

MANUEL BENEITEZ  
*Universidad P. Comillas*

## UN EXTRAÑO INTERROGATORIO Jn 18,29-32

En la exégesis de los últimos años, o al menos en lo más conocido de ella, se suele explicar este pasaje en una perspectiva psicologista o historicista, o bien desde ambas perspectivas, es decir, a partir de lo conocido por la historia y por el NT acerca del carácter de Pilato, de las actitudes de «los judíos» hacia Jesús y hacia los romanos, de la situación concreta en que se desenvuelve la acción narrada...

Ahora bien, la psicología no parece entrar en los intereses de Jn. Menos aún en sus diálogos, que son más bien esquemas dramatizados de revelación que sutiles análisis psicológicos. La caracterización de «los judíos» en Jn no es psicológico-histórica, sino teológica: son como una encarnación del «mundo», los que en el drama de la revelación de Cristo son los portavoces del antagonista «el mundo». Y esta tendencia puede desfigurar la pintura de la psicología del personaje extratextual histórico. Entonces, este tipo de exégesis se expone peligrosamente al riesgo de introducir en el texto elementos exteriores que no le pertenecen. Pilato ni siquiera ha sido nombrado en Jn antes de esta escena, ni se presenta o se describe explícitamente en todo el cuarto evangelio, ni siquiera se describe especialmente en esta perícopa más que por sus palabras... y a la primera mención de su nombre, ya es perfectamente conocido el personaje (lo que sería impensable en un relato de ficción o en una biografía...). Naturalmente, en esta exégesis Pilato es conocido, no desde la perspectiva y la función del personaje del texto, sino *a priori* y desde fuera del texto. Por supuesto que en la misma perícopa se entiende que

es el jefe más alto de los romanos en Jerusalén, que a él le compete juzgar a Jesús y condenarlo a la cruz... Después aparecerá que se interesa por dejarlo en libertad... Y antes, en Jn 11,47s, se implica la actitud, al menos como probable, de los romanos hacia Jerusalén y el pueblo judío: Si Jesús sigue actuando libremente, «... vendrán los romanos y destruirán...» Es verdad que el texto mismo puede presuponer, y parece que en realidad presupone, que el lector conoce al personaje «Pilato» desde otros «textos» orales o escritos. Pero en este pasaje, el lector, aunque ya conoce desde otras fuentes quién es Pilato (lo que normalmente no sucede con los personajes al comienzo de un relato de ficción, por ejemplo), no conoce todavía qué aspectos del personaje «Pilato» se actúan en esta escena primera, o se van a actuar, van a «funcionar», en las siguientes. En todo caso, las bases intratextuales para tal exégesis son más bien demasiado estrechas. Y sobre todo: están fuera del texto de este pasaje Jn 18,29-32 (y de su contexto inmediato).

Pero, además, el texto mismo presenta extraños fenómenos que tal exégesis (acaso un poco caricaturizada aquí) no parece tener en cuenta, como si ya lo conociera todo desde fuera. Se encuentran allí ciertas «faltas de lógica» a las que no se atiende y de las que acaso debería arrancar una exégesis adecuada que parte *ante todo del texto mismo*, asumiendo los fenómenos de la (al menos aparente) falta de lógica en un nivel en el que se establezca la necesaria «lógica del texto».

Algo de eso es lo que pretenden estas páginas. Un estudio inspirado en lo que en la actual lingüística del texto se denomina «cohesión» y «coherencia» del texto<sup>1</sup>. A eso aludían las palabras «lógica del texto». Se trata del plano semántico, significante, de las oraciones gramaticales en cuanto que juntas y relacionadas entre sí conforman el texto inteligible en una unidad superior a la de la frase sintáctica de la gramática, unidad superior llamada «texto» (el que se estudia aquí es sólo una parte de un texto mucho más amplio, pero este dato se tendrá también en cuenta). El texto tiene que ser «coherente» semánticamente, en sus elementos significantes. Pero puede serlo de varias e imprevisibles maneras. Este enfoque no excluye (a veces puede exigirlo) el conocimiento de la cultura contemporánea del texto, aquella en la que el texto nace y de la que el texto vive, a la que el texto se dirige, sin la cual muchas veces no sería posible entender ciertos elementos (al menos) del texto. Se va a prescindir, en cuanto ello sea posible, de todo conocimiento ex-

<sup>1</sup> Cf. R.-A. DE BEAUGRANDE y W.-U. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 28), Tübingen 1981, p. 50-117, también p. 118s, etc.; K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* (UTB 658), Heidelberg 1977, p. 17-17 (con bibliografía) y *passim*; cf. su índice de materias.

terior acerca de Pilato. Y de los demás personajes... Por lo menos, este trabajo no se va a apoyar *exclusivamente* en estos elementos extrínsecos.

El hecho de que el pasaje que estudian estas páginas sea originario del evangelista mismo, como se reconoce normalmente, lo hace particularmente interesante para tal enfoque. Se hablará de una pretendida glosa adicional, ya no propia del evangelista<sup>2</sup>.

#### UNA PREGUNTA PERFECTAMENTE NORMAL...

Este primer diálogo del «proceso romano» de Jesús lo abre Pilato en el v. 29 con la pregunta: «¿Qué acusación traéis contra este hombre?» (τίνα κατηγορίαν φέρετε [κατά] τοῦ ἀνθρώπου τούτου;). Inaugurar con tal pregunta un interrogatorio judicial, el primero de los interrogatorios (y, por lo demás, aquí, en Jn, en una única sesión de un único proceso), parece ser perfectamente normal. Si, además, una pregunta como ésta al comienzo de un proceso fuera exigida por el derecho romano incluso como condición para la validez del proceso, tanto más normal.

Una escena como la que se vislumbra en este pasaje se podría formalizar, en teoría narrativa, del modo siguiente. Hay un «intento» del juez por averiguar la naturaleza de la acusación bajo la que se le presenta un inculpado. Este intento se formulará en el relato con una pregunta como ésta de Jn (pregunta que podemos denominar PREGUNTA PRIMERA). A esta función narrativa de «intento» no pueden corresponder más que una de estas dos funciones: o el «logro» del intento si el acusado o los acusadores responden correcta y exactamente (lo que constituiría la RESPUESTA PRIMERA), o el «fracaso», si no hay respuesta o si la respuesta que hay no es clara o correcta, si es incluso falsa, o no unívoca...; en definitiva, si no se responde adecuadamente a lo preguntado de forma que la pregunta quede satisfecha más o menos suficientemente. Supuesta la respuesta pertinente, el juez procederá a un segundo «intento», el de averiguar si la acusación es verdadera o falsa, con alguna pregunta que corresponda al caso (= PREGUNTA SEGUNDA), a lo cual el acusado o su representación responderá (= RESPUESTA SEGUNDA) de manera que el juez pueda decidir si el acusado es culpable o no. Con ello el juez obtendrá «éxito» y el interrogatorio llega a su fin.

<sup>2</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. III. Teil (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/3), Freiburg, Basel, Wien 1975, p. 285ss, 281; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 4/2), Gütersloh, Würzburg 1981, p. 539, 560s y 564.

Si no se llega a un resultado satisfactorio, se habrá sufrido un «fracaso», y eventualmente se podrán emprender ulteriores medidas para subsanarlo, o se renuncia a un nuevo intento y, con ello, al éxito de la investigación.

En cuanto a la pregunta inicial, la PREGUNTA PRIMERA, Jn es más lógico que los sinópticos. Mt (27,11) y Mc (15,2) hacen que Pilato abra el interrogatorio con la pregunta que llamábamos «segunda», por lo que la «pregunta primera» y la «respuesta primera» quedarían elípticas en sus textos respectivos. Pilato pregunta a Jesús: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;). Esta misma pregunta, exactamente con las mismas palabras que los sinópticos, la propone Pilato a Jesús en Jn, pero más adelante, en otra escena distinta (18,33), con más «lógica» que los sinópticos (en este punto).

Lc (23,2) es, en cierto modo al menos, «lógicamente» más ordenado que Mt y Mc, aunque omite la «pregunta primera». Podría querer suponer el texto de Lc que llegan los acusadores con Jesús ante Pilato y, sin que Pilato haya preguntado nada, comienzan a presentar sus acusaciones («te lo traemos porque...»), mientras que la versión de Mt y Mc es más difícil en la lógica del relato. En Mt y Mc, Pilato pregunta acerca de la acusación concreta, «citándola» sin haberla oído antes y sin haber siquiera preguntado por ella; la elipsis sería más fuerte que en Lc. Si es que la hubiera en Lc. Porque sería concebible que, en caso de un delito, alguien lleve al inculpado ante un juez o ante la policía y lo presente inmediatamente, sin esperar preguntas, exponiendo la razón de traerlo: las acusaciones. Aunque, obviamente, si no «esperan por la pregunta», es que saben que la pregunta vendría y de qué tipo sería, y entonces la pregunta se supone, está implícita en el ambiente, se da por supuesta... Está, pues, más bien elíptica en un interrogatorio de este tipo. Con todo, al inaugurar el interrogatorio los acusadores de la forma como lo hacen en Lc, se puede afirmar que están más marcados ellos como agentes del relato, los que llevan la iniciativa, los que buscan el «éxito», desde luego por medio del éxito del juez en la investigación del delito. De los delitos, en el caso de Lc, porque la acusación contra Jesús en el pasaje citado de Lc (23,2) está más diversificada que en Mt y Mc. Comprende tres delitos o capítulos de acusación. El tercero viene a coincidir con la acusación (elíptica) de Mt y Mc: «dice ser él el rey mesías» (λέγοντα ἑαυτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι).

Esta expresión, en la terminología del NT, parece no ser exactamente lo mismo que la de «el rey de los judíos» de los otros tres evangelios. Pero de alguna manera, al menos consideradas las dos frases en sí mismas, descontextualizadas, la segunda expresión («rey de los judíos») podría ser una tra-

ducción, acomodada al proceso, de la primera («el rey mesías»). Y de hecho Lc manejará en lo que sigue en su texto la expresión «rey de los judíos» (23,337s). Esta última expresión puede considerarse como título claramente político, mientras que la otra, «el rey mesías», no lo es, al menos no tan explícitamente (de hecho es una expresión corriente, de orden religioso, en el judaísmo).

Lo que sigue (Lc 23,3) se enmarca exactamente en la lógica del relato que se proponía arriba: es la segunda pregunta (Lc 23,3a) y la segunda respuesta (Lc 23,3b). Y lo mismo en los otros dos sinópticos (Mt 27,11; Mc 15,2).

#### ... NO RECIBE SU RESPUESTA...

Jn es distinto. Esa pregunta completamente normal, obvia, en un comienzo de interrogatorio judicial, sin cuya respuesta parecería que ni podría siquiera continuar un juicio, en Jn no recibe respuesta. Los judíos interrogados sí responden (v. 30: ἀπεκρίθησαν), pero su respuesta no es *la* respuesta esperada y pertinente, que sería la «respuesta primera».

La respuesta de los acusadores en Jn 18,30 parece más bien una evasiva que una respuesta verdadera a la pregunta de Pilato. Pero en el relato tampoco parece funcionar como una evasiva. Si lo fuera para la narración, Pilato, el juez, en la «lógica del relato», al haber fracasado en su intento, tendría que elegir una de las dos alternativas: o desistir de la investigación acerca de la acusación, y con ello del juicio, o insistir en la pregunta. Pero el relato no sigue por ninguno de estos derroteros. El proceso continúa aunque el juez no ha logrado averiguar el tenor de la acusación. Los interlocutores de Pilato han desviado el rumbo de la acción narrativa y Pilato se deja llevar por el nuevo camino. La pregunta obvia, normal, al comienzo de un proceso, en este relato de Jn, queda sin respuesta (que sería la «respuesta primera»).

Puede ser ilustrativo comparar, en el cuadro adjunto, los cuatro evangelios en este aspecto de qué preguntas y qué respuestas de las dos refiere cada uno:

	<i>Mt</i>	<i>Mc</i>	<i>Lc</i>	<i>Jn</i>
Pregunta primera ... ..	—	—	—	+
Respuesta primera ... ..	—	—	+	—
Pregunta segunda ... ..	+	+	+	+
Respuesta segunda ... ..	+	+	+	+

Lc contiene, él solo entre los cuatro evangelios, la «respuesta primera», pero no la correspondiente «pregunta primera». Ya se explicó anteriormente que esta pregunta omitida se puede interpretar como elíptica o, en su caso, como innecesaria. Jn, al revés, explicita la «pregunta primera», pero calla la «respuesta primera». En Lc es fácil deducir la pregunta de la respuesta. Pero en Jn es imposible deducir la respuesta de la pregunta, al menos considerando preguntas y respuestas en abstracto, en sí mismas, en lo que es el relato de un proceso en sí mismo; y, en el caso concreto de Jn, si no se lee el contexto siguiente.

Y, sin embargo, el relato joánico, después de un breve diálogo con los acusadores (precisamente el que estudian estas páginas), procede a la «segunda pregunta» y «segunda respuesta» como si hubiera habido «primera respuesta» a la «primera pregunta». Pilato intenta averiguar la verdad de la acusación en su «segunda pregunta» (18,33) como quien ya conoce la acusación formal, la «respuesta» a la «primera pregunta», respuesta que en el relato no ha obtenido. ¡Pilato conoce la acusación que *no* le han formulado cuando *lo pidió!* Por cierto que la fórmula exactamente con las mismas palabras que los sinópticos, aunque en Jn se encuentra ya en otra escena (18,33), como ya se dijo. Y Jesús, retardadamente, eso sí, y en medio de enigmáticas precisiones y distinciones, responde («respuesta segunda») en 18,37 casi con las mismas palabras que en los sinópticos, aunque distanciándose de una comprensión equívoca, corrigiéndola, casi negando la pregunta, como si no la pudiera aceptar tal como la formulan o como la pueden entender otros, desde luego, pero sin negarla de plano, porque en ella reconoce algo de verdadero, pero que él formula de otra manera: *σὺ λέγεις* [hasta aquí como los sinópticos, pero Jn añade:] *ὅτι βασιλεὺς εἶμι...*

Es más. Ante la pregunta de Jesús (ausente en la escena anterior, cuando suena la pregunta) sobre quién había formulado a Pilato la acusación «rey de los judíos» (Jn 18,34), el romano parece dar a entender que se la han propuesto los mismos judíos al «entregárselo» (*τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί* [18,35]), expresado con un verbo que aparece también en 18,30 (*παρεδώκαμεν*), donde parece que acaban

precisamente de «entregar» Jesús a Pilato al «llevarlo» ante él (ἄγουσιν, v. 28). Pero ellos, en aquel momento, al preguntarles Pilato sobre la misma acusación en v. 29, no le habían dicho nada de eso formalmente y han encauzado el diálogo por otros senderos (que sí tienen algo que ver con la acusación, pero no llevan a explicitarla, aunque, una vez más, la suponen conocida de los acusadores —y del lector—, no necesariamente de Pilato, quien más bien aquí parece ignorarla en todo este primer diálogo, como aparecerá más adelante).

Especular que callan la acusación «los judíos» (al ser preguntados acerca de ella en Jn 18,29s) porque ya se la habían comunicado a Pilato al pedirle la ayuda de la cohorte para arrestar a Jesús (Jn 18,3.12), y que no responden al ser preguntados en Jn 18,29 por despecho de que Pilato les pregunte lo que ya le habían dicho, como si no les diera crédito, u otras explicaciones del mismo tipo, es suponer peligrosamente algo que no parece estar en el texto ni siquiera implícitamente. El texto no dice nada tal ni lo hace suponer a los lectores. En cualquier caso, el dato narrativo evidente es que los preguntados no responden a la pregunta, con todas las implicaciones que ello comporta para el relato en sí.

Además, y sobre todo, es preciso tener en cuenta que el hecho de que no respondan los acusadores cuando se les pide que formulen la acusación no es tanto un silencio del *personaje* del texto «los judíos» (que la exégesis aludida anteriormente contempla exclusivamente desde fuera de *este* texto) cuanto un silencio, un vacío, del *texto mismo*. Un vacío acaso sólo aparente, y posiblemente «rellenable» e incluso significativo. Este vacío es precisamente lo que tratan de explorar y, dentro de lo posible, explicar estas páginas.

#### ... PERO LA RESPUESTA SE SUPONE CONOCIDA

Se supone, en este contexto, que la respuesta, la acusación (principal al menos), sería, sin duda, el motivo por el que, en todos los cuatro evangelios, se juzga y se quiere condenar, y se condena, a Jesús, es decir, que pretende ser «el rey de los judíos».

En Jn 18,33-38 se supone que conoce Pilato la acusación. Pero no sólo aquí. Ni sólo Pilato. En gran parte del relato subsiguiente de la Pasión parece suponerse conocida de Pilato y de los demás personajes que intervienen en el proceso (y del lector *implícito*, el que el texto considera y hasta conforma al dirigirse a él y hablar para él, trazando las coordenadas semánticas necesarias para que comprenda lo que dice el texto). En 18,39 esgrime Pilato el título «rey de los judíos» para ofrecer

la liberación del acusado en la fiesta. En 19,1-3 Jesús es cubierto de burlas en cuanto tal «rey de los judíos» (cf. v. 3) y, lo que es más importante exegéticamente, es presentado a los lectores, en la ironía joánica, como verdadero rey con insignias verdaderamente regias. Con las mismas insignias es presentado a los espectadores, que piden su condena a la cruz (19,4-6a). Al final de esta escena (19,7), los acusadores de Jesús traducen la acusación «política» a una acusación «religiosa» por la que, en realidad, en el evangelio de Jn, ellos han querido siempre darle muerte. Según su ley (cf. la expresión también en 18,31) debe morir, pero ellos no pueden (por lo menos) ejecutar tal sentencia. Y por ello lanzan ahora esta acusación como una bomba ante los pies de un Pilato titubeante. En el relato no sirve tanto de acusación como de un instrumento con el que Pilato se acobarda más. Se ve inesperadamente confrontado con un misterio que le sobrepasa y lo sobrecoge (19,8-11). Pero ello no influye en que se decida a condenarlo a la crucifixión. Al contrario (19,12), oída tal acusación, está más decidido aún a dejar a Jesús en libertad. El argumento supremo que quiebra la renuencia de Pilato para crucificar a Jesús es —otra vez surge— la acusación de siempre, pero más «politizada» (19,12), y personalizada en lo que toca al cargo de Pilato directamente. Con ella se debatirá Pilato hasta 19,15, cuando los acusadores colocan al César por encima de Jesús como su propio rey. Sólo entonces accede el *praefectus Iudaeae* (título más probable en aquellas fechas que el de *procurator*) a la voluntad de los acusadores (19,16). La acusación callada en 18,29-30 sigue actuando todavía en 19,19-22 escrita en el «título» (τίτλος, «letrero», «cartel» ...) que expresa el delito por el que es crucificado Jesús con las palabras «rey de los judíos», denominación por la que una vez más es rechazado por los acusadores (19,21).

Es notable que Jn no califique este escrito como «causa», expresión de la acusación, como hacen Mc 15,26 (ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ...) y Mt 27,37 (τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην). Lc 23,38 sólo escribe: τὴν δὲ καὶ ἐπιγραφή ἐπ' αὐτῷ... ¿Sería posible que Jn no quiera relacionar directamente la frase «rey de los judíos» con una acusación de delito porque para él no lo es, sino es «anti-acusación», es decir, confesión de fe del ser mismo de Cristo, tergiversado en la acusación en boca de los acusadores, pero real en la presentación de la ironía joánica?



## ¿MÁS RESPUESTAS NO «REGULARES» EN JN?

Es extraña la disociación entre la pregunta de Jn 18,29b y su respuesta. También es extraño, como ya se notó, que el interrogatorio consista de seguir investigando la acusación formal y que el diálogo siga el rumbo que marcan los acusadores y no continúe por el que inicialmente había intentado marcar el juez. Y más extraño es todavía que, a pesar de la falta de respuesta a la pregunta por la acusación, el juez conoce la acusación que no le han dicho cuando pregunta por ella, y que incluso parezca insinuar que sí se la han dicho, cuando en el texto no aparece que se la hayan dicho.

Por esta «incoherencia» entre pregunta y respuesta, coherentes acaso en otro nivel que se trata aquí de descubrir, en Jn no es exclusiva de este pasaje que estudiamos.

Poco más adelante sucede algo análogo. A la pregunta de 18,33, «¿eres tú el rey de los judíos?», no responde Jesús afirmando o negando, como querría la pregunta, sino con otra pregunta (18,34). A la cual tampoco responde (18,35) Pilato lo que sería obvio y directo, sino por rodeos; y concluye con una pregunta sencilla, «¿qué has hecho?», que viene a repetir de otro modo, más en concreto, su pregunta anterior. A ella no responde Jesús directamente (aunque tampoco le iba a ser fácil), ni responde siquiera, a lo más sólo por implicación y con rodeos, porque sus palabras (18,36) se refieren más bien a otra pregunta anterior, no a la de v. 35, sino a la de v. 33, respuesta, por tanto, retardada y por implicaciones; y responde por vía negativa, no si es rey o no, sino cómo *no* es su reinado. De ello deduce Pilato: «¿entonces tú eres rey?» (18,37a; la frase se podría leer también sin interrogación). En todo caso, omite «de los judíos». A ello responde Jesús también por rodeos, no con un «sí» o un «no», más bien precisando el auténtico ser de su reinado, pero casi negando cualquier equiparación con un reinado como son los reinados humanos. La siguiente pregunta de Pilato (18,38a), «¿qué es eso que llamas verdad?», ya parece no esperar respuesta, sino ser más bien una señal del juez para indicar que da por concluido el interrogatorio, que ya se ha enterado suficientemente y no le interesa nada más.

Más adelante, en Jn 19,9, aflora otra pregunta de Pilato («¿de dónde eres tú?») que queda sin respuesta absolutamente. No es que el texto omita la respuesta o que ofrezca una contestación que no corresponde a la pregunta..., sino que constata expresamente que Jesús no contesta. A la siguiente pregunta del prefecto (19,10) no responde Jesús (19,11) con un sí o un no. Tal vez ni es siquiera una verdadera pregunta, a lo más sería una pregunta «retórica». En todo caso, lo que contesta Jesús, suponiendo por una parte una respuesta afirmativa, tampoco es propiamente una respuesta, sino una advertencia que eleva el proceso a un nivel superior (precisamente en la línea del pasaje que se estudia en estas páginas), y coloca también al juez, pero

sobre todo a sus acusadores, ante unas responsabilidades insospechadas. ¡Jesús se dirige a Pilato, y sobre todo a los acusadores, como un juez al reo!

Se encuentran en Jn más preguntas dirigidas a Jesús, que parecen tocar el centro de la cristología joánica, a las que, como a la de 19,9, se les niega una respuesta unívoca. En Jn 8,25a la pregunta es directísima: «¿quién eres tú?». La respuesta (dificilísima gramaticalmente) es más bien evasiva (8,25b) y se remite al pasado, a todo lo que Jesús ha dicho, y acaso también al futuro (8,26-29). Evasiva es también la respuesta a la pregunta «¿por quién te tienes a ti mismo?» (8,53-55). Parece que Jesús responde, no directamente, desde luego, sino enigmáticamente y por implicaciones. También se remite a lo dicho anteriormente, a sus dichos y hechos, no sin cierto tono enigmático, en 10,25s, ante la pregunta (o acto de habla equivalente) de 10,24 «si tú eres el Mesías, dínoslo claramente». Lo que precisamente menos quiere el Jesús joánico es decir eso *claramente*.

Estas preguntas son ciertamente muy especiales y no tienen mucho de común con la que se estudia aquí. Pero, por lo menos, son ejemplos de la falta de una adecuación obvia, en Jn, entre las respuestas y sus preguntas. Hay otras respuestas a preguntas menos trascendentales, más vulgares, entre interlocutores varios, preguntas que acaso son más interesantes para el caso. Algunas son perfectamente normales. Así, la planteada al Bautista en Jn 1,19: «¿quién eres tú?». La respuesta, con todo, tampoco es muy directa, sino sólo niega la sospecha latente en la pregunta: «Yo no soy el Mesías.» También por implícitos. A las dos preguntas siguientes (1,21), en cambio, responde el Bautista lisamente «no soy», o un «no» escueto. A la pregunta de v. 22, ya muy concreta, responde por implicación con una cita del AT, con la que el Bautista define su misión como profetizada por Isaías (Is 40,3 LXX), pero difícilmente sirve esta respuesta a la finalidad práctica expresada en v. 22: «... para que podamos llevar una respuesta a los que nos han enviado». Se expresa el Bautista algo más claramente en su respuesta a la pregunta siguiente (1,25), poniendo en claro que él es inferior a un Mesías «que está en medio de vosotros».

También se encuentran en Jn algunas respuestas «normales». Pueden verse algunas en 9,10-12.27; 18,4s.7s.17.25s. Pero no lo son todas las de Jn. Se encuentran en el cuarto evangelio bastantes respuestas anómalas (en el sentido en que se viene hablando), no lisas y llanas, sino «por implicación», es decir, que responden a algo implicado o relacionado más o menos directamente con la pregunta, pero no directamente al tenor de la pregunta. Pueden notarse Jn 3,9-11; 4,9-14 (donde no responde Jesús a la pregunta, «¿cómo me pides tú de beber a mí...?», sino que toma pie de la expresión «pedir de beber» y del «tú» como su sujeto para manifestar veladamente que él no es uno que pide de beber agua normal, sino el que ofrece el don de Dios que es el Agua de la Vida); 4,11-14; 5,6s; 6,5-7 (Jesús pregunta por el *lugar* donde comprar y Felipe responde con la *cantidad* de víveres necesarios y la *dificultad* de adquirirlos en cualquier lugar: la respuesta no soluciona la dificultad supuesta en la pregunta, sino añade otra; en el fondo es negativa: se opone a la intención de «comprar» pan para tanta gente exponiendo el alto precio

que ello costaría; sumadas las informaciones de pregunta y respuesta resulta la descripción de la dificultad presente; la respuesta tiene la misma función que la pregunta: describir la situación en que sucede el milagro y amplificarlo); 6,25-27 (le preguntan a Jesús cuándo ha llegado y responde sobre la intención de los que le buscan; en v. 28s se corresponden normalmente pregunta y respuesta); 7,46; 8,19.33-35.57s; 11,26; 12,34-36; 13,36s; 14,5s...

Algunas respuestas de Jesús en Jn parecen moverse entre la *παρομοία* y la *παρηγοία*, entre el enigma y la claridad. Es posible que esta actitud ante el misterio revelado y ocultado haya impregnado también en mayor o menor proporción, según los casos, otras respuestas a otras preguntas, y, en general, el estilo de todo Jn. En este evangelio a veces las preguntas no son auténticas preguntas, tienen otra función: ofrecer o completar información, provocar una respuesta que trasciende la pregunta, como una palabra de Jesús o de otro interlocutor, y que hace más al caso... En este aspecto, parecen ser muy variados los tipos de pares pregunta/respuesta. En todo caso, la relación lógica pregunta/respuesta es, con relativa frecuencia, muy tenue.

Repitamos: La pregunta de Pilato en Jn 18,29, considerada intratextualmente, no obtiene la respuesta que era de esperar en el contexto. Pero en las escenas siguientes conoce esa respuesta el que preguntó por ella, se supone conocida del lector, la conocen todos los demás personajes del texto... Y juega un papel primordial en un largo pasaje del relato subsiguiente de la pasión.

En una consideración extratextual se han propuesto explicaciones de cómo puede conocer Pilato la respuesta sin que se la hayan dicho en este pasaje, por qué no responden los acusadores directamente a la pregunta de Pilato, por qué podrían responder lo que de hecho responden... Todas estas explicaciones dejan intacto, sin resolver, incluso sin plantear, el problema *intratextual* de que los interlocutores de Pilato no responden a la pregunta por la acusación que Pilato plantea, pero el prefecto, más tarde, aparece conociendo *la* acusación contra Jesús por la que preguntaba (no parece que preguntara por otra acusación) y que no le han comunicado. Desde otra perspectiva se podría preguntar: ¿Por qué el texto hace que el prefecto pregunte por la acusación para que no le respondan en lo que parece ser primordial para el relato del proceso, y poco más adelante supone el mismo texto que el que preguntaba conoce la acusación que no le han comunicado los interrogados, e incluso parece dar a entender que se la han dicho los mismos que no le han respondido a la pregunta sobre el mismo dato? Una explicación *palmaria* de este hecho extraño acaso no es posible. Con esta reserva, se tratará en las páginas que siguen de *intentar de alguna manera comprender el texto, al menos de extraer su mensaje propio, tal como está, sin recurrir a supuestos historicistas o psicologistas*. De lo examinado hasta

aquí al menos se puede recoger para lo que sigue que el texto es sobradamente *poco realista* para disipar cualquier tentación de buscarle soluciones *realistas*, basadas en la «realidad histórica». Más bien con su falta de realismo está invitando a indagar por otros caminos.

Como ya se advirtió anteriormente, en los cuatro evangelios, en una llamativa coincidencia, Pilato propone a Jesús una pregunta que es idéntica en todos ellos: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3; Jn 18,33). Si, como se supone con bastante unanimidad<sup>3</sup>, todos los cuatro relatos canónicos de la pasión proceden de uno solo, originario de Jerusalén, extendido pronto por todas las comunidades cristianas, con las variaciones naturales en una tradición oral a lo ancho de tantas comunidades dispersas y a lo largo de tantos años, es bastante probable que Jn suponga en sus lectores un cierto conocimiento acerca de la acusación que se presentó contra Jesús ante Pilato, de suerte que no considera necesario explicitarla por ahora, ya que va a estar manejando esta acusación de «rey de los judíos» inmediatamente y con insistencia. Este proceder le deja en libertad para estructurar su relato con otros objetivos. Y así, al dividir el relato del proceso ante Pilato en siete escenas, cada una, en cierto modo, con su tema principal, su *punta* específica propia, dentro de la propia teología joánica de la Pasión, no se ha preocupado de explicitar el tenor de las palabras de la acusación en esta primera escena, sino que disocia los elementos «pregunta» y «respuesta», y coloca la pregunta en una escena (18,29-32) y la respuesta en otra (18,33-38a), pero de una forma condicionada *por la composición de cada escena y no por la lógica del diálogo*. Incluso en el plano *redaccional*, si, en la escena primera, Jn es original y no se asemeja a los sinópticos, incluso si esta escena se debe totalmente a la pluma del evangelista-autor, mientras que la segunda empalma con la tradición común a Jn con los sinópticos al menos en algunos elementos, entonces es más comprensible que haya dejado para la escena segunda, con la tradición que él sigue, la mención literal de la acusación, siguiendo una tradición idéntica o análoga a la de los sinópticos, y que en la primera escena, donde se aparta de la tradición y crea el evangelista todo el pasaje, no encuentre mejor manera de introducir la escena, y todo el proceso, y a Pilato, que con la pregunta normal y obvia por la acusación, pero sin sentir necesidad de explicitar la respuesta, porque en esta escena, para su intención específica y para su mensaje propio, la respuesta explicitada no le interesa y puede prescindir de ella hasta la escena siguiente.

En realidad, en todas las siete escenas es Pilato quien lleva la iniciativa en el diálogo, excepto en la cuarta (19,1-3), donde él no interviene directa-

<sup>3</sup> Cf. J. BECKER, o.c. en nota 2, p. 531-539.

mente y ni siquiera hay diálogo. Parece que así muestra el texto que la autoridad que dirige el proceso es Pilato, cuyas entradas y salidas enlazan y separan las siete escenas. Por todo ello es Pilato quien inaugura con su pregunta la escena primera y, con esta pregunta, todo el proceso.

#### FUNCIÓN DE LA PREGUNTA SIN RESPUESTA

El hecho de que la pregunta «¿qué acusación...?» de Jn 18,29 no obtenga de los interrogados intratextuales la respuesta obvia no supone que tal pregunta sea una pregunta sin sentido en el texto. Para los personajes intratextuales provoca *otra* respuesta, y, con ella, un diálogo que habrá que considerar más despacio (precisamente el que constituye la primera de las siete escenas).

Y para el lector ofrece una información, sencilla, pero nada desdeñable. Por de pronto señala el comienzo de la instrucción de un proceso. Y que en el proceso hay un juez, que es Pilato, y unos acusadores, el sujeto de la segunda persona del verbo «traéis» (φέρετε), un sujeto que en el contexto (18,28) es una tercera persona del plural, sin más concreciones, pero difícilmente será un plural «impersonal». Como será difícil que se refiera a los que «llevan», también, a Jesús ante Anás en 18,12s, los mismos que lo han prendido en el huerto. Más probablemente serán los que en esta misma primera escena del proceso ante Pilato son nombrados «los judíos» (οἱ Ἰουδαῖοι) en 18,31 y más especificados, más adelante, en v. 35, «tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado...» (τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς). Cf. más adelante 18,36 («los judíos»); 19,6 (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται).7.12.14 («los judíos»).15 (los sumos sacerdotes). Todo este grupo parece ser, sin duda, el de los interlocutores de Pilato en el proceso de Jesús según Jn. El acusado que aparece en la pregunta es Jesús, pero designado como τοῦ ἀνθρώπου τούτου «este hombre», el que han traído a su presencia como acusado (18,28). En el diálogo mismo, el acusado tampoco es nombrado por su nombre propio, sino por pronombres: «éste» (v. 30), «él» (v. 30s).

El mismo fenómeno se puede registrar en el resto del curso del proceso. El narrador lo llama «Jesús»; los interlocutores del acusado, con «tú». Pero cuando hablan los demás de él en tercera persona, se refieren a Jesús como «él» (18,38; 19,4,6 [dos veces en cada v.].7 [«a sí mismo»].14s), «éste» (18,40; 19,12), o también «vuestro rey» (19,14), o incluso «el rey de los judíos» (18,39; 19,3,14), o «el hombre» (19,5: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος), de modo semejante a 18,29 («contra este hombre»).

Pero la pregunta que no obtiene la respuesta esperada por el que pregunta (y, en otro nivel, por el lector), la respuesta obvia, normal en

un proceso, por ello mismo se revela como una pregunta portadora de otra función ya no tan normal. Está desviada de su función normal y cargada de otra función. Está «manipulada», como «extrañada»<sup>4</sup>. Se orienta a algo en cierto modo ajeno a lo que deja esperar tal pregunta. Aparenta ser la apertura de un interrogatorio, y lo es (al menos hasta cierto punto), pero acaba provocando una cuestión de competencia jurisdiccional. En ello parece entrañarse su verdadera función intratextual.

La respuesta de «los judíos» (18,30) a la pregunta primera, respuesta que no es la esperada o pretendida por quien interroga, sino otra, que no responde a la pregunta, aparece como una obviedad: «Si no estuviera haciendo algo malo, no te lo entregaríamos» (mejor, o más literalmente, y habida cuenta de la probabilidad de una perifrasis semitizante, que «si no fuera malhechor...»). Naturalmente. Al menos esa es la convicción de quien lleva una persona ante un juez; no puede ser de otra manera. Ya era de suponer para cualquiera...

¿Qué función puede tener tal respuesta de «los judíos»?

Se puede ver en ella, y se ha visto, una evasiva, como si los que responden (según reflexiones precedentes: «los judíos») no se atrevieran a presentar paladinamente la acusación que ya sabemos, o porque no la ven suficientemente fundada para convencer al *praefectus* romano (como de hecho explicitaría el relato a continuación), o porque supondrían que ya la conoce y por ello les molestaría que Pilato se la plantee como si desconfiara... Se podría descubrir en la respuesta un ánimo de agraviar al acusado tildándolo de «malhechor», como también se propone en la exégesis actual (aunque, ya queda dicho, parece que la mejor traducción sería «haciendo algo malo»). ¿No bastaría el agravio de pedir para él directamente la cruz por acusación de pretendiente a «rey de los judíos»? Sería posible, sin embargo, que el texto quisiera indicar con esta respuesta que los acusadores, para empezar, se quieren distanciar de las pretensiones de Jesús, que les afectarían directamente. Que no lo reconocen como su rey (dejando en el ambiente, como en todo el pasaje, el conocimiento del lector sobre el tenor de la acusación). Pero ese rechazo queda para más tarde, en las últimas escenas del proceso,

<sup>4</sup> De este «procedimiento» literario, cuyo descubrimiento parece proceder de los formalistas rusos, cf. J. LINK, *Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine programmierte Einführung auf strukturalistischer Basis* (UTB 305), München <sup>2</sup>1979, p. 98-101 y *passim*. Parece referirse al mismo procedimiento el de la «ruptura del sistema» de que habla C. Bousoño, *Teoría de la expresión poética*, Madrid <sup>7</sup>1985, vol. I, p. 492-546 y *passim*; sobre todo la ruptura en el sistema formado por una frase hecha, de la que trata en el mismo vol., p. 547-572, estudiándola en la poesía española de los años 1947-62. Naturalmente que el texto de Jn no es poesía ni su «procedimiento» es exactamente lo mismo que el de los textos poético-literarios. Lo que se quiere sugerir aquí no puede pasar de una cierta analogía.

aunque se podría entender como ya anunciado aquí, sólo anunciado. Y ya es conocido de todo Jn prácticamente...

Por otro lado, la manifestación de los acusadores de que *entregan* a Jesús como delincuente en manos de Pilato, entrañada en la construcción irreal negativa de la frase, podría leerse, y se lee también en la exégesis actual, como un amargo reconocimiento de su incompetencia jurisdiccional en el caso. Pero la respuesta de Pilato en v. 31a, «tomadlo vosotros y juzgado!», junto con la respuesta de los acusadores en v. 31b, no presuponen necesariamente tal reconocimiento de incompetencia *todavía*. Eso precisamente va a plantearlo el texto más adelante, a continuación, pero no ahora.

La citada frase de Pilato (v. 31a) se ha entendido a veces como un sarcasmo en respuesta a la supuesta insolencia contenida en la respuesta anterior de los «judíos» en v. 30. Obviamente es ésta una exégesis psicologista-historicista, basada en la supuesta psicología de los personajes y en el conocimiento histórico de las relaciones entre los personajes de la acción considerados desde fuera del texto. Pero si se lee sólo lo que hay en el texto actual de Jn, la comprensión de la frase sería más bien otra.

«Los judíos» han dicho (v. 30) de Jesús que «hacía algo malo». Esto «malo», *κακόν*, en su vaguedad, es semánticamente ambiguo con toda intención (¡del texto!). Gracias a su ambigüedad puede funcionar en dos direcciones en la lógica del diálogo presente. Y parece que funciona así, como se evidencia sin mayor dificultad a quien no busque psicologías..., sino la «psicología» del texto mismo. Va a ser esto «malo» en el relato subsiguiente, en su centro, un delito tan enorme, que por él se puede pedir (ya se insinúa en v. 31) la pena de la crucifixión. La gravedad es palmaria en 19,6s.12.15... Pero también puede funcionar (la palabra «malo») indicando un «mal» tan impreciso como para que Pilato lo pueda remitir a la jurisdicción de «los judíos». Y así parece que funciona por ahora, en esta primera escena, a juzgar por la respuesta de Pilato: «juzgado vosotros». El texto es así perfectamente comprensible sin salir a buscar las claves de su interpretación fuera de él.

La respuesta de «los judíos» a las palabras de Pilato «... juzgado vosotros...» (18,31a) suena, en el v. 31b: «a nosotros no nos está permitido matar a nadie». Implica que creen que es reo de muerte, que ya, por consiguiente, han examinado («juzgado» y «sentenciado» a su manera) el caso, y que, por la conjunción de esa su convicción con su incapacidad para ejecutar una sentencia tal, se lo han «entregado» a Pilato. La doble función del *κακόν*, lo «malo», ha producido un intercambio de frases que desemboca finalmente en algo tangible: lo entre-

gan a Pilato porque creen que su delito merece una pena capital que ellos no pueden (como mínimo) ejecutar. Sólo queda insinuado. Pero suficientemente claro. Como también queda claro que la frase «no nos está permitido matar a nadie», en el contexto de la escena (el venir por eso a Pilato, el acusar a Jesús ante el tribunal...), implica también que «los judíos» piden a Pilato que él lo «haga morir». En teoría narrativa, todo lo que sigue en el relato de la pasión (el proceso y la condenación a la cruz) es *concesión* por parte de Pilato (con fuerte *oposición* por su parte, que han tenido que *superar* los acusadores) a esta *petición* de los judíos.

Este dato, esta petición, constituye ya en sí mismo una importante información ofrecida por el texto de este pasaje. El narrador soslaya la respuesta a la pregunta inicial del diálogo, al parecer la da por sabida, y en su lugar ofrece otra clase de información (además de la que ya sabemos acerca de Pilato como juez..., como se expuso anteriormente). Los judíos llevan a Jesús ante Pilato porque quieren hacerlo morir y ellos no tienen potestad, capacidad, jurisdicción..., para condenarlo a muerte, o al menos para ejecutar tal condena (del texto se pueden acaso deducir ambas cosas, ya que no parece haber en él la posibilidad de una sentencia judía que necesitara ser convalidada por el juez romano; pero desde luego está claro que el texto piensa que «los judíos» no pueden *ejecutar* con Jesús una pena de muerte). *El diálogo que comenzaba preguntando por la acusación deriva a la cuestión de la competencia del juez.* «Los judíos» se ven precisados a acudir con Jesús a Pilato, el juez romano, si quieren ver ejecutado a Jesús. Y esa ejecución, la pena que ellos desean para Jesús y la que, en caso de condena, Pilato había de dictar contra él, es la muerte en cruz. Este último detalle puede estar deducido del conocimiento de la historia contemporánea, pero se puede leer también en el texto, si no muy explicitado, sí al menos implicado de algún modo; se tratará de explicar posteriormente. De hecho, más tarde pedirán los acusadores la crucifixión para el acusado, y Pilato habla de que él mismo tiene la potestad de crucificarlo.

Si se parte del supuesto (muy probable, si no cierto, y al menos admitido por gran parte de la exégesis y también en este trabajo) de que el relato joánico del proceso de Jesús ante Pilato está orquestado en siete escenas, de las que cada una, de alguna manera, posee su propio peso específico, busca su mensaje, dentro del mosaico del mensaje total de las siete escenas, el mensaje (teológico) de esta primera escena sería lo que acabamos de descubrir, o al menos se basaría en ello: «Los judíos» presentan a Jesús ante Pilato porque quieren condenarlo a muerte y ellos no están autorizados para juzgar, sentenciar, ni —esto sobre todo y como mínimo— ejecutar una pena capital de este tipo. O, acaso más



exactamente, lo mismo, pero referido a una muerte en cruz. Habrá que volver sobre este punto más adelante.

¿Qué pretendería el texto con esta información meramente factual? ¿Solamente informar del mero hecho de que llevan a Jesús ante Pilato por esa situación legal, o algo más? Probablemente se puede ver en él una intención ulterior en dos direcciones. Puede intentar descargar a Pilato de la culpabilidad total y absoluta de la muerte de Jesús; y también (principalmente o, al menos, en el mismo nivel de importancia) cargar esa culpabilidad sobre «los judíos».

Tal es la información que ofrece el pasaje al lector. Podría haberla presentado en otra forma distinta, sin necesidad de crear para ello un diálogo; por ejemplo, con palabras del narrador mismo, colocando detrás del v. 28 alguna frase como ésta: «es de saber que los judíos llevaron a Jesús ante Pilato porque querían verlo muerto (crucificado) y ellos no podían (juzgar tales crímenes ni) ejecutar tal sentencia». Pero el v. 28 se dedica a otra información: por qué no entran «los judíos» en el pretorio. Este dato le sirve de base al narrador para organizar el relato del proceso ante Pilato según la técnica de «teatro en dos escenarios»<sup>5</sup>, tan importante en él. Pero antes o después de esta información del v. 28 podría haber colocado la información que reserva para esta escena primera. Sin duda. Pero a costa de sacrificar el número precisamente septenario de las escenas del proceso y toda la arquitectura que las siete escenas componen. En cambio, ha creado una escena como vehículo de esta información que creemos leer en ella, la ha dotado del volumen arquitectónico suficiente para equilibrar la simetría del edificio septenario y mantener la alternancia de las escenas interiores y exteriores.

La amplitud y la categoría de una escena íntegra en el magnífico septenario ¿no sería demasiado para una información tan magra como la de quién es el responsable de la muerte de Jesús, información que, por otra parte, apenas es necesaria, supuesto que toda esta información está ya dada o se va a ofrecer, y con más énfasis y mayor viveza, en el resto del relato del proceso ante Pilato, y, en gran parte, ya estaba muy clara a lo largo de todo Jn? ¿O es que la escena es portadora de mayor carga que la que aparenta? Desde luego, dicha información es necesaria. Pero ¿es adecuado al estilo de Jn y a la orquestación de las siete escenas construir una escena de las siete, y precisamente la primera, sólo para proporcionar al lector tal información? ¿Necesitaba insistir en esta cul-

<sup>5</sup> Cf. E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U. Busse, Tübingen 1980, p. 534, citando a DODD, C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 96.

pabilidad de «los judíos», dedicándole una escena de las siete, más de lo que ya aparece ella en las escenas siguientes del proceso, en el relato de toda la pasión y en todo Jn? ¿Suele informar Jn de datos fácticos sólo por la pura información? Parece legítimo atreverse a dudar de ello.

A los sinópticos no les preocupa por qué es llevado Jesús a Pilato. Constan simplemente el hecho sin explicar el porqué (Lc 23,6s sí se cuida de fundamentar el envío de Jesús a Herodes, envío que es mucho menos obvio). Y en los sinópticos sería tanto más de desear que ofrecieran alguna explicación, cuanto que inmediatamente antes han narrado otro proceso de Jesús con una sentencia de muerte (la sentencia, sólo en Mt y Mc, no en Lc), sin que se haya especificado el modo de la ejecución. ¿Pretenderá Jn colmar este vacío? Pero, en cualquier caso, le bastaría una información del narrador, no necesitaba una escena entera en la que fueran los personajes del texto los que informaran.

Se leen en Jn detalles, cronológicos o geográficos en concreto, que, a juicio de parte (por lo menos) de la exégesis, no parecen estar escritos como mera información. Por ejemplo, sin necesidad de ir más lejos, el «temprano» (πρωϊ), o el mismo dato de no querer entrar «los judíos» en el pretorio para no contaminarse... (ambos datos en 18,28). Con una interpretación de estos dos datos como alusiones alegóricas o semejantes no estaría uno fácilmente de acuerdo, puesto que ya tienen de por sí mismos otras funciones más directamente narrativas que bastan para explicar su razón de ser: la intención de preparar, el primer dato, el horario de los sucesos, en correlación con otros datos (19,14.31.42), y el segundo dato, el mencionado teatro en dos escenarios. Otro dato, como ejemplo de lo mismo, podría ser el de la proximidad de la pascua (Jn 6,4), que encuadra todo Jn 6 en una especie de «tipología del Exodo». Lo mismo podría admitirse en la mención del día y la hora en 19,14: en ese día y esa hora se empezaban a sacrificar los corderos *pascuales*... A la vista de esta manera de escribir de Jn parecería lo más probable que habría que esperar una indicación más pregnante, más densa, que las comentadas anteriormente, en esta información aportada en la primera escena, a saber, que «los judíos» vienen a Pilato para que Jesús *muera*. Por de pronto, como parece sobreentender el texto, apelando al conocimiento de la cultura de aquel tiempo y de aquel lugar, vienen para que Jesús muera precisamente crucificado. Aunque en esta primera escena no sueñan las palabras «cruz» o «crucificar», la intención de «los judíos» de hacerle morir en cruz queda patente por las escenas que se siguen (19,6a.15; cf. también 19,6b-7.10.16), en las que la petición de la cruz para Jesús no es, al parecer, un paso más en su petición de la pena de muerte, sino que es lo mismo que se pedía desde el principio; también queda

claro que para ello tienen que venir a Pilato. En esta escena primera no se descubre abiertamente esta intención concreta de que muera precisamente crucificado, pero sin duda está sobreentendida, como se descubre en todo el conjunto del proceso. Al comienzo sólo se va insinuando la intención de darle muerte (18,31b). Y ya puede vislumbrarse qué muerte si se sabe que para la acusación que se presenta contra Jesús los romanos imponían la pena de crucifixión.

#### INTERROGANTES Y OPINIONES. EL v. 32

¿Es posible que el texto joánico vea algo más hondo en todo esto, en el tener que acudir «los judíos» al prefecto romano si quieren condenar a muerte a Jesús, entendido, como se ha explicado, con todo lo que ello implica, especialmente o en concreto con que el proceso, por esa vía, ha de desembocar en la *crucifixión* de Jesús?

Porque en la escena primera hay más que lo considerado hasta ahora en estas páginas: su final, v. 32, ya no relato, sino irrupción del narrador comentando lo narrado, iniciada con un *ἵνα*, un «para que...», que sobreentendiendo su oración principal (pudiera ser: «dijeron esto» o, más bien acaso, «esto que dijeron sucedía así...», pero con el implícito de que en eso que sucedió o que dijeron hay una voluntad, un plan, y suponiendo además que eso que dicen implica una petición a Pilato de que sea él quien «mate» a Jesús) y se liga inmediatamente al final del v. 31, a las palabras de «los judíos»: «a nosotros no nos está permitido matar a nadie» (se entiende en juicio penal y se está hablando en el comienzo de un juicio y ante un juez). El v. 32 expresa una teleología (divina) de todo lo implicado en la frase de «los judíos» del v. 31b: del «no poder matar...» y de la necesidad, ya que quieren «matarlo», de acudir a Pilato con el caso de Jesús pidiéndole que se encargue del juicio como le corresponde, y del tener que acabar el juicio, por ello, en condena precisamente a la cruz, insinuada en el *ποῖω θανάτω*: «con qué clase de muerte».

Este v. 32 remite anafóricamente a algún dicho precedente de Jesús en que él «había señalado de qué muerte iba a morir». No cabe duda de que el narrador cita el pasaje de Jn 12,32, comentado en 12,33 con las mismas palabras de 18,32: *σημαίνων ποῖω θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*. El *λόγος* (la «palabra» que había dicho Jesús) de 12,33 se refiere evidentemente a lo anunciado en 12,32, donde se identifica «muerte» con «Exaltación», *ὑψωθῆναι*: Jn ve en el Jesús elevado en la cruz al Cristo Exaltado en la gloria con el Padre. El pasaje 12,32 repite la idea, en la línea dicha, ya expresada en Jn 3,14; 8,28. La muerte de Jesús precisamente

en la cruz (de este *precisamente* es de lo que trata Jn 18,32) estaba prevista y anunciada por él mismo interpretada como exaltación, subida, regreso al Padre (del cual viene, baja...), sea cual sea la explicación que se encuentre de la relación entre muerte en cruz y exaltación. Por eso mismo, ya en el centro del proceso con Pilato, en Jn 19,11, corrige Jesús a Pilato: la potestad que Pilato dice tener de crucificar a Jesús (de ésta se trata en el pasaje, no de otra) le ha sido conferida «de arriba». Entra en un plan específico de Dios acerca de su Enviado.

Ahora bien, algunos autores (Bultmann, Schnackenburg —un tanto indeciso—, sobre todo Becker) opinan que este v. 32 no es obra del autor de Jn, sino una «glosa» posterior, por ejemplo, o en concreto, sobre todo para alguno(s) de los autores citados, de la comunidad en que este evangelio surge, se lee, se medita, es «canónico», es visto como suyo propio. La razón que esgrime Becker a favor de esta supuesta glosa es que no es ese el modo de escribir del evangelista (= «E»), ya que en todo el relato del proceso ante Pilato es éste el único caso en que el autor propio (E) se referiría a palabras de Jesús o de la Escritura, y en todo Jn sólo se cita al modo de la Escritura una frase de Jesús (en 18,9) y ésta es de la «Redacción Eclesiástica» (= KR) y citada por ella misma, por lo que no es del mismo autor propio de Jn, del que es el relato de la pasión. Volveremos más adelante sobre el problema. Ahora baste manifestar la sospecha de si de un texto relativamente tan breve como es el relato de la pasión, y tan poco apropiado para estar profetizado por el Jesús joánico en sus detalles (de ellos está compuesto el relato) se puede deducir la regla tan general de que, si en un texto breve no hay más de una cita tal, no puede haber ninguna. Por otra parte, es casi seguro que el Jesús joánico no ha dicho antes otra cosa sobre el modo de su futura pasión. Con ello la explicaba, no en detalles, sino en su sentido total. Si quería referirse Jn a palabras de Jesús acerca de su pasión, no tenía a su disposición apenas otras palabras que las que se citan aquí. Y citadas aquí, en este «único caso», en el preámbulo del relato de la pasión, le servirían para resumir todo el sentido que Jesús había atribuido a su muerte. Otras «profecías» de Jesús sobre (el sentido de) este evento suyo, tales como las de «subir», «volver al Padre», «ser el juicio el mundo» ..., no están tan específicamente marcadas en los datos concretos de su cumplimiento en el relato mismo de la pasión, y son más explícitas en la resurrección, como se ve en Jn 20,17 (aunque no en forma de cita de una profecía del mismo Jesús). Y, además, ¿por qué ha de ser tan extraño que el mismo «evangelista», al narrar cómo se va a decidir el destino de Jesús a la cruz, es decir, la circunstancia de que es entregado Jesús a Pilato precisamente para que muera en la cruz, lo relacione con la interpretación de la crucifixión(-resurrección) que el mismo evangelista ha expresado repetidas veces a lo largo de todo el evangelio, es a saber, de la muerte de Jesús en la cruz *precisamente* como «exaltación»? Con tanto mayor razón, si, como reconoce el mismo Becker<sup>6</sup>, la nota

<sup>6</sup> J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21* (Ökumenischer Ta-

principal o única de Jn acerca de este sentido de la muerte-resurrección de Jesús para Jn, la que se cita en este pasaje 18,32, es decir, la de 12,33, no es glosa, sino se debe a la pluma del mismo evangelista. ¿No es tanto o más verosímil que el mismo evangelista que había explicado antes el modo de la muerte de Jesús, el *πρωθ θανάτω* (así en ambos pasajes), en relación con el tema «exaltación», se cite a sí mismo ahora, precisamente en el momento en que comienza a narrar cómo se encausa el destino de Jesús hacia tal muerte?

En la exégesis que Bultmann<sup>7</sup> ofrece de nuestro texto es comprensible que no le encaje este v. 32 y que lo califique como «glosa». Perfectamente consecuente con su visión de la teología de Jn, ve reflejada en el pasaje la hostilidad contra Jesús del *κόσμος*, representado por «los judíos». Todo Jn es un proceso del *κόσμος*, del «mundo», contra Jesús para eliminarlo a fin de acallar esa revelación que le es incómoda, proceso que en esta escena se convierte en un proceso público: llega al foro del estado. Pero el «mundo» está confuso. Le resulta violento exponer paladinamente su acusación, su condena, ya decidida, de la revelación que es Jesús a fin de silenciar esa revelación que le molesta, pero el «mundo» no dispone de medios para acallarla, por lo que recurre al estado, abusando de la finalidad del estado, como ya «los judíos»-«el mundo» habían abusado de los fines de su Ley. La esencia del Kosmos es mentira y asesinato. Al trasladar al estado la responsabilidad de investigar la culpa de Jesús, el «mundo» no puede menos de manifestar su confusión al tener que acusar sin fundamento válido (de ahí la respuesta «brusca», irritada, del v. 30). Pilato les coloca ante su propia responsabilidad (v. 31). Con ello les obliga a expresar lo que quieren: la muerte de Jesús, reducir al silencio la revelación recurriendo a la ayuda del estado. Esta interpretación (de todo el pasaje) es coherente con la visión teológica de Jn (sobre todo como la ve el autor, y por cierto que tiene mucho de valiosa) y no necesita recurrir a la psicología de los personajes ni a la historia traída desde fuera del texto (aunque, ciertamente, traza una especie de «psico-teología» del mundo). Bultmann es consecuente, por tanto, en ver en v. 32 una «glosa» que no encaja en la concepción. Sin embargo, otros contenidos de la misma teología joánica pueden estar en perfecta sintonía con el mismo v. 32, incluso exigir la aclaración que presta el mismo v. 32, y también sin recurrir a elementos extraños al texto.

R. Schnackenburg<sup>8</sup> escribe que la respuesta de «los judíos» en v. 30, más que la tensión entre ellos y Pilato, muestra su inseguridad en la acusación que quieren formular. A Jn le interesa aquí caracterizar a los acusadores más que una exacta formulación de la acusación. Aquéllos, en su odio contra

schenbuchkommentar zum Neuen Testament 4/2), Gütersloh, Würzburg 1981, p. 381-383 y 391-397.

<sup>7</sup> R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Begründet von H. A. W. Meyer), Göttingen 1953, p. 503-505.

<sup>8</sup> R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/3), Freiburg, Basel, Wien 1975, p. 276-281.

Jesús, lo denominan «malhechor», delincuente común. Más adelante lo calificarán como que pretende ser hijo de Dios. Su propia incredulidad lleva a los acusadores, a los ojos del evangelista, a tener al hijo de Dios por un vulgar criminal. La respuesta de Pilato (v. 31) es en sí misma objetiva. Pero, a la vista del contexto siguiente, parece que esta respuesta trata de humillar a «los judíos»; presupone que Pilato conoce la intención de los sacerdotes o la adivina. Así cobra esta respuesta «einen ironischen, wenn nicht sarkastischen Beiklang» (p. 280). Obligando a «los judíos» a confesar sus intenciones, humilla su orgullo y los desenmascara, a los ojos del evangelista, como despreciables colaboradores de la potencia mundial, en contraste con sus pretensiones teocráticas. La intención del evangelista (recuérdese Bultmann, arriba) es expresar hasta qué punto llevan la incredulidad y el odio a los obcecados dirigentes judíos. Se lee aquí, marginalmente más bien, la tendencia apolo-gética a disculpar al juez romano y a cargar la «mayor culpa» a la cuenta de los jerarcas judíos según Jn 19,11b. Este sería el centro de gravedad de la escena (lo que no deja de ser bastante propio en Jn, parece; pero también parece un tanto historicista y psicologista, aunque no exclusivamente). En consecuencia, al llegar al v. 32, Schnackenburg se muestra dubitativo; podría ser una glosa, como propone Bultmann; se referiría, evidentemente, a Jn 12,33, que, a su vez, comenta 12,32. Allí, en 12,33, el comentario está más justificado. No queda excluido decisivamente, con todo, que 18,32 sea del evangelista mismo. Sin embargo, aquí no interesaría tanto al evangelista el carácter simbólico de la crucifixión como exaltación, cuanto la responsabilidad de los jefes judíos en la muerte ignominiosa de Jesús. Ellos son los que propiamente lo *elevan* en la cruz (remite a Jn 8,28), y el grito repetido «¡crucifícale!» lo confirma. También una buena parte de estas observaciones parecen apuntar al mismo «centro de gravedad» de la escena en cuanto que en ella se expondría la culpabilidad de «los judíos» en la crucifixión de Jesús. Pero hay un punto acaso menos convincente: entender Jn 12,32 a la luz de 8,28 en cuanto que se toma sólo el sujeto del verbo «levantar» de 8,28, La frase de 18,32, como la de 12,33, no trata, al contrario que la de 8,28, de *quiénes* van a levantar a Jesús, sino de *qué clase de muerte* iba a sufrir Jesús (πολω θανάτω), mejor comprensible, en todo el conjunto, del modo que de los culpables o de otra modalidad que resida en los culpables, como la traición o la infidelidad o increencia de su propio pueblo... Es claro que los culpables y su culpabilidad están presentes en toda la escena; pero no parece que ésta sea, por ahora, la idea central, el «tema», de la escena.

R. E. Brown<sup>9</sup> advierte en la respuesta de «los judíos» de 18,30 una nota de insolencia, en el supuesto «historicista» de que una cohorte de Pilato ha colaborado en el arresto de Jesús en el huerto, lo que era imposible sin el conocimiento del propio Pilato, y de que, por consiguiente, el gobernador está enterado ya de antemano de las intenciones de «los judíos», o por lo menos adivina las razones que les mueven a entregarle a Jesús, incluido el motivo

<sup>9</sup> R. E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)* (Anchor Bible 29A), New York 1970, p. 844-851 y 865-867.

de la acusación, que le habrían expuesto de alguna manera como explicación necesaria para obtener la ayuda de la cohorte. En el v. 31a insistiría el *praefectus* en que se siga el procedimiento correcto según la ley. Pero, si conoce la acusación, ¿cómo puede Pilato decir a «los judíos» que lo juzguen ellos? No lo explicita el diálogo hasta la respuesta siguiente de «los judíos» en el v. 31. Brown explica: Pilato sólo lo sospechaba; con la respuesta de «los judíos» que ellos no pueden «matar a nadie», ve Pilato confirmada implícitamente su sospecha. El mismo Brown reconoce que esta explicación suya es una reconstrucción hipotética de la que él mismo no puede estar del todo seguro de que interprete correctamente la intención del evangelista, porque hay que leer entre líneas, como en otras narraciones joánicas. Y explica lo que para él *parece* ser la intención, el centro, de la perícopa, como una ironía joánica. Los adversarios de Jesús pretenden extinguir la luz que es Cristo, pero esa luz vencerá por su muerte. Y explica también, sin plantearse si el v. 32 es una glosa, que esa muerte es precisamente la que Jesús ha escogido y anunciado (según Jn 12,32s), él, que es señor de su vida y de su muerte (según Jn 10,17s).

Uno se resistiría a admitir la explicación de este autor a propósito de los vv. 29-30, precisamente por los presupuestos historicistas mencionados, y no porque ellos sean falsos o puedan ser dudosos, sino porque no se detecta fácilmente que el texto «piense» en ellos en todo este contexto (y tampoco en otra parte), ni que el texto deje aquí un «vacío» que no se pueda llenar sino exclusivamente con estas suposiciones... En una palabra, no aparece que estas suposiciones «funcionen»<sup>10</sup> en este contexto; el texto no ofrece señales claras de presuponerlo..., y, entonces, resultaría demasiado aventurado emplear ese conocimiento —bastante hipotético por lo demás—, en la explicación o interpretación del texto (a no ser como solución de emergencia a falta de otras explicaciones). Hipotético porque hay que presuponer que la «cohorte» puesta a disposición de Judas (Jn 18,3) era romana, que se expuso a Pilato el caso, que se le propuso la razón de prender a Jesús y, acaso también, que se le advirtió ya de que se le llevaría a su jurisdicción... Por otro lado, si Pilato conoce la acusación ya de antes, y sólo pregunta por ella para guardar las formas e imponer la legalidad, el resto del diálogo que sigue sería mucho más falto de lógica de lo que ya parece. Leído sin presupuestos, sin prejuzgar nada, el texto supone que Pilato no sabe absolutamente nada de la acusación ni de los planes de «los judíos» hasta que

<sup>10</sup> Sobre la «funcionalización» de un término semántico en los textos puede verse la didáctica exposición de M. TITZMANN, *Strukturelle Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation* (UTB 582), München 1977, p. 358-367. Se trata del alcance de un elemento semántico que, de alguna manera, «...eine Funktion erfüllt, d.h., irgendwelche Folgen im Bedeutungssystem des "Textes" hat und als Voraussetzung anderer Terme fungiert».

oye la palabra «matar», la última palabra del diálogo con la que el diálogo se cierra, donde Pilato deja de preguntar, porque, al parecer, ya ha comprendido todo. Las dos intervenciones en él del prefecto (vv. 29.31a), leídas como están, sin introducir datos ajenos, suponen evidentemente que Pilato no tiene idea de la acusación ni de los planes de los acusadores, y que lo quiere decir así; y así se explica el ambiguo «hacer mal» de v. 30. Sólo cuando suena la palabra «matar» en el v. 31, en todo el contexto de su frase y de todo el diálogo, y con todo lo que ella implica, cesa el diálogo. Lo que se dice en esta última frase es la cumbre de la escueta conversación. Pilato ha comprendido, y asume el proceso. En este final, si fuera lícito tejer conjeturas en tal cuestión, dejaría entender el texto que declaran a Pilato el crimen de que acusan a Jesús, implicado genéricamente en el «matar». En todo caso, todo el contexto deja entender que Pilato comprende más o menos claramente de qué se trata; por eso cesa el diálogo con la última frase de los acusadores. Y la pregunta inicial queda en alguna manera contestada, pero por rodeos y por implícitos... Con todo, al soberano orquestador de las siete escenas le parece que especificar todo este complejo de ideas desluciría la sobriedad de su arquitectura. Le basta con sugerir.

No se propone este estudio recorrer todos los autores que hayan escrito algo sobre esta perícopa. Conviene, sin embargo, pasar revista todavía a un par de ellos.

Así, por ejemplo, comenta Barrett<sup>11</sup> el v. 32:

«Lindars rightly says that this verse is not redactional but the point of the paragraph — at least, the fulfilment of the word of Jesus is one of its main points.»

Aquí estamos considerando si no será el «main point». Pero retornamos a Becker<sup>12</sup>. Ve también la respuesta de Pilato en 18,31a «als kleine Rache für ihre forsche Antwort», con la intención de forzar a «los judíos» a que formulen ellos mismos en qué consiste su privación del derecho del *ius gladii*, tan pesada para ellos (v. 31b), y a que manifiesten lo que ya han decidido a puerta cerrada. La «punta» parece que la ve en esto:

«Die Juden betreiben also den Prozess, Pilatus ist ihnen nur aus allgemeinen politischen Gründen notwendige Hilfe. Die Juden sind die eigentlich Schuldigen am Tod Jesu, Pilatus nur dar zufällige — wenn auch dabei mitschuldige — Vollzugsorgan (19,11). Dies jedenfalls ist das theologische Urteil von E» [=el evangelista, el autor propiamente tal de Jn] (p. 563).

<sup>11</sup> C. K. BARRETT, *The Gospel according to John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London <sup>2</sup>1978, p. 535s.

<sup>12</sup> O.c. en notas 2, 3 y 6.



Del v. 32 dice lo que se resumió poco más arriba. Unas líneas antes había anotado:

«Mit 18,32 könnte E an 12,33 erinnern wollen, also an seine Deutung des Todes Jesu, nach der die Kreuzigung die Erhöhung Jesu ist (vgl. 3,14f.)» (p. 564).

Ahora, después de adscribir el v. 32 a la redacción de la comunidad joánica, añade que esta comunidad

«als kenntnisreicher Leser des Joh [=Jn] anderen Benutzern den Bezug zu 12,33 verdeutlichen wollte: Kann nur Pilatus das Urteil sprechen, ist die Kreuzigung als Ergebnis zu erwarten. So können Kreuzigung und Erhöhung zusammenfallen, wie Jesus selbst 12,33 vorher ankündigte» (p. 564).

Designar a la comunidad como una especie de lector ideal de Jn y añadir que con su glosa quiere ella «explicar», «poner clara», la relación entre la Cruz y la Exaltación de Cristo que ella lee en el pasaje, parece suponer hasta cierto punto que esta relación está ya, al menos germinalmente, enraizada o implicada, en las palabras de «los judíos» en v. 31b, el plan de poner a Jesús en manos de Pilato porque ellos no pueden ejecutar su muerte, y que la KR, con la glosa del v. 32, no hace más que explicitar lo implícito. (Ya se expuso anteriormente lo que parece más convincente en el punto de vista que se sigue aquí, y más adelante se volverá a desarrollar.)

#### RESUMIENDO, CONCRETANDO, CONCLUYENDO...

... se puede intentar exponer la *explicación global del pasaje*.

La pregunta «¿qué acusación traéis...?» (v. 29), que pone en marcha el diálogo de Pilato con «los judíos», es la normal en un caso como éste. La respuesta de «los judíos» (v. 30), por el contrario, no es la que se esperaría en un proceso ni en este proceso. Responden casi como en un diálogo de sordos.

El diálogo, según lo que *sería de esperar* para quien conoce mínimamente lo que es un juicio y de qué se trata en este contexto, debería transcurrir en el tenor siguiente:

- PILATO: ¿Qué acusación traéis contra este hombre?  
 LOS JUDÍOS: Dice ser el rey de los judíos, lo cual es un delito de sedición, rebelión..., contra el emperador.  
 PILATO: Traedme al acusado para que yo lo interroge. (*Se lo traen. A Jesús.*) Te acusan de que dices ser / pretendes hacerte el rey de los judíos. ¿Es así? ¿Lo confiesas o lo niegas?

Jesús: Sí, lo confieso o No, lo rechazo o Sí, pero hay que entender en qué sentido lo digo yo...

Y el relato empalmaría así con la escena siguiente. Y entonces el diálogo de Pilato con «los judíos» en la escena primera se limitaría a una pregunta con una respuesta, a las que seguiría la convocatoria del acusado para su interrogatorio, la escena segunda actual de Jn. Muy poco para que la escena fuera vehículo de algún mensaje peculiar, más bien de categoría teológica. Si acaso, se podrían leer en el corto diálogo, apoyándose en el conocimiento de la situación legal de Judea, los motivos de «los judíos» para llevar a Jesús ante Pilato, y, en ello, su iniciativa en el proceso, como expresión de su culpabilidad en la muerte de Jesús, como quieren (de la escena real, no de esta reconstruida) Schnackenburg, Becker..., para atribuir a «los judíos» la culpabilidad mayor en la muerte de Jesús, una culpabilidad eventualmente de rango «teológico» (Bultmann los ve como encarnación del «mundo» en la lucha contra el Revelador). Tal culpabilidad pervade prácticamente todo el proceso (cf. 18,34-36; 19,6s.10-12.15s), y, naturalmente, en esta escena, en la que «entregan» a Jesús con la intención manifiesta de que Pilato acabe dándole muerte, está presente de forma especial, pero se podría decir que más bien implicada por cuanto subordinada a otra intención; al menos no está tan explícitamente destacada como en 19,11 (el «pecado mayor»). Y aun en este pasaje de 19,11 la culpabilidad de «los judíos» es también un tema lateral: el central es que la potestad de dar muerte a Jesús (se está hablando ya explícitamente de muerte de cruz: cf. v. 10 y los precedentes) es designio «de arriba» (ἀνωθεν). Si esta escena primera no fuera más que lo reconstruido arriba, que sería el diálogo obvio, el edificio de las siete escenas resultaría desequilibrado; y la primera escena, además de demasiado corta, de escasa trascendencia teológica.

El diálogo que Jn compone (y no «reproduce» como un aparato reproductor de sonido...) no resulta ser el que se esperaría del marco, de la situación y de su arranque. Parece estar desviado de su propia naturaleza y puesto al servicio de otro mensaje que el averiguar o informar acerca de la naturaleza de la acusación (la cual está, sí, implicada en él, pero nada más). Pero este diálogo informa de múltiples datos importantes para el proceso entero, datos que el texto considera relevantes.

Por de pronto, de que se va a tratar de un proceso en regla, romano, cuyo juez es Pilato, cuyo acusado es Jesús, cuyos acusadores son «los judíos». Todo esto se deduce, o se lee, ya de la pregunta inicial, pero se corrobora en todo el diálogo. La respuesta de los acusadores en el v. 30 supone que ellos mismos han «entregado» a Jesús, lo llevan a Pilato como a juez, precisamente como juez romano (en el «pretorio»: dato

relevante en el enmarque de la escena, v. 28). Pero no especifica de qué vienen a acusarlo. Que haya «hecho algo malo» es demasiado impreciso para Pilato.

Esta respuesta de los acusadores (18,30) equivale a «ya deberías tú suponer que, si te lo entregamos, será porque habrá hecho algo malo». A la vista de la siguiente intervención de Pilato (v. 31a), esta respuesta del v. 30 no parece suponer, contra lo que «históricamente», desde fuera del texto, sería de esperar, que el romano y «los judíos» acusadores tengan presente una lista de delitos reservados a la jurisdicción del prefecto. Si fuera así, los acusadores no podrían responder como responden, ni Pilato diría lo que dice a continuación en el v. 31a, sino urgiría la respuesta a su primera pregunta por el delito concreto, en el supuesto de que el catálogo de tales delitos contuviera más de uno; si contuviera sólo uno, la respuesta de los judíos en v. 30 sería ya en sí misma comprensible para Pilato, él ya debía deducir de qué acusación se trataba, con lo que la respuesta a la primera pregunta estaba dada implícitamente, y el diálogo continuaría en otra dirección, si el texto quería continuar, o cesaría, posiblemente explicitando para el lector de qué acusación se trataba. Todo esto es muy poco «realista». Pero este trabajo no quiere traducirlo a un realismo que derive a explicaciones psicologistas o historicistas, y, por eso, debe seguir indagando en esta línea que se ha propuesto. Tal vez se explique esta factura irreal del diálogo si se supone que está forzado con una intención: la de informar al lector de algo, pero no en forma de información directa, sino en un diálogo que constituya una escena de las siete. Ya se refirió anteriormente parte de esta información, más bien desde la presentación y el comienzo del diálogo. En el resto de la misma conversación se informa de que «los judíos» llevan a Jesús ante Pilato porque lo creen culpable de un delito que merece pena de muerte y ellos quieren castigarlo, pero no pueden por sí mismos, y por eso vienen a Pilato, quien sí puede castigarlo.

Pero el diálogo continúa. La intervención siguiente del juez (v. 31a), de los varios presupuestos, implicaciones o explícitos envueltos en la respuesta de los acusadores, arranca de la imprecisión del «hacer algo malo» de que acusan a Jesús y propone la salida obvia de la ambigüedad: que los acusadores lo juzguen y/o condenen (el verbo κρίνω puede significar las dos cosas, y en los discursos del Cristo joánico significa más bien «condenar»). El diálogo entero, en su brevedad y concisión, desemboca, culmina y se orientaba desde el comienzo (y por eso la pregunta inicial queda sin la respuesta propia) a la declaración de los acusadores (v. 31b): «a nosotros no nos está permitido matar a nadie». Frase densísima. Implícita, presupone... que ellos ya saben, o lo han de-

cidido, o, por lo menos, han deliberado sobre el delito y la pena que merece; pero directamente afirman que ellos no pueden ejecutarla, o ni siquiera imponerla (esto por lo menos), porque la pena es de muerte. Presupone que el hecho de llevar a Jesús ante Pilato para que éste lo juzgue persigue la finalidad de que el juez romano lo condene a muerte, que los acusadores pretenden que el acusado Jesús muera y, parece, que muera precisamente crucificado, pena que a ellos no les está permitido infligir. O que no pueden condenar a muerte simplemente, o que no pueden ejecutar una condena de muerte dictada por ellos mismos, o que no pueden, en cualquier caso, condenar y/o ejecutar pena de muerte en *cruc*. Esta es la culminación de la información que el texto quiere ofrecer en el diálogo. Ante esta frase, Pilato cesa de insistir porque ha comprendido. Por sendas tortuosas y sutiles ha llegado a su cumbre la conversación y cesa súbita, casi bruscamente. Pero ¿qué ha comprendido Pilato? El laconismo del texto, en el que el cesar de interrogar Pilato es relevante, parece decir que ha comprendido todo lo dicho arriba e incluso, en todo caso, la acusación por la que comenzaba preguntando. La formulación explícita de la acusación no se dice en el texto. No interesa especialmente. Se supone conocida. Pero de lo que se ha dicho más arriba, en concreto acerca de Jn 18,35-36, y de este v. 18,31b, parece dejar entender el texto (para el texto, no para una «historia» realista) que se la dicen a Pilato los acusadores en esta escena primera, pero que en el texto, desviado a otra finalidad, con otro interés a la vista, no cabe descender a ese detalle, por más que la gravedad de la acusación está presente en todo el pasaje.

El diálogo culmina, pues, en la respuesta lapidaria: «a nosotros no nos está permitido matar a nadie» (v. 31b: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα). Ante tal respuesta, Pilato corta el diálogo. Ya sabe todo lo que le interesa, y procede al interrogatorio del acusado. Sin embargo, la frase no parece agotarse en esta función. Es demasiado densa para ello. Para este contexto ha hablado por implicaciones. Y así podría contener más implicaciones...

Porque, por otro lado, la respuesta considerada en sí misma parece un contrasentido. Un mínimo conocimiento de las circunstancias históricas advierte el absurdo de que sean «los judíos» quienes recuerden al prefecto romano la propia penosa situación jurídica de los mismos judíos en este punto. De sobra lo sabría Pilato. Más bien debería haber sido Pilato quien se lo recordara a los acusadores al comienzo del interrogatorio. Y todo el diálogo acabaría... ¡en esto!

Además, si esta cuestión jurisdiccional no se solventa hasta el final del diálogo, no podía estar clara ya a su comienzo, y, entonces, la pregunta inicial, la *pregunta primera* del diálogo «¿qué acusación...?», no

pudo inaugurar un interrogatorio judicial en regla (aunque sí es, en todo caso, la pregunta convencional de un interrogatorio en un proceso, al menos considerado en abstracto), porque el juez Pilato no sabría aún si el caso era de su competencia... Si el diálogo es un verdadero interrogatorio judicial, de modo que por lo menos la pregunta inicial es la pregunta convencional de un interrogatorio, la culminación del interrogatorio con esta última frase se ha desviado del curso normal de tal clase de diálogos. Anteriormente se trató de explicar cómo y por qué. Pero si se lee en un plano realista, es absurdo, imposible, que sean los acusadores los que avisen a Pilato de las propias limitaciones jurisdiccionales de los acusadores y que esas limitaciones se aclaren después de que Pilato haya comenzado el interrogatorio. Porque si este pasaje no es un interrogatorio (desviado en su curso, eso sí), entonces ¿qué es?

Podría ser (y ésta es una alternativa posible) un duelo verbal de Pilato con «los judíos», como ya ha sonado repetidas veces anteriormente, en el que Pilato acaba humillando a «los judíos» al obligarlos a reconocer amargamente, casi rabiosamente, la propia subordinación a Roma en algo tan vital para ellos. El diálogo tendría entonces su lógica bastante clara. Pero ¿qué interés *teológico* puede buscar el texto en esta humillación de los acusadores de Jesús, dedicándole, además, toda una escena de un septeto en el que se desarrolla una altísima perspectiva teológica de la muerte de Jesús, y en el que ya quedan enérgicamente desenmascarados y condenados los acusadores, pero en otro nivel mucho más alto y con mayor sutileza? ¿Y qué interés no teológico, si es que cabe un tal interés en Jn, donde a cualquier palabra se le busca, y con razón dentro de ciertos límites, alguna alusión recóndita? ¿Cabe esta intención de Pilato en este diálogo escuetamente objetivo, sobre todo como lo vamos leyendo, evitando todo reduccionismo psicológico y/o histórico?

No queda más camino transitable que la lectura no realista de la escena. La respuesta final de «los judíos» (v. 31b) responde por implicaciones a la indicación de Pilato de que sean ellos quienes juzguen a Jesús. Tampoco la respuesta anterior (v. 30) a la primera pregunta era una respuesta directa. Pero, como ha ido apareciendo, así se encauzó el diálogo hacia su final.

Acerca de la respuesta del v. 31b se puede preguntar por qué no responde sin implícitos, directamente, algo así como «no lo juzgamos... nosotros, sino que te lo traemos, porque sabemos o pensamos que su delito merece la pena de muerte y, como tú sabes muy bien, nosotros no podemos entender en tales procesos (o, al menos, ejecutar esas penas de muerte) ...». Demasiado circunstanciado para el estilo de Jn y en concreto para el tono de este interrogatorio. En lugar de una respuesta

semejante, que sería la que exigiría la marcha del diálogo, brota una frase escueta, lapidaria, cuyo conjunto, en el contexto y a la luz del contexto, responde suficientemente a la pregunta de Pilato, desde luego, pero no tan explícitamente como lo pediría un interrogatorio narrado en forma directa sin más intenciones que el realismo del relato, sino desasida de la literalidad realista de un interrogatorio, de modo que, en su contexto y en su tono, puede estar llena de implicaciones, se puede prestar también a otro contexto y a otras respuestas, puede estar abierta a irradiar más sentidos en otros contextos o ante otras preguntas, en otras perspectivas... Acaso por eso es la respuesta tan escueta y lapidaria, no se ciñe directamente al caso, y, por eso mismo, está repleta de resonancias. En las páginas que siguen se tratará de extraer todo el contenido de esta frase tan sugerente.

#### «MATAR» Y CRUCIFICAR

Pero queda un punto que es necesario esclarecer. Pilato parece haber entendido que piden la cruz para el acusado (ya que no resultaría verosímil que el texto no piense en la cruz para Jesús hasta 19,6-10, sino que la crucifixión está ya en el horizonte por lo menos desde la venida a Pilato). El rasgo semántico «crucifixión» no está explícito en el diálogo (que sólo habla de «matar»), pero es precisamente el elemento semántico por el que empalmará el v. 32 (con sus referencias anafóricas, imprescindibles aquí) con el «matar» de v. 31b por el rasgo semántico «elevación», rasgo común al de «exaltación» (implicado en lo citado en v. 32) y al de «elevación sobre el suelo» del sometido a la crucifixión, la cual está implícita (no semánticamente, sino pragmáticamente, es decir, en la situación concreta descrita en el texto) en el «matar» (ἀποκτείνειν) del v. 31b, como se va exponiendo aquí. El v. 32 lee «crucificar» en la palabra «matar», concluyendo del género a la especie; y en «no nos es permitido matar...» lee «no nos es permitido crucificar», lo que implica «lo queremos crucificar / creemos que merece ser crucificado, pero nosotros no podemos ejecutarlo así».

¿Sería posible entender la implicación «crucificar» en el «matar» de v. 31b sin esta ayuda del v. 32 (no original en este pasaje de Jn para algunos autores, como dejamos ya constatado)? Desde luego, en el v. 31b se implica claramente que los acusadores piensan que la acusación merece la muerte, que ellos no pueden infligir esa pena, y que por eso vienen a Pilato para que juzgue, condene y ejecute *él*. Pero nada se dice de que esa muerte haya de ser precisamente por crucifixión, ni siquiera por alguna manera de implicación lógico-semántica, en una lec-

tura normal del texto, sin tener en cuenta datos extrínsecos. Quien conozca perfectamente el significado de todas las palabras y frases de este pasaje, difícilmente deducirá sólo de ellas en este v. 31b el rasgo semántico «crucifixión». A lo más, estaría éste relacionado con algún sema que implique «romano», como «Pilato», «pretorio» ... en conjunción con el sema explícita «matar» en el contexto de castigo penal y de la escena con sus personajes y su situación en todo Jn... Pero entonces ha habido que deducirlo desde fuera del texto: del conocimiento de la «cultura» acerca de la época histórica, que en este caso podría ser, por ejemplo, de la cultura «jurídico-penal», por lo menos. Es una clase, más bien rara, de presuposición, implicación, entrañe..., o como haya que nombrarla técnicamente<sup>13</sup>. Hay que conocer el derecho romano vigente entonces en Judea para poder leer aquí el sema «crucifixión». Y parece que el texto supone tales conocimientos, exactos o vagos, en sus lectores. Informa, pues, el diálogo de que «los judíos» acuden con este propósito a Pilato, y supone que la acusación, que queda más bien tácita, es adecuada a esa pena.

La frase *καὶν ποιῶν* (v. 30) funciona, pues, en dos direcciones. Por

<sup>13</sup> Cf. G. LEEDS, *Semántica* (Alianza Universidad 197), Madrid 1977, p. 321-355 [traducción del inglés *Semantics*, Middlesex (sic) 1974; distingue «entrañe», «presuposición» y «expectativa»]; M. TITZMANN, *Strukturelle Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation* (UTB 582), München 1977, p. 180-196 (titula «Explizite und implizite Behauptungen/ausgesparte Behauptungen», y habla de presuposiciones o implicaciones «semánticas» y «pragmáticas»...); S. J. SCHMIDT, *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation* (UTB 202), München 1976, p. 92-106 sobre todo (distingue presuposiciones léxico-semánticas, sintáctico-semánticas, contextuales, situacionales, «pragmasemantisch-referentielle», «handlungs-semantische Präsuppositionen»...); H. F. PLETT, *Textwissenschaft und Textanalyse. Semiotik, Linguistik, Rhetorik* (UTB 328), Heidelberg 1975, p. 89-110 (sólo un poco de pasada); O. DUCROT y Tz. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris 1972, p. 142-144 y 347s (lo mismo); T. A. VAN DIJK, *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung* (dtv 4364), München 1980, p. 36-40 y 89-191 (traducción del holandés *Tekstwetenschap. Een interdisciplinaire inleiding*, Utrecht/Antwerpen 1978); algo tiene que ver con la cuestión la obra del mismo autor *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*, Madrid 1980, p. 19-177 («Información explícita e implícita en el discurso»), traducida del inglés *Text and Context*, London 1977; J. LYONS, *Semántica*, Barcelona 1980, p. 531-545 («Implicaturas conversacionales y presuposición»; traducción del inglés *Semantics*, Cambridge 1977. Por cierto que el apartado 16.3 de esta obra trata de las preguntas y sus respuestas, lo que puede estar relacionado con nuestra «pregunta sin respuesta»; constata que caben preguntas sin respuesta, que se puede *responder* a una pregunta sin *contestarla*...) N. B. Se citan en esta nota obras más accesibles, y no de los últimos años, pero muchas de ellas remiten a los autores básicos y, por otra parte, no es verosímil que la posterior investigación haya cambiado lo substancial del problema y de las soluciones aquí mencionadas.

un lado, lo «malo» acabará manifestándose ser un grave delito por el que se va a pedir la muerte. Por otro, es tan impreciso, que produce la impresión de que aún está sin juzgar ni concretar; puede ser cualquier delito o falta..., pequeños o grandes. Y así produce la respuesta de Pilato, con toda lógica, que, si no hay nada más concreto, lo juzguen ellos. El texto presenta un Pilato sabedor de que hay tribunales judíos, y el mismo texto sabe por qué no funcionan en este caso, y lo va a decir pronto. Pero el Pilato del texto no sabe que lo hayan juzgado esos tribunales. Acaso Jn supone aquí que no lo han juzgado formalmente y por eso calla el proceso de los sinópticos ante Caifás, al que se podría pensar que alude, sin el más mínimo interés en explicitarlo, sino más bien en callarlo, Jn 18,24 (la visita a Anás, en Jn 18,13.19-23, no parece ser un juicio formal). Han manifestado en Jn 11,47-50, por medio del Sumo Sacerdote Caifás, que es «conveniente» que Jesús muera (συμφέρει ἵνα... ἀποθάνῃ), lo que, si bien no es una condena oficial, pero se acerca mucho a ella, y en todo caso prepara esta venida a Pilato; «matar» a Jesús es algo que de una u otra manera han querido «los judíos» en todo Jn<sup>14</sup>. Y en v. 31b los acusadores saben que merece la muerte, para su tribunal y para el de Pilato, como si lo hubieran juzgado (aunque no fuera formalmente) y decidido. Por eso, ante la invitación de Pilato a que lo juzguen ellos (v. 31a), podían acaso haber respondido que ya lo han juzgado, o más bien examinado el caso, y decidido que, por la condena que ellos piensan que merece, no es de su jurisdicción el proceso, o por lo menos la condena, o su ejecución, según fuera lo establecido legalmente. Sólo que la lacónica sobriedad del diálogo no deja lugar para expresarlo así; pero algo semejante sí parece que presupone. El texto calla mucho y va sólo a lo que le interesa: «los judíos» quieren «matar» a Jesús y eso sólo lo podrán conseguir por medio del tribunal romano. Por eso vienen a Pilato. Y, si se supone que saben que, para este caso, la pena de muerte bajo la jurisdicción de Pilato sería inevitablemente la muerte en cruz, hay que deducir que vienen expresamente para que Pilato crucifique a Jesús.

<sup>14</sup> Tal vez porque ya todo Jn es un grandioso proceso de Cristo contra el Kosmos y del Kosmos-«los judíos» contra Cristo, que ya está relatado en todo Jn, no le interesa mencionar el proceso sinóptico del sanedrín con Caifás contra Jesús. De Jn como proceso contra Jesús cf. A. E. HARVEY, *Jesus on Trial. A Study in the Fourth Gospel*, London 1976; R. BULTMANN, o.c. y l.c. en nota 7; *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, p. 378-385 (=§ 44); E. LOHSE, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (Theologische Wissenschaft 5), Stuttgart 1974, p. 133s; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, bearbeitet von A. Lindemann (UTB 1446), Tübingen 1987, p. 389; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, p. 226-229.



Ahora bien, si el pasaje presupone él mismo este conocimiento jurídico, y lo supone conocido de los lectores, y lo quiere *funcionalizar* en la lectura, entonces la punta de todo el pasaje será: En este verse los acusadores forzados a venir a Pilato para deshacerse de Jesús, para «matarlo», con la circunstancia coincidente de que, si es Pilato quien «mata» a Jesús, la condena a muerte será a muerte en cruz, ve el texto algo especial como cumbre de la escena.

Lo que comenzaba como la apertura de un juicio deriva a una cuestión de competencia judicial. Ahí está la clave del diálogo. Pero ahora, a estas alturas, se puede dar un paso más adelante, ya prácticamente el último. Porque hay que entender que esta competencia judicial, la de Pilato, junto con la carencia de ella por parte de «los judíos», ambas referidas al caso de Jesús, es el medio para que Jesús muera *en cruz*. Han querido «los judíos» acabar con Jesús. Ahora dicen (18,31b): ἡμῶν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα, «a nosotros no nos es permitido matar a nadie». Esta frase puede sonar para algunos a frustración mal disimulada; pero, en una cierta ironía joánica y en la línea que se viene descubriendo, suena más bien, para Jn (no en boca de los acusadores), a exultante reconocimiento de una circunstancia favorable. Así morirá en cruz. Entonces, la frase lapidaria y escueta de 18,31b, abierta a multiplicidad de inteligencias según el contexto, como se dijo anteriormente, en este contexto adquiere nuevas resonancias. Hacia atrás, explica la razón jurídica por la que vienen «los judíos» a Pilato para que muera Jesús. Ahora aparece que adquiere tonos de una circunstancia favorable para «los judíos» (y más adelante, de una casualidad providencial para la visión de Jn). De todos estos datos se colige para qué vienen, por qué lo «entregan» al romano.

### ¿QUÉ INTERÉS PUEDE TENER JN EN ESTOS DATOS?

Los sinópticos dan por sabido por qué vienen con Jesús a Pilato. O no les interesa. O no saben el porqué (o no les interesa decirlo), sino sólo el hecho. ¿Hay que suponer un interés puramente histórico en Jn, el de decir que en realidad fue así, o, acaso mejor, el de cargar la responsabilidad de la muerte de Jesús a la cuenta de «los judíos»? Desde luego que existe tal interés en Jn. «Los judíos», en Jn, siempre han querido matar a Jesús. Y aquí lo matan, porque, si el ejecutor directo de la muerte de Jesús es Pilato, es porque «los judíos» se lo entregan y se esfuerzan todo lo posible para alcanzar ese propósito. Esto aparece, ciertamente, en el pasaje. Y se manifiesta también, y más explícitamente,

te, en otros pasajes del proceso ante Pilato. Pero ¿se agota en este dato toda la intención de la primera escena del proceso romano?

«Los judíos» aseveran que no pueden «matar» a ninguno (18,31b). No, desde luego, por crucifixión. ¿Tampoco por lapidación, por ejemplo? Jn relata algunas veces que han querido lapidar a Jesús (8,59; 10,31.39; cf. 11,8), pero no parece que se trate en estos casos de juicio y condena oficiales. Los datos del contexto precedente de Jn sobre propósitos o intentos de matar a Jesús por parte de las autoridades o de la «gente» son imprecisos. Si el texto presupusiera (con algún tipo de presuposición de los que se hablaba poco antes) que el tribunal de «los judíos» podía condenar a muerte y ejecutar por lapidación a Jesús, pero que el romano imponía la muerte en cruz por los delitos de que lo iban a acusar, ya el mero hecho de entregarlo a la jurisdicción de Pilato supondría que vienen buscando para él otra muerte, la de la cruz. Pero no parece tan claro que sea así, al menos no lo bastante para poder fundar en este dato una argumentación. Sí sería claro que supone el v. 31b que no lo pueden condenar a muerte (o al menos ejecutar) de ninguna manera, pero que, si vienen a Pilato y hay pena de muerte (y se confía en que la habrá), ha de ser por la crucifixión. El esfuerzo de «los judíos» porque Pilato crucifique a Jesús es notable (19,6.15); incluso se apoyan en argumentos fuertes, sean «políticos» (19,12-15), sean «religiosos» estrictamente judíos (19,7). Este argumento judío, en el relato, de hecho sólo sirve para amedrentar a Pilato y producir otra de las siete escenas (19,8-12), pero de ella sale Pilato, paradójicamente, después de haber oído a Jesús, más decidido que nunca a no crucificarlo. Por otro lado, este argumento basado en la Ley, su frase «debe morir porque...» (ὀφείλει ἀποθανεῖν), parece basarse en Lev 24,16, donde se prescribe castigar con lapidación (rgm) a quien «blasfeme» o «maldiga» (nqb) el nombre de Dios. ¿Por qué piden, entonces, para Jesús la crucifixión, y no lo lapidan ellos o piden al romano la lapidación? De la historia y del contexto parece desprenderse que, al menos en teoría, «los judíos»:

- o *no pueden* ejecutar penas de muerte (o ni siquiera entender en procesos que las conlleven), entre ellas, o sólo, la lapidación, y, al trasladar el caso a la jurisdicción romana, la pena sería la crucifixión;
- o que, *aunque pudieran* ejecutarlo por lapidación..., han cambiado la acusación, la adaptan a la legalidad romana (aún no es «se hace hijo de Dios» de 19,7, sino «se hace rey [de los judíos]» como en otros pasajes, v. gr., 19,12) para lograr así la muerte de Jesús por crucifixión, v. gr., por ser más ignominiosa, para que su venganza sea más cruel, para lograr un escarmiento más eficaz...

Algo de esto, según el texto, podría ser la razón de entregar el acusado a la jurisdicción de Pilato. Lo entregan, no simplemente para acabar con él, sino para que sea crucificado. Pilato «oye» en el «matar» de v. 31b «crucificar».

¿Puede limitarse el mensaje de estos versículos, su sentido..., a la explicación de que «los judíos» entregan el caso al romano por las razones dichas, o por otras acaso posibles en el «contexto» histórico, y de que así el texto dice sólo que «los judíos» son los principales promotores de la muerte de Jesús, como parece suponer, por ejemplo, Becker? ¿O existen otros indicios en el pasaje que señalen otra intención, otro mensaje, a tal información? Porque ¿no quedaba ya suficientemente destacado este protagonismo de los «judíos» con las indicaciones de Jn 11,47-50 y 19,6,15, juntamente con pasajes como 18,40; 19,7.12.15s? El hecho de que Jn dedique a este diálogo una escena de las siete, con todo el relieve teológico de que cada una de las otras seis escenas está dotada, ¿puede explicarse sólo con esta noticia, desprovista de peso teológico, mero insistencia en lo ya tan repetido, con lo que el edificio de las siete escenas quedaría desequilibrado?

Tal vez el v. 18,32 sienta que la frase de «los judíos» en v. 31b, leída como esa sola escueta noticia de la iniciativa de los acusadores en la muerte de Jesús, es insuficiente, porque la escena tiene otro alcance, y tan hondo, que siente la necesidad de explicitarlo, lo mismo que el pasaje a que remite (12,33) explica las palabras de Jesús que le preceden (12,32). La impotencia de «los judíos» para matar a Jesús (18,31b) les impone la necesidad de acudir a Pilato, con lo que la pena de Jesús ha de ser la muerte por crucifixión precisamente. Este conjunto de circunstancias lo ve el v. 32 como providencial para que se cumpla lo previsto por Cristo (como designio del Padre: δεῖ en Jn 3,14, que, con 8,28 y 12,32, es una de las tres *predicciones* de la pasión en el cuarto evangelio). Por cierto que en los dos pasajes Jn 12,33 y 18,32, se da la coincidencia, otra más, de que ambos son explicaciones del autor implícito, inmanente al texto, el texto actual, sobre una frase de Jesús y de «los judíos», respectivamente, referidas ambas a la muerte de Jesús en la cruz, con total claridad la primera, con suficiente claridad la segunda, si se entiende, como quiere la referencia intratextual, como cita de la primera. Un sentido análogo podría estar entrañado en la frase de Jesús dirigida a Pilato en 19,11: el poder, contra Jesús, de crucificarlo (por el contexto de 19,10) es δεδομένον ἔνωθεν «dado de arriba»: es un plan de Dios. Que contempla que Cristo había de ser «exaltado» y que esa exaltación está ya realizándose en el «elevarse sobre la tierra» de la crucifixión, tomando el sema espacial de esta clase de muerte como punto de comparación analógica, y no el del sufrimiento, al revés que las pre-

dicciones de la pasión de los sinópticos... En realidad, el verbo «levantar» (ὑψοῦν) sería el causativo del verbo «subir» (ἀναβαίνειν), otra designación usual en Jn para la muerte-resurrección de Jesús, consideradas en él como un solo acontecimiento, característico y capital en su cristo-soteriología. Y así resume todo lo acontecido en su pasión-resurrección, entre otros textos de Jn, como 13,1,3; 17,18..., en concreto Jn 20,17, en palabras de Jesús a María Magdalena: «subo a mi Padre...» «Sube» al Padre porque ha «bajado» de él. Jn toma la idea de la exaltación, común a las comunidades primeras (ya, v. gr., en el himno pre-paulino citado en Flp, en la frase de Flp 2,9 ὑπερέψωσεν a Cristo), y la integra, desarrolla, enriquecida, compacta, en su propia y original cristología.

La cristología de Jn se muestra en el relato joánico del proceso ante Pilato bajo la rúbrica «rey [de los judíos]», presente, de varios modos, en todas las escenas desde la segunda, y, además, en la primera escena del Calvario (19,19-22). Cómo, en qué sentido es rey Cristo para Jn, lo explica en la escena segunda el mismo Jesús (18,33-38). En la escena primera del proceso, de la que estamos tratando en estas páginas, no se encuentra aparentemente el tema «rey», al menos no explícita y literalmente. Pero, si en el ποίω θανάτω de 18,32, con sus referencias anafóricas a otros pasajes, y, con ellas, a todo lo que dice Jn acerca de la muerte de Jesús (lo que acabamos de insinuar es solamente un resumen incompleto, al que se podría añadir, por lo menos, la consideración de la muerte de Jesús como «juicio», porque la potestad judicial corresponde al rey...), entonces el v. 31b (explicado por el v. 32) no se limita a un dato meramente «histórico», por más valor histórico-salvífico que contenga, sino que con esos dos versos quiere el texto explicitar y recordar todo el sentido profundo de la muerte de Cristo en cuanto muerte en la cruz. Tal muerte es exaltación, vuelta al Padre como el Hijo que desde siempre estuvo con él, «juicio» en el que se decide el destino del hombre según crea o no crea en Cristo... Y esta muerte de Jesús, así «exaltado», no es casual. La había anunciado el mismo Cristo, camina conscientemente hacia ella y la acepta, porque cumple el plan salvador de Dios en él. El hecho de que «los judíos» no puedan darle muerte a su manera, o de ninguna manera, sino que se vean precisados o elijan acudir a Pilato, con lo que automáticamente la condena será la crucifixión, lo ve Jn como una vía providencial para que se cumpla el designio de Dios sobre Cristo, para que sea «exaltado» como Jn lo ve y se lo ha hecho predecir o anunciar por tres veces en su evangelio. Porque la idea «rey» es afín al sema «exaltación», forman una isotopía, están en una comunión de sentido por algún rasgo común a ambos

semas. Cristo es exaltado como «rey». O es rey porque es el exaltado con Dios.

Con todo esto se logra que la primera escena del proceso romano, la cual es como el pórtico del relato de la pasión de Jesús, explique, ya desde el comienzo mismo del relato, el sentido más hondo que Jn atribuye a esa pasión y muerte; y así empalma el relato de la pasión-muerte-resurrección *con todo el evangelio de Jn*.

La conclusión de todas estas reflexiones se puede concretar en un dilema. La frase de «los judíos» de Jn 18,31b «no nos es lícito matar a nadie» (ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα):

- a) o se entiende como «nosotros no podemos “matarlo”; júzgalo y condénalo tú, porque pretende ser el rey de los judíos», de forma que en la frase no se lee «crucificar» donde dice «matar»; y, por tanto, lo que pretenden, según ella, «los judíos» es meramente matarlo, sin pensar en la crucifixión...; o, en la misma interpretación en los demás elementos, se admite que «matar» quiere decir «crucificar», pero dentro de un horizonte meramente jurídico-penal (y, en cualquiera de los dos casos, el v. 32 sería más obviamente una glosa ulterior que añade elementos nuevos);
- b) o se lee «crucificar» incluido en el «matar», y ello dicho con una intención que va más allá de lo meramente jurídico-penal, de forma que se suponga que se da una coincidencia maravillosa y paradójicamente providencial en el hecho de que «los judíos» no puedan (por ejemplo) lapidarlo ellos, o incluso ni juzgarlo, porque en esa situación tienen que acudir a la jurisdicción de Pilato, bajo la cual habrá de ser crucificado, que viene a ser lo que ellos solicitan de Pilato, porque es lo que viene mejor para sus propósitos por varias razones..., pero sobre todo es la circunstancia que lleva a que Jesús muera precisamente crucificado. Y el v. 32, entonces, es poco probable que sea una glosa, no añade algo distinto. O, si se demostrara que es una glosa, lo sería en un sentido semejante al que anteriormente apuntaba Becker, porque interpreta acertadamente la intención escondida en la frase del v. 31b, ya que en realidad explicita lo que ya estaba dicho y lo concreta, refiriéndolo a una intención muy propia del evangelista, la de integrar la crucifixión de Jesús, con el proceso que conduce a ella, en su cristología más genuina y en todo su evangelio.

Parece que existen indicios suficientes para inclinarse a preferir esta última alternativa. Indicios que se fundan en consideraciones de la coherencia del texto completo de Jn; de una armonía equilibrada y temática de las siete escenas del proceso; del empalme del relato del proceso, y de la muerte que se deriva de él, y de la resurrección que le sigue, con toda la concepción de la pasión de Cristo en Jn como «exaltación»; del desviamiento del diálogo de lo que parecía un comienzo normal a una cuestión de competencia jurisdiccional, para culminar en la confesión de los acusadores «nosotros no podemos matar a nadie», repleta, en su laconismo, de implicaciones semántico-textuales...<sup>15</sup>.

El conjunto (como ya ha reconocido frecuentemente la exégesis) culminaría en una profunda ironía y paradoja joánnica. Al buscar «los judíos» la muerte de Jesús en la cruz como falso pretendiente del título «rey de los judíos», estarían logrando, contra su propia intención, lo contrario de lo que pretendían, es a saber, coronarlo, «exaltarlo» (en la forma prevista y anunciada por el mismo Jesús) como verdadero rey, no ya sólo de «los judíos», sino como el Rey absolutamente, el Rey de todos los que él iba a arrastrar a sí al «ser levantado», según, precisamente, Jn 12,32: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἔλκυσω πρὸς ἑμαυτόν* («y yo, si soy levantado / exaltado de la tierra, arrastraré a todos hacia mí»).

<sup>15</sup> Escribe E. HAENCHEN, después de mencionar la hipótesis bultmanniana de que es glosa el v.32: «Aber was meint der Vers? Dass die Juden niemanden töten durften, damit Jesu Wort in Erfüllung gehe, oder dass die Forderung der Juden erfolgte damit sich Jesu Wort erfülle? Vermutlich das Zweite. Im Kontext wirkt das Wort wie ein Abschlussakkord dieses Abschnitts, der den Leser daran erinnert, dass alles nach Jesu Vorhersage geschieht.» (*Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U. Busse, Tübingen 1980, p. 535).