología hoy es rediseñar la imagen de Dios, debe proponer un Dios atractivo, hermoso, seductor. Queremos sentir a Dios, busquemos, como dice Pascal, el Dios "sensible al corazón". Dios seduce todavía hoy, Dios hoy habla el lenguaje de la belleza y de la alegría.

El libro *Dio seduce ancora* comienza con un prefacio de Francesco Lambiasi, obispo de Rimini, y presidente de la Comisión de la CEI y afirma que la vida consagrada constituye la memoria viviente del modo de existir y de actuar de Cristo como Verbo encarnado frente al Padre y frente a los hermanos. La vida religiosa es la tradición viviente de la vida y del mensaje del Salvador (VC 22).

Dio seduce ancora. Identidad y actualidad de la vida religiosa. imágenes, palabras y testimonios. En tres partes la Hermana Pedico Maria presenta el contenido del libro.

En la primera parte, los religiosos Ugo Sartorio, Pier Giordano Cabra y Bruno Secondini, presentan tres imágenes para identificar la vida consagrada.

La primera imagen presenta la vida religiosa como *Confessio Trinitatis*. El fundamento trinitario y cristológico, la vida religiosa como un don del Padre a la Iglesia por medio del Espíritu, un don carismático de vivir el seguimiento que puede ser definido como un camino privilegiado hacia la santidad.

La vida religiosa como *signum fraternitatis* muestra el origen divino del mensaje cristiano y posar la fuerza de abrir los corazones a la fe. En el misterio de la Iglesia comunión, la fraternidad comporta una dimensión vertical de participación al misterio de la Trinidad, una dimensión horizontal de unión de los fieles *communio fidelium*, de las iglesias y de los hombres entre sí.

En el campo de la misión la vida consagrada es un *servitium caritatis*. Es necesario sentirse cernielas para "interceptar" necesidades y penurias, urgencias y malestares.

En la segunda parte se presentan veinte palabras para expresar lo que es la vida religiosa. Once religiosas y nueve religiosos de diferentes congregaciones presentan el significado de veinte palabras claves que constituyen la experiencia de su la vida consagrada. Veinte palabras que ayudan a componer un mosaico sobre la vida consagrada, donde cada muestra es una propuesta sapiencial, un desafío que provoca e inspira el pensamiento y el actuar de los consagrados. Presenta fragmentos del alfabeto de la vida consagrada, el abecedario elemental, como un mini diccionario teológico de la Vida consagrada. Las palabras del alfabeto en italiano son: ascolto, bellezza, conversione, Discernimento, esodo, formazione, gioia, incontro, lode, mistica, novum, obbedienza, parola, quotidiano, radicalità, silenzio, talenti, unità, vita, zelo.

En la tercera parte Cetina Miliello, presenta la entrevista a doce religiosas que narran la vida religiosa que ayuda a orientar y repensar la vida religiosa femenina. Los tópicos de los que debían conversar en la entrevista, fueron: Narrar la propia vocación y sus motivaciones eclesiales, cómo traducen el propio carisma, cómo leen la vida religiosa hoy, luces y sombras, incidencia social en el campo de la educación, de la salud, de la pobreza, cómo leen la iglesia hoy, cuál es el futuro para la vida religiosa, cuál es el papel de la vida religiosa en la iglesia, apertura a la novedad del espíritu, entre fragilidad y la fuerza de la gracia, el encuentro con una iglesia viva, semillas de futuro, al servicio del reino, continuidad en la novedad, vivir radicalmente el Evangelio, el encanto de la vida religiosa, narrar la propia vocación con la vida, papel de la mujer consagrada, señales del despertar, desafíos y obstáculos, por qué hacerse monja, el carisma de Santa Teresa, los valores centrales de una vida, consagrarse a Cristo a tiempo

completo, valores de ayer y valores del mañana. Entre los entrevistados algunas han culminado el currículum académico teológico, pertenecen a la media edad, las entrevistadas pertenecen vida contemplativa, vida activa, formadoras en sus congregaciones.

Fuera del texto, Nicola Fadelli De Polo presenta *lecturas de los iconos*, tomados del volumen *Arte e Preghiera*, a cura de Giorgio Mies. Los iconos están fuera del texto, aparecen como insertos entre las páginas 56 y 57. Los cuatro iconos enriquecen el tema presentado en el libro, Dios seduce todavía.

Ego elegi vos de mundo. Icono escrito el año sacerdotal proclamado por el Papa Benedicto XVI.

La fuente bautismal. Icono 2004-2005. Rolfe di Cison de Valmarino. Treviso

Congregavit nos in unum Christi amor, El servicio de Jesús. Padovanelle. Padova. En la Iglesia de santa Catalina.

Qui diligit Deum diligit et fratrem suum. Icono para el convenio diocesano, 1996.

Maria Marcellina Pedicon ofrece una *bibliografía selecta sobre la vida religiosa*. Textos de importancia general. Diccionarios. Actas de Convenios. Números monográficos de revistas y otras obras.

CASTELLANOS, WILLIAMS, *Sucesos de Ayer*, crónicas de Sabana de Mendoza, Archivo Arquidiocesano de Mérida, 2012, 124 páginas

El Archivo Arquidiocesano de Mérida, se complace en recibir el libro *Sucesos de Ayer. crónicas de Sabana de Mendoza*, escrito por Williams Castellanos para celebrar el Año Centenario de la fundación del Archivo por Mons. Antonio Ramón Silva García. El Linimar del libro está escrito por el Arzobispo metropolitano Mons. Baltasar Portas. A través de las 124 páginas del libro el autor va manteniendo viva la memoria de la población de Sabana de Mendoza perteneciente al distrito Sucre del Estado Trujillo, enclavada entre el piedemonte andino y las orillas del Lago de Maracaibo. Las tradiciones plasmadas en este libro se leen con agrado y se va aprendiendo a valorar lo propio, los valores, las

orígenes de la población que remontan al año 1605 cuando el obispo de Trujillo Fray Antonio Alcega pernocta en esa localidad. La población cobró auge con el ferrocarril que, a partir de 1886, cubría la ruta desde el puerto de La Ceiba hasta la población de Motatán.

El autor da especial realce a las tradiciones y fiestas religiosas. En 1903 tiene lugar la erección del primer Via Crucis en vista de la especial devoción que manifiestan los fieles de la parroquia. En 1906 llega la imagen de la Virgen del Carmen, procedente de Milán con la consecuente devoción al escapulario pues "quien lo lleve cristianamente, la Virgen lo sacará del purgatorio". Todos los 25 de diciembre se lleva a cabo la romería de San Benito (San Benito el negro) de Palermo, a quien le atribuyen poderes sobrenaturales y que castiga a quien no cree en él. Acudían de los caseríos aledaños de la población. Pero lentamente fue apareciendo el alcohol, el desorden en las romerías.

Williams resalta la acción religioso cultural, social de los sacerdotes, sobre todo del P. Antonio Lagrera. Sabana de Mendoza fue cuna de ilustre sacerdotes, destacando a Mons. Rafael Ángel Chacín.

Mucho extranjeros llegaron a Sabana de Mendoza "para quedarse", procedentes de varios países, Italia, España, Siria, Francia. Muchos de ellos establecieron sus locales comerciales y dieron un valioso aporte cultural y económico a la población.

Los primeros rudimentos de la educación se remontan a la llegada del ferrocarril de la Ceiba a Sabana de Mendoza. Van apareciendo las escuelas de primaria para enseñar a los hijos de los obreros de la compañía y a los labriegos de la región del Distrito Betijoque. Posteriormente se funda la Escuela Técnica Agropecuaria y dos Liceos: Cruz Carrillo y Valmore Rodríguez.

Una crónica para ir conociendo la historia, las tradiciones, los personajes del campo y los llegados del extranjero, la importancia del ferrocarril, los costumbres, los juegos, la vivencia de las fiestas religiosas de la población de Sabana de Mendoza en el Estado Trujillo.

P. Santiago Prol Díaz, SDB