

¿Por qué condenaron a muerte a Jesús de Nazaret?

Hay en la vida de Jesús un dato absolutamente cierto, que a lo largo de dos siglos de investigación crítica no se ha puesto en duda: su condena y ejecución en la cruz por la autoridad romana bajo el procurador Poncio Pilato.

Una historia crítica de Jesús de Nazaret tiene que dar especial relieve a este dato. Incluso se ha dicho que:

«Una historia científica de Jesús sólo sería posible en la forma de una exposición de su muerte, de sus presupuestos históricos y de los acontecimientos que la precedieron y siguieron»¹.

Pero aquí comienzan ya los problemas y las divergencias. Todos los datos y explicaciones de los evangelios que van más allá del hecho escueto de la muerte de Jesús en la cruz han sido y continúan siendo discutidos. Apenas se encontrará una línea del «proceso de Jesús» cuya autenticidad histórica no se haya negado, o una explicación de los evangelios que no se haya rechazado como tendenciosa o como exponente de la fe postpascual, sin valor histórico.

Este panorama parece disuadir de antemano de todo intento de aclarar las causas históricas de la condena a muerte de Jesús y de su enfrentamiento con las autoridades romanas y judías². Sin embargo, en los últimos años y mediante una

¹ N. A. DAHL, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*: KerDo 1 (1956) 125ss. Cf. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970, 55.

² H. CONZELMANN, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, en *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, Güterloh 1968, 37-53, llega a decir con un enfoque típicamente bultmanniano, ya superado, que no tiene sentido preguntarse por los datos históricos del relato de la pasión: «Es ist sinnlos, in abstracto zu debattieren,

esmerada elaboración de los criterios de historicidad para valorar las tradiciones de los evangelios, se ha ido perfilando en trabajos especializados un cuadro más preciso sobre la figura de Jesús. No obstante, siguen repitiéndose en publicaciones de diversa índole interpretaciones tendenciosas sobre su mensaje y las causas de su muerte³.

Particularmente se ha puesto de moda en algunos ambientes de habla española —con varios años de retraso, por cierto— la interpretación de Jesús como «revolucionario social y político», que ya en 1970 calificaba así el gran especialista M. Hengel:

«No es extraño que en una época en que tan fácilmente se fantasea con la 'teología de la revolución' y en que la protesta universal de la juventud estudiantil por un futuro mejor ha alcanzado incluso a los estudiantes de teología, se presente a Jesús, con más fuerza que hasta ahora, como un revolucionario social y político»⁴.

Esto nos confirma, una vez más, la acertada crítica de A. Schweitzer, en 1906, sobre las diversas «vidas» de Jesús del siglo XIX:

«Cada época de la teología descubría en Jesús sus propias ideas, y no podía imaginárselo de otro modo. Y no sólo se reflejaban en Jesús las distintas épocas; cada individuo lo interpretaba según su propia personalidad. No existe empresa histórica más personal que escribir una vida de Jesús»⁵.

ob nicht diese und jene Szene historisch sein könne bzw. wahrscheinlich historisch sei. Nach wie vor gilt als Regel der Analyse: 'Zunächst muss doch gefragt werden: nicht, was ist als geschichtlich denkbar? sondern: was ist als christliche Gemeinetradition verständlich? und dieser Frage ist die Frage nach dem geschichtlich Möglichen je nach dem einzelnen Fall ein- oder nachzuordnen', p. 38. La cita es de R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1964, 291.

³ M. HERRANZ MARCO, *El proceso ante el Sanhedrín y el ministerio público de Jesús*: EstBib 34 (1975) 83, n. 2, particularmente los autores judíos recientes, que tratan de quitar toda culpa al Sanhedrín. Cf. J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1969, esp. 33-38. En este afán apolo-gético destaca H. COHN, *The Trial and Death of Jesus*, London 1972, que llega a decir que la reunión del Sanhedrín fue para librar a Jesús de la inminente condena por parte de los romanos: «There can, I submit, be only one thing in which the whole Jewish leadership of the day can have been, and indeed was, vitally interested: and that was to prevent the crucifixion of a Jew by the Romans, and, more particularly, of a Jew who enjoyed the love and affection of the peoples», p. 114.

⁴ M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973, 10-11. Recoge esta traducción española dos folletos del autor: *War Jesus Revolutionär?* (Calwer Hefte 110), Stuttgart 1970, en las páginas 9-42, y *Gewalt und Gewaltlosigkeit* (Calwer Hefte 118), Stuttgart 1971, en las páginas 43-105.

⁵ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913, 4.

A la vez, es un serio aviso sobre el peligro de subjetivismo que pesa sobre todo trabajo exegetico, si no se aplican rigurosamente los métodos histórico-críticos.

EL PROBLEMA

Empezando por lo más seguro, Jesús murió *crucificado* por la autoridad romana bajo Poncio Pilato. Así lo afirman todas las fuentes cristianas, Tácito, Flavio Josefo y el Talmud de Babilonia⁶. Esto implica que Pilato dictó o confirmó la sentencia de muerte y mandó ejecutarla⁷. Jesús fue crucificado por los romanos como «rey de los judíos», es decir, como mesías o pretendiente mesiánico, peligroso para la seguridad del Estado; en otros términos, como agitador o criminal político, que promovía la sedición contra el poder romano.

Para los romanos y para Flavio Josefo, que escribía a su servicio, estos «agitadores» políticos eran simples ladrones o bandidos —*lēstai*—; en realidad, se trataba de los militantes del movimiento judío de liberación, de los zelotas (*zēlōtai*) o celosos de la Ley (*qannā'im*), que por razones religioso-políticas promovían la lucha armada contra los paganos y contra

⁶ TÁCITO, *Annales*, 15,44; FLAVIO JOSEFO, *Ant. jud.*, 18,3,3, § 63-64; *Talmud de Babilonia*, b Sanh. 43a. Sobre el valor de estas fuentes, véase BLINZLER, o.c. p. 41ss.

⁷ La argumentación *a priori* de que tuvieron que ser los romanos los que crucificaron a Jesús, pues la crucifixión era una pena romana y no judía (cf. todavía BLINZLER, o.c., p. 359 y CONZELMANN, o.c., p. 38), no es válida. Los trabajos recientes sobre el *Rollo del Templo* y sobre el *Targum* han confirmado algunos fragmentos de Qumrân y demuestran que la crucifixión era una pena de muerte de la legislación judía anterior a la *Mišnāh* y fue aplicada antes de la época de Herodes y los procuradores romanos. Cf. L. Díez MERINO, *La crucifixión en la antigua literatura judía* (período intertestamental): *EstE* 51 (1976) 5-27, esp. 14ss y 22-24; Y. YADIN, *Pesher Nahum (4QpNah) Reconsidered*: *IEJ* 21 (1971) 1-12; M. HENGEL, *Crucifixion*, London 1977, 84-85. Probablemente la crucifixión cayó en desuso en tiempos de Herodes I, por ser la pena de muerte utilizada preferentemente por los romanos durante la dominación de Judea. Esto y el sentido cristiano de la crucifixión la convirtió en tabú para la literatura rabínica. Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium (HTKNT II)*, Freiburg I, 1976, y II, 1977, II, 479; H.-W. KUHN, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*: *ZTK* 72 (1975) 1-46, y E. BAMMER, *Crucifixion as a Punishment in Palestine*, en *The Trial of Jesus (SBT II, 13)*, London 1970, 162-65, «it follows that the mention of an execution on the cross says less about the authority which called for it than about the kind of crime with which the victim was charged», p. 165.

los judíos que estuvieran dispuestos a doblegarse al yugo romano ocupante⁸.

No sólo el título de la cruz: «el rey de los judíos»⁹, sino el hecho de que fue crucificado entre dos *lēstai* —probablemente zelotas— indica que la acusación y condena por la autoridad romana fue por una causa política¹⁰. Así lo confirman todos los evangelistas, quienes además explican que esta condena se debe a la acusación de los sumos sacerdotes y senadores y que Jesús era inocente del delito político por el que fue condenado¹¹. En realidad —según los evangelistas—, las autoridades judías condenaron a Jesús por un motivo religioso: su pretensión de ser el mesías, Hijo de Dios, que consideraron como blasfemia. Pero supieron traducir esta pretensión de Jesús a términos políticos y acusarlo ante Pilato de sedición y agitación como «rey de los judíos».

Con esto tenemos planteado, una vez más, el «proceso de Jesús»¹². Nos vamos a limitar a un intento de esclarecer los *motivos* de la condena de Jesús, por las autoridades judías y romanas.

Las alternativas que se ofrecen *a priori* son:

1) La condena de Jesús por Pilato, como «rey de los judíos», fue lógica y correcta, pues en realidad Jesús fue un pretendiente a mesías político, un líder revolucionario zelota, que los romanos ejecutaron, como tantos otros. La crucifixión de Jesús no fue un malentendido de su obra, sino la lógica y

⁸ Cf. M. HENGEL, *Jesús* (nota 4), 17-22 y su monumental obra: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.* (AGAJU 1), Leiden-Köln 1976, esp. 344-348.

⁹ La historicidad del título de la cruz «El Rey de los judíos», se ha discutido mucho, pero parece mucho más probable la opinión afirmativa. Cf. PESCH, Mk II, 484; BLINZLER, o.c. (nota 3), 368, con abundante bibliografía; HENGEL, *Zeloten*, 347; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen 1963, 178: «Es besteht nicht der geringste Anlass, die Historizität der Kreuzesinschrift zu bezweifeln.» Algunas reservas hace H.-W. KUHN, o.c., p. 5.

¹⁰ Unanimidad de los autores indicados en la nota anterior, incluso KUHN, y otros muchos, particularmente los que se citan en las notas 13 y siguientes. Cf. E. KÄSEMANN, *Jesús, el acceso a los orígenes*, en A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe*, Madrid-Salamanca 1977, 111-124; esp. 115.

¹¹ Mc 15,1ss; Mt 27,11ss; Lc 23,1ss; Jn 18,28ss.

¹² Para una discusión detallada de todos sus aspectos, véase la monumental obra de J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1969, con amplísima bibliografía. Publicaciones posteriores a 1969 pueden verse en PESCH, Mk II, 423-424.

necesaria consecuencia de su actividad política por la liberación de su pueblo, sometido a los romanos.

2) Jesús fue condenado por las autoridades judías por motivos religiosos, por su pretensión de ser el (mesías) enviado escatológico de Dios, que consideraron como blasfemia. La crucifixión no fue un malentendido de la obra de Jesús, sino la lógica y necesaria consecuencia de su actividad religiosa, que chocó con las autoridades religiosas judías y el orden religioso establecido.

Solamente por la denuncia malévola y arbitraria de las autoridades judías ante el poder romano ocupante, llegó éste a interpretar equivocadamente la obra de Jesús como política y sediciosa y a condenarlo a la crucifixión.

3) Esta segunda alternativa puede matizarse en su párrafo segundo, diciendo que bastaba la denuncia de las autoridades judías ante Pilato, para que éste se viera obligado a actuar por las ineludibles repercusiones políticas que tenía la actividad eminentemente religiosa de Jesús.

La crucifixión de Jesús no fue, pues, un malentendido de su obra, sino la lógica y necesaria consecuencia de su pretensión de ser el enviado de Dios, que chocó con las autoridades religiosas judías hasta el punto de considerarla como blasfemia, y de las *repercusiones políticas*, que todo conflicto con el orden religioso establecido tenía en la provincia romana de Judea en tiempo de los procuradores romanos (6-66 d.C.).

I. EL MITO DE JESUS LIDER REVOLUCIONARIO

La primera interpretación ha sido aludida en las páginas precedentes. Considera que Jesús fue un mesías político, líder revolucionario zelota, o muy próximo a este movimiento judío de liberación nacionalista.

Esta presentación de Jesús no es nueva, sino que se remonta a los principios de la crítica racionalista de los evangelios en el siglo XVIII con Hermann Samuel Reimarus¹³. A lo largo del siglo XX se ha repetido desde diversos ángulos. Para el escritor marxista K. Kautsky, en 1908, Jesús fue el autor

¹³ H. S. REIMARUS, *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, Braunschweig 117. Cf. W. O. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 1970.

de una rebelión político-social, que terminó en el fracaso¹⁴. La voluminosa obra de R. Eisler (1929-30)¹⁵, a base de una combinación hábil de las interpolaciones del llamado Josefo eslavo y otras fuentes, llegó a la misma conclusión: Jesús fue un revolucionario político de tono apocalíptico, que originó una revuelta en Jerusalén y fue apresado y ejecutado por los romanos. La obra de Eisler fue resumida y plagiada en un estilo más popular por el norteamericano J. Carmichael en 1962¹⁶, con gran eco en la prensa sensacionalista.

Finalmente, hay que mencionar a S. G. F. Brandon, historiador de las religiones en la Universidad de Manchester, que en 1967 publicó un extenso libro: *Jesús y los zelotas*¹⁷, en que trata de apoyar científicamente la tesis de Jesús como revolucionario socio-político, crucificado por Pilato por el crimen de sedición y agitación política.

Los evangelios, empezando por Marcos, serían —según Brandon— una falsificación de la figura de Jesús. Movidos por intereses apologéticos y para lograr una convivencia pacífica dentro del Imperio romano, habrían ocultado el carácter revolucionario de Jesús y habrían dado a su persona y a su actividad una orientación pacifista¹⁸.

Las obras de Carmichael y Brandon están influyendo en publicaciones recientes, que presentan a Jesús como un activista del movimiento judío de liberación¹⁹. Como suele ocurrir, la repetición machacona de un «slogan» convierte en «verdad in-

¹⁴ K. KAUTSKY, *Ursprung des Christentums*, 1908, ¹⁴1926, 384-392 (trad. españ. *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca 1974, 343-349).

¹⁵ R. EISLER, *Iesus basileus ou basileusas. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung von Auftreten Joh. d. Täufers bis zum Untergang Jakobus d. Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt*, Heidelberg, I, 1929; II, 1930, esp. I, 71ss.

¹⁶ J. CARMICHAEL, *The Death of Jesus*, New York 1962.

¹⁷ S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester 1967, esp. 322-358, y *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968, en que repite su teoría de forma más popularizada.

¹⁸ Cf. BRANDON, *Jesus*, 221ss.

¹⁹ Cf. por ejemplo el artículo de M. DUTHEIL, *El cristo de la nación y el Cristo del Templo*, en *La fe, fuerza histórica*, Barcelona 1971, 51-66. En esta línea son sintomáticas la traducción española de la obra de Kautsky por Ediciones Sigueme de Salamanca (citada en la nota 15) y las dos ediciones de la obra de propaganda del comunista cubano G. PUENTE OJEA, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1974, ²1976, que repite las ideas de Kautsky y Brandon en perspectiva marxista.

dubitable» —dogma marxista— lo que no es más que una hipótesis aventurada sin fundamento suficiente. Esto, claro está, sólo puede ocurrir en círculos que ignoran los métodos histórico-críticos de la exégesis moderna, que desgraciadamente parecen ser bastante numerosos. Porque el común denominador de las obras mencionadas es su portentoso desconocimiento de los métodos exegeticos modernos. Esto vale también de la obra de S. G. F. Brandon, que se presenta con gran empaque pseudo-científico. La crítica de la exégesis especializada ha desmontado las falacias de este «historiador de las religiones», que no conoce o no quiere emplear las técnicas exegeticas elementales, con tal de sacar adelante su hipótesis preconcebida. Valga como ejemplo este severo párrafo de M. Hengel:

«This will on Brandon's part to *prove*, where proof is in fact impossible, is a tendency which has as a consequence *the excessive neglect of the elementary working apparatus of the historian* who wants to work with Jewish and New Testament texts. In Brandon's analyses of Gospel texts the only criteria that count are the criteria supplied by his own *Tendenzkritik*, and there is no adequate attention to the real problems of a literary criticism which rests upon stylistic analysis, to form-criticism or *Traditions-geschichte*, or to the question of the earliest Aramaic tradition. Whatever does not fit into Brandon's scheme is a later addition of the evangelist»²⁰.

²⁰ M. HENGEL, Recensión de S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*: JSS 14 (1969) 231-240, esp. 238-239. Es interesante toda esta recensión, de la que extractamos los siguientes párrafos: «(1) The aim of this study was not to *investigate, sine ira et studio*, the relations of Jesus and the primitive Palestinian community to the Zealots, but to *demonstrate a preconceived opinion*, namely that Jesus and the primitive Christian community were closely connected with the Zealot movement» (235).

«This disastrous one-sidedness is even more evident in the choice of sources as evidence. Anything that contradicts the views of the author is, if it cannot be rendered innocuous as an apologetic falsification on the part of the evangelists, either set aside with a marginal note or else hushed up with complete silence. Typical of this approach is the fact that Brandon in characterizing Jesus as a Zealot lays the entire weight on the final events in Jerusalem, while the preaching of Jesus, through which alone we can gain a truly reliable picture of his purpose and work, is taken into consideration only in a quite eclectic way. For instance, the author of Matt. v. 41,43f. is supposed to have falsified the message of Jesus in a pacifistic direction because of the situation in Alexandria. The fact that Luke vi. 27-36 says almost the same thing, and that the Palestinian source Q underlies both of them, is left unacknowledged (p. 308 f.; cf. p. 20 n. 4 and p. 202 n. 5)» (235-6).

«(2) On the same line lies the *overdriving of the argumentum ex silentio*, which is expected to carry the burden of proof for the author wherever the sources are silent. 'The silence of Acts' comes to be a constantly repeated piece of evidence for an alleged complete falsification of early

No nos vamos a detener más en la refutación de lo que acertadamente se ha llamado «el mito de Jesús líder revolucionario»²¹, pues el lector español puede fácilmente encontrar acertadas críticas a la teoría de Brandon y otras similares en varias publicaciones recientes²².

Christian history by Luke (p. 92, 102 f., 105 f., 108, 150, 161, 165 ff., 193, 196, 206, 290, 327 and *passim*)» (236).

«(3) No less regrettable is the fact that Brandon takes what are expressly *hypotheses*, which might be discussed as *possibilities* at most, *elevates them to the status of certainty through constant reiteration* and then builds new hypotheses on top of them. [...] Something similar is true of his presentation of the cleansing of the Temple as an attempt to conquer the Temple by force [...] The theories about the origin of the Gospels in chs. 5 and 6 are also hypotheses which carry little conviction.

(4) With this we come to yet another basic deficiency in method. Brandon *simplifies the very complex and complicated historical facts*, so long as they appear to agree with his axioms. Thus the fact that the Roman government left the Christians almost entirely unmolested until the Neronian persecution, and that the originators of persecutions of Christians both within Palestine and without were in the first place Jews during this period, is left entirely out of consideration. I Thess. ii.13 f. is mentioned only once, and that quite marginally. The problem that at and after the arrest of Jesus the disciples (in spite of the supposed fight in Gethsemane) were not pursued at all and a little later were able to found in Jerusalem a congregation, quite unmolested by Pilate, seems not to touch him. Even more fatal is his simplification of the primitive Christian Christology» (236-237).

²¹ Título del artículo de J. A. PAGOLA, *El mito de Jesús líder revolucionario*, en *Hacia la verdadera imagen de Cristo*, Bilbao 1975, 87-132.

²² Los tópicos que se manejan para fundamentar la vinculación de Jesús con el movimiento zelota pueden resumirse así: «a) la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén fue una provocación intencionada a las autoridades romanas y una invitación al levantamiento general; b) el ataque al Templo, realizado con la ayuda de sus discípulos y que no se pudo llevar a cabo sin derramamiento de sangre; c) los preparativos de una sublevación: 'El que tenga bolsa que la tome y lo mismo alforja, y el que no tenga que venda su manto y compre una espada' (Lc 22,36); d) la resistencia armada que los partidarios de Jesús ofrecieron en Getsemani; e) la acusación ante las autoridades romanas como agitador revolucionario: 'Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es el Mesías Rey' (Lc 23,2); f) la ejecución de Jesús como revolucionario entre dos zelotes» PAGOLA, o.c., p. 93-94. Cf. BRANDON, *Jesus* 328ss.

Una refutación de estos argumentos puede verse en PAGOLA, o.c., p. 117-121; HENGEL, *Jesús* (nota 4) 14-16 y 22-30; O. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970, 47-70 (trad. esp. *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1971, § 3 La cuestión política); K. SCHUBERT, *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle* (Lectio Divina 84), Paris 1974, 108-119 (trad. del original alemán: *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*, Wien 1973); D. R. CATCHPOLE, *The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial*, en E. BÄMMEL (ed.), *The Trial of Jesus* (SBT II,13), London 1970, 47-65, esp. 51-54; G. BAUMBACH, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlin 1971, 24-31, y *Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit*: FZPhTh 20 (1973) 285-305, esp. 289-292; W. G. KÜMMEL, *Ein Jahrzehnt Jesusforschung*

Lo más llamativo de esta interpretación de Jesús es la arbitraria manipulación de las fuentes, que selecciona y extrae unos pocos datos, y todo lo que no cuadra con su hipótesis lo descarta como «falsificación posterior de los evangelistas», pero sin aplicar las más elementales normas de la historia de las tradiciones y de los criterios de historicidad²³. Ignora toda la investigación relativa a la «historia premarcana de la Pasión», que sitúa sus principales tradiciones en una época muy anterior a la guerra judía y en ambiente palestinese²⁴, cuando los pretendidos motivos de la apología *ad christianos romanos*, posteriores al año 70 d.C., eran impensables. Tampoco considera las cartas paulinas, anteriores al evangelio de Marcos, como fuentes para la valoración judía de la muerte de Jesús²⁵.

(1965-1975). II: ThR 41 (1976) 197-258, esp. 230-233. Casi todos estos autores aducen también bibliografía contra la hipótesis zelota. Una documentada discusión de los presuntos pasajes en favor de la interpretación zelota puede verse en PESCH, Mk II, comentarios a los versículos correspondientes. También es interesante el final del libro de HENGEL, *Die Zeloten* (nota 8) 384-386, que termina con estas palabras: «Man wird so abschliessend sagen können, dass trotz gewisser Berührungspunkte die Verkündigung Jesu und der ersten Christenheit die eigentliche Überwindung des zelotischen Versuches darstellte, die Herrschaft Gottes auf Erden mit Gewalt herbeizuführen.»

²³ Cf. la severa advertencia de O. CULLMANN: «Es ist klar, dass die Vertreter der These, Jesus sei ein Revolutionär gewesen, und diejenigen der anderen These, er sei im Gegenteil ein Verteidiger der bestehenden Ordnung gewesen, jeweils die eine bzw. die andere der beiden Gruppen von Jesusworten und Erzählungen ausschalten müssen. Es gibt hierfür ein sehr einfaches Mittel: man verschweigt diejenige, die der These, die man selber vertritt, widerspricht. [...] Es wird dann behauptet, dass nur die Worte, die die *eine* der beiden Thesen stützen, wirklich von Jesus gesprochen seien, während die, welche deren Gegenteil aussagen, Jesus erst von der gläubigen Gemeinde nachträglich in den Mund gelegt worden wären. Ebenso sei nur die eine Gruppe von Ereignissen historisch, die andere sei eine bewusste oder unbewusste Schöpfung der Gemeinde («Gemeindebildung»)» o.c. p. 24-25. «Ich lehne mich ausschliesslich gegen die *willkürliche*, naive, unkontrollierte Anwendung einer an und für sich legitimen Methode auf. Es ist einfach nicht erlaubt, mit dieser Methode (Unterscheidung zwischen authentischen Worten Jesu und «Gemeindebildungen») all das zur Seite zu schieben, was gegen eine uns liebe Behauptung spricht. Der Exeget sollte sich in dieser Beziehung eine sehr strikte *Selbstdisziplin* auferlegen» Ib. p. 26.

²⁴ Cf. la abundante bibliografía citada por PESCH, Mk II, 25-26, y el Excurso: «Die vormarkinische Passionsgeschichte», Ib. 1-25, esp. 21-22.

²⁵ Cf. HERRANZ MARCO, o.c. (nota 3), 84 y 94-100 y el silenciamiento de 1 Tes 2,13ss., notado por Hengel en el texto citado en la nota 20.

II. LOS CONFLICTOS DE JESÚS CON LOS DIRIGENTES JUDÍOS

Frente a las arbitrariedades que acabamos de enumerar, el único camino acertado para arrojar alguna luz sobre las causas que motivaron la muerte de Jesús es examinar críticamente sus actuaciones y enseñanzas en aquellos temas que le hicieron chocar frontalmente con las autoridades judías o romanas. La suma de estos conflictos puede explicarnos por qué lo condenaron a muerte.

1) EL ANUNCIO DEL REINADO DE DIOS A LOS MARGINADOS

A lo largo de la predicación de Jesús hay algo que chocó fuertemente con los dirigentes religiosos judíos. El anunció el Reinado de Dios al margen de la piedad de la Ley, es decir, al *'am ha'ares* o pueblo inculto, «desconocedor de la Ley», y por tanto, maldito; a los marginados socio-religiosos, como los enfermos, especialmente los leprosos, y sobre todo, a los publicanos y pecadores. Con otras palabras, Jesús anunció y prometió que los bienes de la salvación escatológica de Dios serían también y preferentemente para todos esos marginados, que la piedad oficial farisea posponía o excluía del Reino²⁶.

Entre las curaciones de Jesús destacan las de leprosos, por su significado y frente antifarisaico (Mc 1,40-45; Lc 17,11-19). Si todas las curaciones son signos del Reinado de Dios que llega al necesitado (Mt 11,5), en el caso de los leprosos se evidencia el estilo nuevo de la actuación de Jesús. El leproso era considerado como un pecador, castigado por Dios por sus pecados públicos u ocultos; era impuro culticamente y por eso estaba segregado de los puros y excluido del culto del Templo y de la Ciudad Santa. Todo lo que tocaba se consideraba impuro; por eso los rabinos se apartaban de los leprosos y evitaban su contacto o cercanía hasta extremos ridículos²⁷. Jesús,

²⁶ Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús*, Salamanca 1974, 137; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, 60ss.

²⁷ Cf. por ejemplo, F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung*, München 1967, 33-42 (trad. esp.: *Los milagros de Jesús. Una orientación*, Estella 1970, 27-34).

en cambio, toca al leproso y lo cura (Mc 1,41) y lo reintroduce así en la comunidad cúllica, en la cercanía de Dios. Esto lo hace Jesús por encima de las prescripciones legales (Lv 13,45ss), con su propio poder. He aquí un motivo de enfrentamiento con los fariseos y sus escribas²⁸.

2) COMIDAS CON PUBLICANOS Y PECADORES

Particular importancia tienen las comidas de Jesús con publicanos y pecadores²⁹. Los publicanos o recaudadores de impuestos indirectos³⁰ eran considerados por su oficio como execrables, ladrones, bandidos, odiados explotadores del pueblo, y públicos pecadores, que por su conducta moral quedaban excluidos de los derechos civiles y eran como gentiles y paganos. Si antes de ocupar el cargo habían pertenecido a alguna comunidad farisea, eran expulsados de ella. También eran odiados como traidores y colaboracionistas con el poder romano ocupante³¹. Jesús, en cambio, proclama con su palabra y con su conducta que la valoración religiosa de los fariseos respecto a los publicanos era diametralmente equivocada; come con ellos y por eso es llamado «comilón y bebedor y amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19), y esto lo hace en cuanto predicador del Reinado de Dios, que era la esperanza más profunda de la religiosidad judía. La muestra de amistad que supone toda comida en común, y mucho más en la mentalidad judía, cobra en Jesús una dimensión religiosa y es símbolo y

²⁸ Creo que Mussner lleva razón al destacar la historicidad de las curaciones de leprosos. Sin querer entrar en toda la discusión sobre los «ipsissima facta Jesu» entre R. PESCH, *Jesu ureigene Taten?* (Quaest. Disp. 52), Freiburg 1970, y F. MUSSNER, *Ipsissima facta Jesu*: ThR 68 (1972) 177-184, creo con M. HENGEL, *Jesús* (nota 4), 91, n. 108, que la curación de leprosos pertenece al Jesús histórico. Cf. K. KERTELGE, *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus*, en *Rückfrage nach Jesus* (Quaest. Disp. 63), Freiburg 1974, 174-193.

²⁹ N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, 102ss.

³⁰ J. JEREMIAS, *Teología* (nota 26), 135; J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 323 (= *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1969, 346); O. MICHEL, *Telónes*: TWNT 8 (1969) 88-160, esp. 97ss.

³¹ Para Jeremias el escándalo de los fariseos por el trato de Jesús con los publicanos era «únicamente por razones de tipo moral y no por razones políticas (colaboracionismo)», *Teología*, p. 136. El original alemán dice: «nicht im Bereich des Politischen (Kollaboration)»: *Neutestamentliche Theologie. 1. Teil*, Gütersloh 1971, 113. M. HENGEL, *Jesús* (nota 4), 30 y 92, y N. PERRIN, o.c. (nota 29), 103, tienen en cuenta también la dimensión política de colaboracionismo con el poder romano.

anticipo del banquete escatológico (Mt 8,11)³². En el fondo, lo que Jesús ofrece a los publicanos es el perdón de los pecados y la entrada en el Reino. Difícilmente puede pensarse una actuación más ofensiva para la sensibilidad farisea que esta comunidad de mesa de Jesús con los publicanos, que simboliza el ofrecimiento del perdón y la amistad de Dios, al margen de la piedad de la Ley, supremo valor de la religiosidad farisea. Jesús ofrece y promete el perdón de los pecados a hombres concretos, prescindiendo del culto legal del templo de Jerusalén³³, y esta actitud es tachada de blasfemia por escribas y fariseos (Mc 2,7), acusación que se repite en momentos culminantes de la actividad de Jesús (Mc 14,64; Jn 10,33).

3) LA INTERPRETACIÓN DE LA *h^alākāh* Y DE LA *tôrāh*

Motivo de choque con los fariseos fue igualmente la distinta interpretación que de la voluntad de Dios ofreció Jesús, y que se apartaba en puntos importantes de la interpretación farisea de la Ley.

Está fuera de duda que Jesús no se atuvo a las prescripciones de pureza legal (Mc 2,14-17; 7,1-15) y a la observancia del sábado (Mc 2,23-28; 3,1-6), tal como las entendía la *h^alākāh* farisaica³⁴. Pero su crítica se dirigió también a la ley escrita o *Tôrāh*, que radicaliza (Mt 5,21s; 5,27s), modifica, suprimiendo la ley del talión y el divorcio (Mt 5,31s; 5,38ss), y lleva a su cumplimiento (Mt 5,17)³⁵. La actitud que se encierra en el «oísteis que se dijo, pero yo os digo», supone que Moisés y la Ley no son la última autoridad para Jesús, y esto es para todo judío piadoso y fiel a la ley, simplemente *blasfemo*.

³² JEREMIAS, *Teología* (nota 26), 141.

³³ Cf. A. VARGAS-MACHUCA, *El paralítico perdonado en la redacción de Mateo*: EstE 44 (1969) 15-43, esp. 22-23; JEREMIAS, *Teología*, 139; H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, 32; PESCH, Mk I, 158.

³⁴ Cf. JEREMIAS, *Teología*, 244.

³⁵ Sobre las modificaciones de la *Tôrāh* por Jesús, cf. JEREMIAS, *Teología*, 240ss.; para el caso de la prohibición del divorcio por Jesús mismo, cf. A. VARGAS-MACHUCA, *Los casos de «divorcio» admitidos por S. Mateo* (5,32 y 19,9): EstE 50 (1975) 5-54, esp. 5-15. Estos y otros conflictos con los fariseos impiden considerar a Jesús como un fariseo, contra P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961. Cf. D. R. CATCHPOLE, o.c. (nota 22), 47-51; SCHUBERT, o.c. (nota 22), 62-68; BAUMBACH, *Jesus* (nota 22), 92ss.

4) CONFLICTOS CON LOS SADUCEOS

Los conflictos con los saduceos son más difíciles de localizar a lo largo del ministerio galileo. Las menciones expresas que aparecen en los sinópticos no tienen muchas garantías de pertenecer al nivel histórico de Jesús. Se puede pensar que sus críticas a la ley escrita eran también ataques contra los saduceos, guardianes oficiales de la *Tôrāh* y del Estado del Templo. Particularmente todo lo que afectara al culto oficial del templo de Jerusalén era materia extremadamente delicada para la nobleza sacerdotal sanducea³⁶. La existencia de conflictos previos explicaría mejor la contundente actuación de los sumos sacerdotes saduceos a raíz de la «purificación del Templo», que llevó a Jesús a la crucifixión.

5) PURIFICACIÓN Y CRÍTICA DEL TEMPLO

Está críticamente asegurada una «actuación» de Jesús en el Templo, pocos días antes de su muerte³⁷. Los partidarios de la hipótesis del Jesús líder revolucionario zelota imaginan en este episodio nada menos que un ataque armado en el que se llegó a la «violencia y al saqueo»³⁸. La exégesis científica ve aquí una acción simbólica y profética, una condena demostrativa de las actividades y abusos introducidos en el culto por la nobleza sacerdotal gobernante, que se beneficiaba económicamente de ello. La acción real, que debemos suponer de modestas proporciones, no fue suficiente para que interviniera la cohorte romana de guarnición en el Templo, pero sí para atraerse la enemistad mortal de los sumos sacerdotes³⁹. Al quedar desautorizadas sus prácticas culturales abusivas peligraba

³⁶ Cf. Mt 23,16-22; Mt 7,1-8 (purificaciones); Mt 7,9-13; Mt 5,38, ley del talión, que los saduceos entendían literalmente, etc., pero una aplicación rigurosa de los criterios de historicidad no es decisiva. Cf. SCHÜR-MANN, o.c. (nota 33), 30; BAUMBACH, *Jesus*, 61ss.

³⁷ PESCH, Mk II, 198.

³⁸ BRANDON, *Jesus* (nota 16), 331ss. Cf. la refutación de esta hipótesis en HENGEL, *Zeloten* (nota 8), 221; *Jesús* (nota 4), 22 y 92; BAUMBACH, *Jesus* (nota 22), 26-27.

³⁹ PESCH, Mk II, 200; HENGEL, l.c. en nota anterior; C. K. BARRET, *The House of Prayer and the Den of Thieves*, en *Jesus und Paulus*, F.S. W. G. Kümmel, Göttingen 1975, 13-20; BAUMBACH, *Jesus*, 65ss.

su influencia y su monopolio económico, y además era una amenaza potencial contra el orden religioso establecido, que inevitablemente podía tener consecuencias políticas nada deseables para los colaboracionistas saduceos⁴⁰.

Esta crítica y oposición al Templo, que pertenece al nivel histórico de la predicación de Jesús⁴¹, implica además una pretensión de autoridad sin precedentes. El profeta de Nazaret se atreve a actuar contra las normas sancionadas por el Sumo Sacerdote y además, en las palabras proféticas que explican su acción (Jer 7,2), se incluye una velada amenaza profética contra el Templo. Si bien el versículo Mc 11,17b puede ser reflexión posterior de la comunidad, parece muy probable que Jesús pronunciara una profecía contra el Templo, que fue utilizada contra él en el proceso ante el Sanhedrín (Mc 14,58; cf. Mc 15,29). En efecto, se verifican en ella los criterios de discontinuidad con el judaísmo y con el cristianismo primitivo, y de coherencia con la actividad central de Jesús⁴².

a) La profecía contra el Templo no es derivable de la tradición judía, ya que no hay precedentes de vaticinios que unan la destrucción y la renovación del Templo. La reconstrucción del Templo por Herodes (a partir del 20/19 a.C.) podría servir de modelo para la formulación del dicho, a la vez que señala el término *a quo*⁴³.

b) Tampoco es derivable del cristianismo primitivo. El término *post quem non* es la destrucción del Templo en el 70 d.C., ya que el *lógion* no es un vaticinio *ex eventu*, pues la reconstrucción de un nuevo templo no se verificó y la destrucción ocurrió de otra manera: por el fuego en la conquista de la ciudad por los romanos. Resulta muy inverosímil que un profeta cristiano formulara este vaticinio antes del año 70, ya que la actitud de la primitiva comunidad era positiva respecto al Templo (Hch 2,46; 3,1), y las modificaciones que vemos en

⁴⁰ Cf. *Infra* § III.

⁴¹ Cf. PESCH Mk II, 198 y 442.

⁴² Sobre los criterios de historicidad acerca de las tradiciones de Jesús, cf. F. LENTZEN-DEIS, *Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien*, en K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (Quaest. Disp. 63), Freiburg 1974, 78-117. En español puede verse J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico* (BAC 316), Madrid 1971, 391-405, y A. VARGAS-MACHUCA, *Introducción a los evangelios sinópticos*, Madrid 1975, 34-38.

⁴³ Cf. G. THEISSEN, *Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land*: TZBas 32 (1976) 144-158, esp. 144-145.

todos los cauces de la tradición indican que la palabra de Jesús ocasionaba dificultades de interpretación. Así Jn 2,18-22 espiritualiza el dicho, refiriéndolo a la muerte y resurrección de Jesús, mientras que Mt 26,61 lo reduce a una mera posibilidad ⁴⁴.

c) Finalmente, la profecía contra el Templo encaja bien en el marco de la actividad de Jesús. Sería la palabra profética que completa la acción simbólica de la purificación del Templo, dentro del contexto escatológico, típico de la predicación del Jesús histórico ⁴⁵.

Por eso podemos concluir con G. Baumbach ⁴⁶, que la mayoría de los investigadores reconocen como auténtico de Jesús el dicho contra el Templo, y que fue la causa determinante de la actuación de las autoridades judías contra Jesús, que finalmente lo entregaron al procurador romano.

La crítica de Jesús y su oposición al Templo y a los abusos introducidos en su culto se insertan en la línea profética que conocemos por el A. T.: Miqueas (Miq 3,9ss), Urías (Jer 26,20ss), Jeremías (Jer 26,1ss) ⁴⁷. El Templo es tan indigno que debe ser destruido y sustituido por otro, no hecho por manos humanas. Ese nuevo templo, que se ha de construir como obra maravillosa del poder de Dios, es el templo mesiánico del tiempo escatológico. Quien dice «yo destruiré este templo construido por mano de hombres y en tres días edificaré otro sin medios humanos» (Mc 14,58), no sólo critica el Templo, sino que se proclama mesías ⁴⁸.

⁴⁴ THEISSEN, *ib.*; BAUMBACH, *Jesus* (nota 22), 66-67; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich ³1956=*Promise and Fulfilment* (SBT 23), London ²1961, 100.

⁴⁵ F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen ²1965, 29; H. SCHÜRMAN, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen*: BuL 11 (1970) 29-41 y 73-78.

⁴⁶ BAUMBACH, *Jesus* (nota 22), 67.

⁴⁷ Cf. THEISSEN, *o.c.* (nota 43), 146ss., donde también se estudian otras profecías y críticas contra el Templo en tiempos posteriores a Jesús.

⁴⁸ «Neben der Vorstellung, dass Gott selbst in der Endzeit den neuen Tempel bauen wird [...], begegnet in der apokalyptischen Vorstellungswelt des Frühjudentums auch die Erwartung, dass der Messias den Endtempel bauen werde. In Qumran wird der *davidische* Messias (4Qflor 1,1-13) mit dem Bau des eschatologischen Tempels in Zusammenhang gebracht (vgl. IQSa 2,11); diesen Tempel werden 'Gottes Hände' (4Qflor 1,3 Zitat Ex 15,17: 'deine Hände') errichten. Und im Targum zu Jes 53,5 wird vom Messias gesagt: 'Und er wird bauen das Haus des Heiligtums, welches entweiht war durch unsere Schuld' (vgl. Jesu Wort über die 'Räuberhöhle' 11,17 Zitat Jer 7,11 und die Prophetie 13,21). PESCH, Mk II, 435.

La crítica al Templo y a su teocracia, que suponen la purificación y la profecía de su ruina y reconstrucción, plantea ineludiblemente la pregunta de la autoridad de Jesús: o es el mesías, enviado de Dios, o debe ser condenado como falso mesías y blasfemo contra el Templo (Mc 12,27ss).

6) LA AUTORIDAD DE JESÚS

En estos y otros conflictos con los dirigentes religiosos judíos⁴⁹, Jesús actúa con una *autoridad sin precedentes*. Lo de menos es el nombre que se le dé. Ya sea «autoconciencia mesiánica» o «conciencia de su misión», o como prefiere F. Hahn, «pretensión de poder» o «pretensión de una misión singular»⁵⁰. El hecho es que al curar enfermos y expulsar demonios Jesús considera que con su actuación comienza la realización escatológica del Reino⁵¹. El perdón de los pecados, que anuncia con su palabra (Mc 2,5) y con su comunidad de mesa con publicanos y pecadores, supone una autoridad divina o una actitud blasfema. Su libertad frente a la observancia de las purificaciones rituales y del sábado y, sobre todo, su crítica frente a la ley de Moisés, implican asimismo una autoridad divina o un proceder blasfemo. En todas estas actuaciones se cuestionan los fundamentos de la fe judía y su comprensión de la Ley. La consecuencia necesaria era la enemistad de los escribas y fariseos y que lo consideraran como blasfemo; condena que de hecho va jalando el relato evangélico.

Los saduceos, a los que pertenecían el Sumo Sacerdote y la aristocracia sacerdotal, entran en acción de un modo decisivo cuando la «blasfemia» de Jesús al purificar y criticar el

⁴⁹ Cf. otros casos de conflictos en SHÜRMANN, o.c. (nota 33), 30-32; CATCHPOLE, o.c. (nota 22), 47-51; F. HAHN, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, en K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (Quaest. Disp 63), Freiburg 1974, 11-77, esp. 42ss.

⁵⁰ «Es ist m. E. unzulässig, hier allein nach dem 'Selbstbewusstsein', möglicherweise sogar nach Jesu 'messianischem Selbstbewusstsein' zu fragen [...]. Ich halte es aber für ebenso unangemessen, vom 'Sendungsbewusstsein' Jesu zu sprechen, weil die ganze Erörterung nicht auf die psychologische Ebene des Bewusstseins gebracht werden sollte. Etwas anderes ist es dagegen, wenn wir nach dem *Sendungsanspruch* Jesu fragen, dem Anspruch also, der in seiner Verkündigung, in seinen Taten und in seiner Bereitschaft, den Tod auf sich zu nehmen, zum Ausdruck kommt.» «Statt vom Sendungsanspruch kann auch vom Vollmachtsanspruch gesprochen werden» HAHN, o.c. en nota anterior, p. 49 y nota 110.

⁵¹ Cf. KERTELGE, o.c. (nota 28) 187; SCHUBERT, o.c. (nota 22), 124.

Templo amenaza también sus intereses económicos y claustristas⁵².

Hay que tener presente que, antes de la acepción restringida de la *Mišnāh*, para la comprensión judía blasfemo es el que no se somete a las normas de la Ley y, más exactamente, el que quebranta premeditadamente prescripciones fundamentales de la Ley, castigadas con la pena de muerte⁵³.

7) LA PREGUNTA DEL SUMO SACERDOTE (Mc 14,61)

De aquí que la pregunta del Sumo Sacerdote a Jesús sobre su mesianidad (autoridad) y la condena como blasfemo por el Sanhedrín, sean consideradas por la exégesis más reciente como reflejo de la realidad histórica, lo cual no quiere decir, por supuesto, que se trate del protocolo taquigráfico del interrogatorio⁵⁴.

Contra la autenticidad histórica de la pregunta del Sumo Sacerdote: «¿Tú eres el mesías, el hijo del [Dios] bendito?», se ha objetado que es demasiado «cristiana» para que pudiera plantearla un judío⁵⁵. Naturalmente esto sería cierto si «mesías» tuviera que significar necesariamente lo que la fe cristiana postpascual encerró en el nombre de Cristo o Mesías. Pero en el relato de la pasión marcana cabe perfectamente una acepción de mesías prepasual y precristiana. La pregunta del Sumo Sacerdote es perfectamente coherente con la oposición

⁵² Y también la situación política existente, cf. infra § III.

⁵³ «'Gotteslästerer' ist nach jüdischen Verständnis derjenige, der sich der Norm des Gesetzes nicht fügt, genauer noch: der sogar todeswürdige Grundverordnungen der Tora mit Absicht übertritt.» «Hierzu gehört in jedem Falle der beabsichtigte Bruch des Sabbats; Vgl. Ex 31,14f; 35,2; auch Num 15,32-36» HAHN, o.c. (nota 49), p. 43 y nota 86. «'Blasphemy' is an attack on the *credo* of the daily Jewish confession in the *Shema* [...]. It is according to this idea that the answer of Jesus is described as 'blasphemy'» O. LINTON, *The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX*: NTS 7 (1960/61) 259.

⁵⁴ Cf. PESCH, Mk II, 436ss. Con PESCH, Mk II, 427-443, BLINZLER, o.c. (nota 12), 174-229, CATCHPOLE, o.c. (nota 22), 54-65, SCHUBERT, o.c. (nota 22), 136-161 y otros autores consideramos histórico, en sus líneas generales, el proceso o interrogatorio de Jesús ante el Sanhedrín. Sobre todo Blinzler ofrece una exhaustiva discusión de los argumentos en pro y en contra. Cf. nota 67.

⁵⁵ Cf. HAHN, *Hoheitstitel* (nota 9), 126-132. 181; E. LOHSE, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1967, 85-86; H. CONZELMANN, *Historie* (nota 2), 47; E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970, 127ss.

de Jesús al Templo, que amenazaba a la teocracia sacerdotal, ya que el mesías davídico, rey de los judíos, había de construir el templo escatológico⁵⁶, y el rey davídico es designado en la terminología apocalíptica como «hijo de Dios»⁵⁷. Desde el punto de vista histórico no hay nada que objetar a la unión de «mesías» e «hijo de Dios» en labios del Sumo Sacerdote. La circunlocución del nombre de Dios con *toû eulogētoû* (del Bendito) cuadra también con el uso judío. Parece confirmarse así la conjetura de F. Hahn de que para designar al mesías, hijo de Dios, se utilizaba el título «hijo del Bendito» antes del cristianismo⁵⁸.

8) LA RESPUESTA DE JESÚS (Mc 14,62)

La respuesta afirmativa de Jesús: Yo soy [el mesías, el hijo del Bendito], queda matizada en el texto marcano con el anuncio profético de su exaltación como Hijo del hombre a la derecha del Poder y su venida como juez con las nubes del cielo (Mc 14,62).

También aquí se ha querido ver solamente la teología de la comunidad, pero en realidad las tradiciones judías contemporáneas hacen perfectamente posible en boca de Jesús la unión de esas magnitudes religiosas: mesías davídico e Hijo del hombre:

«Ante la inminencia de su condena, expresa Jesús la certeza de su justificación por Dios y de la refutación de sus jueces por él mismo, como juez escatológico e Hijo del hombre»⁵⁹.

El motivo de que los enemigos del justo martirizado lo verán exaltado y haciendo de juez contra ellos mismos corres-

⁵⁶ Cf. 4Qflor 1,1-13 y el comentario de R. Pesch citado en nota 48.

⁵⁷ Cf. 4QpsDan A^a (=4Q 243), estudiado por J. A. FITZMYER, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament: NTS 20 (1973/74) 382-407*, esp. 391-394 y el comentario de PESCH, Mk II, 437.

⁵⁸ F. HAHN, *Hoheitstitel* (nota 9), 287. En cambio, se han mostrado inexactas las afirmaciones de E. LOHSE, TWNT 8 (1969) 362. Cf. PESCH, Mk II, 437.

⁵⁹ PESCH, Mk II, 439.

ponde a las tradiciones martiriales⁶⁰. Si Jesús se comprendió a sí mismo como el Hijo del hombre, la espera de su pasión y exaltación hace verosímil la frase «sentado a la derecha del Poder», que es más judía que cristiana y pertenece asimismo a las tradiciones martiriales⁶¹.

El triunfo del Hijo del hombre sobre sus enemigos se completa con su venida con las nubes del cielo para el juicio. Hay una clara alusión a Dn 7,13, en conexión con las tradiciones que acabamos de citar de la vindicación del justo y con su exaltación a la derecha de Dios. Como bien dice K. Schubert, solamente si se excluye *a priori* que Jesús haya podido considerarse a sí mismo en conexión con la espera mesiánica del Hijo del hombre, se dirá que la respuesta de Jesús al Sumo Sacerdote tiene que ser necesariamente teología de la comunidad postpascual⁶². Sin embargo, la conexión del mesías davídico con el Hijo del hombre trascendente está atestiguada en la literatura judía del siglo I a.C., particularmente en el libro de Henok a la luz de los textos mesiánicos de Qumrán⁶³.

⁶⁰ Sab 5,2; Apoc 11,2; Apoc Elías 37,17; 1Hen 62,3,5; Test Benj 10,6. Para la exaltación a la derecha de Dios y la amenaza de juicio contra los injustos perseguidores, cf. Test Job 41,4; Apoc Elías 37; 2Mac 7,34-38; 4Mac 10,21; 12,19; 1Hen 42,11.

⁶¹ Cf. 1Hen 38,2; 53,6; Is 53,11; Sab 2,12-20.

⁶² «Il est faux de poser a priori en principe que les énoncés messianiques concernant Jésus ne peuvent avoir leur origine que dans la communauté postpascale. L'arrestation et la condamnation de Jésus prouvent nettement le contraire. L'inscription de la Croix appelle Jésus: Roi des Juifs. Dans la langue politique de la puissance d'occupation romaine, cette terminologie signifie clairement que le conflit portait sur la notion de Messie. L'aspect religieux de ce conflit fut l'interrogatoire devant le Sanhédrin, l'aspect politique le procès devant Pilate. Ces considérations rendent plus que vraisemblable que, lors de l'interrogatoire devant le Sanhédrin, l'objet des débats ne fut pas seulement un aspect des idées messianiques d'alors, mais plusieurs aspects. De même que les conceptions messianiques de l'époque de Jésus étaient loin d'être uniformes, les aspects qui d'après Mc 14,55-64 furent envisagés lors de l'interrogatoire de Jésus par le grand prêtre étaient divers. Ces aspects s'accordent si bien avec les nuances de vocabulaire de la pensée religieuse du judaïsme au temps de Jésus que les arguments d'histoire de la religion en faveur de l'historicité de l'interrogatoire de Jésus devant le Sanhédrin, tel qu'il est rapporté en Mc, sont plus forts que toutes les objections d'histoire de la tradition pour celui qui ne met pas au-dessus de toute autre considération l'idée a priori que Jésus n'a rien su sur lui-même, tandis que la communauté a tiré de la foi pascale ce qu'elle a dit de lui» SCHUBERT, o.c. (nota 22), 150-151, cf. p. 158. Se pronuncian contra la historicidad, LOHSE, CONZELMANN, LINNEMANN, l.c. en la nota 55.

⁶³ Cf. SCHUBERT, o.c. (nota 22), 159-160.

9) LA «BLASFEMIA» DE JESÚS (Mc 14,63-64)

La respuesta de Jesús al Sumo Sacerdote es considerada como *blasfemia*. No se trata de la acepción posterior de la *Mišnāh* (Sanh. 7,5), que restringe la blasfemia al caso de pronunciar el sacrosanto nombre de Dios, sino del sentido amplio de hechos y palabras que van contra el honor de Dios y su Ley en proscipciones fundamentales, castigadas con la pena de muerte⁶⁴.

Al confesarse mesías y pronunciar un oráculo de castigo, Jesús se atribuye una autoridad divina singular; asimismo al considerarse Hijo del hombre, que ha de ser exaltado, reclama para sí el poder divino para juzgar al Sumo Sacerdote y a los miembros del Sanhedrín, es decir, al tribunal supremo de la jurisdicción religiosa y civil de la teocracia de Israel. Al perdonar los pecados, criticar la Ley, purificar y profetizar contra el Templo, Jesús se opone a principios fundamentales de la fe judía, tal como la comprendían los dirigentes religiosos de su tiempo. La enemistad de los escribas fariseos, de los sumos sacerdotes y senadores —de todo el Sanhedrín—, llega ahora a su punto culminante y lo condenan como *blasfemo*, por no someterse a la autoridad religiosa constituida y pretender destruir las instituciones más sagradas del judaísmo de entonces, ya que se consideraba el mesías, enviado de Dios.

10) RESUMEN

Podemos, pues, concluir que los motivos que enfrentaron a Jesús con las autoridades judías y que lo llevaron a la muerte fueron de *indole religiosa*⁶⁵. La oposición a los círculos fariseos, que fue jalando la actividad de Jesús⁶⁶, culminó en

⁶⁴ Sobre este sentido pre-mišnaico de «blasfemia» cf. H. W. BEYER, TWNT 1 (1933) 620-624, esp. 621; D. R. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (Studia Post-Biblica 18), Leiden 1971, 195ss; P. LAMARCHE, *Le «blasphème» de Jésus devant le Sanhédrin*: RechSR 50 (1962) 74-85; J. BLINZLER, *Der Prozess* (nota 12), 153-162 con abundante bibliografía; K. BERGER, *Die königlichen Messiasstraditionen des Neuen Testaments*: NTS 20 (1973/74) 1-44, esp. 18-20; PESCH, Mk II, 440. Cf. nota 53.

⁶⁵ Cf. F. HAHN, *Methodologische* (nota 49), 42.

⁶⁶ Véase lo que hemos dicho a lo largo de este § II.

la purificación y oráculo contra el Templo, que lo enfrentó también con los sumos sacerdotes saduceos. La suma de estos conflictos religiosos hizo actuar al Sanhedrín, que le planteó la cuestión de la autoridad de su proceder: ¿eres tú el mesías? La respuesta afirmativa de Jesús y su pretensión de ser el mesías davídico, en cuanto Hijo del hombre exaltado y justificado por Dios —o cuando menos, la pretensión de ser un profeta con un poder y una misión singular—, la considera el Sumo Sacerdote como blasfemia y causa suficiente para condenarlo a muerte⁶⁷.

La situación político-religiosa de Judea bajo el poder romano hizo necesaria la intervención del procurador Poncio Pilato.

⁶⁷ Desde nuestro punto de vista de explicar las causas de la condena de Jesús por las autoridades religiosas judías, es relativamente secundaria la historicidad de la pregunta del Sumo Sacerdote y de la respuesta de Jesús en Mc 14,61-62. Creemos haber aducido buenas razones para apoyarla, en sus líneas generales (cf. § II, 7)-9) y notas 54-64). Aun prescindiendo de este diálogo, la entera conducta de Jesús y sus conflictos con los dirigentes religiosos, que acabamos de sintetizar en el texto, ofrecen motivos suficientes para que el Sanhedrín lo considerara «blasfemo» en el sentido explicado. Tal sería aproximadamente la opinión de G. BAUMBACH, *Jesus* (nota 22), 67, y *Stellung* (nota 22), 300. En cambio, R. PESCH resume así el valor histórico de la condena de Jesús por el Sanhedrín: «Der geschichtliche Wert der alten Überlieferung der vormarkinischen Passionsgeschichte verdient mehr Zutrauen, als es seit langem in breiter Beurteilung erfährt [...]».

Im einzelnen dürfen folgenden Informationen des Textes als historisch glaubwürdig beurteilt werden:

1. Jesús ist in der Nacht seiner Verhaftung im Morgengrauen (vgl. 14,72; 15,1) im Hause des Hohenpriesters verhört und vom Synedrium als des Todes schuldig verurteilt worden.

2. Die Hauptgegner Jesu, die auf seinen Tod drängten, waren die Hohenpriester; dies ist aufgrund der Hauptanklage begreiflich.

3. Ein Hauptanklagepunkt der Zeugen war ein Jesus unterstelltes, gegen den bestehenden Tempel gerichtetes Wort [...].

4. Der Hohepriester hat Jesus aufgrund des Tempelwortes (V 58) angesichts seines Schweigens die Messiasfrage gestellt.

5. Jesús hat bejahend und mit einem Drohspruch korrigierend geantwortet (V 62).

Für die Echtheit der Antwort Jesu spricht, dass 'Menschensohn' im vorauszusetzenden aramäischen Wortlaut noch nicht titular verstanden werden muss, sonder als 'Deckname' für Gottes eschatologischen Vollmachtsträger (über den aufgrund von Dan 7,13 spekuliert wird) verstanden werden kann. Der 'Jemand', als den sich Jesús vorstellt, ist durch die Anspielungen an atl. Texte und die angezogenen Vorstellungen (*sessio ad dexteram*, Kommen zum Gericht) und durch die vorgängige Bejahung, der Messias zu sein, eindeutig ausgelegt.

6. Jesús ist vom Synedrium aufgrund von Blasphemie als des Todes schuldig befunden und als Falschprophet verspottet worden» PESCH, Mk II, 442-443.

11) CONFIRMACIÓN POR EL TALMUD Y S. PABLO

La índole religiosa de los motivos de la condena de Jesús está atestiguada por dos fuentes independientes del relato evangélico.

En la tradición judía al margen del influjo cristiano, en una *baraita* del tratado Sanhedrín del Talmud de Babilonia, se dice de Jesús que «practicó la hechicería y sedujo a Israel, haciéndolo apostatar»⁶⁸. Esta actitud judía parece haber sido constante desde los mismos tiempos de Jesús. Como bien dice B. Gerhardsson:

«Los judíos que no se habían hecho cristianos consideraban la muerte de Jesús como el rechazo categórico de Dios al hombre de Nazaret. El Sanhedrín había rechazado sus pretensiones mesiánicas. Los judíos fieles a la Ley tenían sus razones para no recusar este juicio: se pensaba que los tribunales de Israel pronunciaban el juicio de Dios (ver, por ejemplo, 2 Cro 19,6). Sabemos hasta qué punto la tradición rabínica estaba unida por su solidaridad con el Sanhedrín en su juicio sobre Jesús. El no de los rabinos al nazareno no tiene ninguna excepción. Hubiera sido de otra manera si Jesús hubiera sido ejecutado por la intervención de las autoridades romanas solamente: en este caso, algunos rabinos, al menos, lo habrían considerado como mártir»⁶⁹.

Así ocurre con el R. Aqiba, ejecutado por los romanos en 135 d.C., por haber apoyado la causa de Simón bar Kokba, jefe de la segunda insurrección judía.

En cambio, al igual que en el Talmud podemos ver en las cartas de Pablo una actitud negativa de los judíos frente a Jesús crucificado por motivos religiosos, que sería inexplicable si Jesús hubiera sido condenado como líder de la resistencia y liberación judía.

Pablo dice que Jesús crucificado es «escándalo para los judíos» (1 Cor 1,23) y «maldito» por haber colgado del madero (Gál 3,13)⁷⁰. Su argumentación parece reflejar exactamente el punto de vista judío contemporáneo.

⁶⁸ B Sanh 43 a: 67a; 107b.

⁶⁹ B. GERHARDSSON, *Jésus livré et abandonné d'après la passion selon Saint Matthieu*: RB 76 (1969) 206-227, esp. 208-209.

⁷⁰ «Darüber, worin das *genómenos katára* konkret geschah, spricht sich Paulus nicht aus. Aber es ist klar, dass er an das Urteil und die Tat derer denkt, die in der Befolgung des Gesetzes Jesus an das Kreuz brachten.» H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEKNT 7), Göttingen 1965, 139.

El Rollo del Templo ha confirmado, sin lugar a dudas, que a principios del siglo I d.C. la maldición de Dios de Dt 21,23 se entendía del que moría crucificado por un crimen digno de muerte⁷¹. Por tanto, Jesús condenado como consecuencia de un juicio «justo» del Sanhedrín, porque había cometido el crimen de blasfemia, debía sufrir la pena ignominiosa de la crucifixión —colgado del madero—, que lo descalificaba totalmente en el plano religioso, como maldito por Dios y por los hombres⁷². Aquí reside el «escándalo para los judíos» (1 Cor 1,23). Imposible aceptar como mesías a un «maldito por Dios», crucificado «justamente» por blasfemo, según sentencia del Sanhedrín.

Estos pasajes del Rollo del Templo, además de iluminar los textos paulinos, dan gran verosimilitud histórica a las frases que Justino pone en boca del judío Trifón:

«Dudamos que el Cristo haya sido crucificado tan ignominiosamente, pues en la Ley se dice que es maldito el crucificado»⁷³.

«Sabemos que tenía que sufrir y ser condenado como una oveja. Muéstranos que también tenía que ser crucificado y morir tan vergonzosa y deshonorosamente con una muerte maldita en la Ley. Pues nosotros no podemos ni llegar a imaginarlo»⁷⁴.

⁷¹ «6: ... Si 7: un hombre ha informado contra su pueblo, y ha entregado a su pueblo (traicionado) a una nación extranjera y ha hecho un mal a su pueblo 8: le colgarás en un árbol y morirá. Por la evidencia de dos testigos y por la evidencia de tres testigos 9: morirá y le colgarán en un árbol. Si un hombre ha cometido un crimen digno de muerte y ha huido en 10: medio de los gentiles, y ha maldecido a su pueblo y a los hijos de Israel le colgarás también en un árbol y morirá 11: y no dejarás sus cuerpos sobre el árbol durante la noche, sino que los habrás de enterrar en el mismo día, porque 12: los que penden del árbol son malditos por Dios y por los hombres, y no has de mancillar la tierra que yo te he dado 13: como herencia» Rollo del Templo 64, 6-13, traducción de L. Díez Merino, *La crucifixión* (nota 7), p. 14. Cf. H.-W. KUHN, o.c. (nota 7), 33-35, que valora expresamente el texto citado del Rollo del Templo para la comprensión del «escándalo para los judíos» en S. Pablo.

⁷² F. HAHN, *Hoheitstitel* (nota 9), 177 considera probable el interés de las autoridades judías en la crucifixión de Jesús para descalificarlo en el plano religioso, como «maldito por Dios». Este enfoque responde mejor a la mentalidad judía contemporánea que el aspecto de «muerte deshonorosa», conocido por las obras de Cicerón. Cf. H.-W. KUHN, o.c. (nota 7), 7-10.

⁷³ S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 89,2; ed. D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (BAC 116), Madrid 1954, p. 462.

⁷⁴ Ib. 90,1 (ed. citada p. 463); cf. Ib 32,1 (p. 352) y 96,1 (p. 472).

III. LAS IMPLICACIONES POLITICAS DE LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS DE JESUS

Una consideración superficial haría pensar que la actuación de los sanhedritas fue arbitraria y que cambiaron maquiavélicamente la causa del proceso de Jesús. Ellos lo condenaron como falso mesías y blasfemo, y al llevar el proceso para la ejecución de su sentencia ante el procurador romano, lo acusaron de pretender ser el «rey de los judíos», cargo eminentemente político, que implica la sedición contra el poder romano e incluso podía calificarse como alta traición.

Sin embargo, las conexiones entre lo religioso y lo político en la Judea de los años 6-66 d.C., bajo los procuradores romanos, hacen más complicada la situación, hasta el punto de poder afirmar que la acusación ante Pilato de que Jesús pretendía ser el rey de los judíos era la traducción adecuada en términos políticos de la condena como falso mesías blasfemo. Tanto los sanhedritas al acusar a un falso mesías blasfemo de agitador político ante el tribunal civil, como Pilato al condenar a muerte como sedicioso político a un falso mesías blasfemo, actuaron con la implacable lógica político-religiosa, impuesta por las circunstancias.

Según Flavio Josefo, desde el año 6 d.C. el estado judío tuvo una administración aristocrática y la vigilancia sobre el pueblo se encomendó al Sumo Sacerdote y a sus colaboradores⁷⁵. El Sanhedrín era la autoridad decisiva en el gobierno de Judea para todos los asuntos internos de los judíos. Se seguía así la costumbre romana de dejar un amplio juego al derecho y las autoridades locales en las provincias conquistadas, mientras la suprema autoridad se la reservaba el gobernador. En consecuencia, el Sumo Sacerdote, como presidente del Sanhedrín, era no sólo la suprema autoridad espiritual de todos los judíos, sino que en Judea tenía también la administración te-

⁷⁵ F. JOSEFO, *Ant* 20,10; § 251; *Bellum* 2,8,1; § 117. Cf. E. LOHSE, *Synédrión*: TWNT 7 (1964) 858-869, esp. 863; G. BAUMBACH, *Die Stellung* (nota 22), 296-297; *Jesus* (nota 22), 53-54; S. SAFRAI, *Jewish Self-government*, en S. SAFRAI-M. STERN (ed.), *The Jewish People in the First Century I*, Assen 1974, 377-419, esp. 398-400; W. GRUNDMANN, *Los judíos en Palestina, entre el levantamiento de los Macabeos y el fin de la guerra judaica*, en J. LEIPOLDT-W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento I*, Madrid 1973, 159-304, esp. 205-210.

ritorial, delegada por el poder romano, y las funciones judiciales máximas.

Como en la época del dominio persa, la *Tôrāh* o ley religiosa era al mismo tiempo ley civil del estado, cuyo cumplimiento tenía que vigilar el Sumo Sacerdote. Esto supuso una gran preponderancia y poder para los saduceos, pero al mismo tiempo situaba al Sumo Sacerdote, como máximo representante de este partido sacerdotal, ante una tarea difícil. Para asegurar la relativa independencia de Judea como Estado del Templo, y para salvaguardar los intereses de su partido y su concepción nacionalista particular, tenía que procurar unas buenas relaciones con los romanos, que eran los garantes de ese orden establecido. En consecuencia, toda transgresión de la *Tôrāh* en la esfera pública era no sólo un ataque al orden religioso, sino a la vez una ofensa a la autoridad romana «protectora de las leyes»⁷⁶, transgresión que el Sumo Sacerdote debía castigar.

El Sumo Sacerdote era, en la práctica, un mandatario de la autoridad romana, que lo nombraba y deponía a su arbitrio, y que había instaurado de nuevo el régimen teocrático de Judea como Estado del Templo. La situación era cómoda para los romanos, ya que el Sumo Sacerdote era siempre solvente para los impuestos, por administrar los tesoros del Templo; gozaba de autoridad y prestigio religioso ante sus compatriotas y, como presidente del Sanhedrín, podía decidir las actuaciones de este máximo tribunal de la justicia y de la administración. Los fariseos veían mal esta unión de atribuciones políticas y religiosas en manos del Sumo Sacerdote⁷⁷ y, consiguientemente, surgió un endurecimiento de posturas por parte de los saduceos, a los que pertenecía la nobleza sacerdotal y los senadores o ancianos, jefes de las principales familias adineradas.

De acuerdo con la ideología saducea, el Templo, la Ley cúltica y la tierra, en la que se erigía el Templo, cobraron especial relieve.

«Tener una mentalidad saducea o sadoquita significa estar convencido por la idea de un Estado del Templo, nacional y particu-

⁷⁶ Cf. las alabanzas de los romanos y los improperios contra los zelotas que pone Josefo en boca del Sumo Sacerdote Ananías: *Bellum* 4,3,10; § 184.

⁷⁷ Cf. BAUMBACH, l.c. en nota 75 y GRUNDMANN, l.c. en nota 75, p. 282.

lar, que en el sentido de las expectativas tradicionales y escatológicas de salvación constituye la célula germinal para la expiación de la tierra santa y su liberación de todo lo pagano y semipagano, y también para la reinstauración del Estado idealizado de Israel, como lo había poseído antiguamente David»⁷⁸.

De acuerdo con esta ideología, la aspiración de los saduceos era encajar dentro del Imperio romano el Estado del Templo, como magnitud ampliamente autónoma. Según su antropología teológica, que no admitía la resurrección ni la inmortalidad ni más eón que el presente, la «salvación» de Israel, prometida por Yahweh, era intrahistórica y consistía, en la práctica, en el bienestar y prosperidad de Judea. En tiempos de los procuradores romanos, ésta consistía en un difícil equilibrio: el Sumo Sacerdote debía actuar como mediador hábil entre el pueblo y los romanos, de manera que aquél observara la Ley y los romanos mantuvieran el *statu quo*.

Frente a esta concepción saducea, colaboracionista con el poder romano por motivos religiosos y conveniencias de partido, se alzaban los fariseos y sobre todo los zelotas. Éstos, también por razones religiosas, sólo reconocían el Reinado de Dios, incompatible con toda dominación pagana, y se alzaron contra el poder romano, como campeones del movimiento de liberación judío, en estos mismos años 6-66 d.C.⁷⁹

En este polvorín de tensiones político-religiosas hay que situar el interrogatorio de Jesús por el Sanhedrín —dominado por los saduceos— y la transferencia del proceso ante el procurador Poncio Pilato.

Hemos visto más arriba⁸⁰ que la condena de Jesús por el Sanhedrín fue por motivos religiosos: por confesarse mesías davídico e Hijo del hombre, que había de ser exaltado y justificado por Dios —o cuando menos, por actuar como profeta con un poder y una misión excepcional—. Esto equivalía a ratificar, como garantizadas por la autoridad divina, las críticas a la Ley y al Templo, que jalonaron su ministerio público.

Esta actitud era para los escribas (fariseos en su mayor parte) y para los sumos sacerdotes y ancianos (saduceos), es decir, para todo el Sanhedrín, una «blasfemia» porque atacaba

⁷⁸ R. MEYER, *Saddoukaïos*: TWNT 7 (1964) 35-55, esp. 44.

⁷⁹ Cf. GRUNDMANN, o.c. (nota 75), 283-304; HENGEL, *Jesús* (nota 4), 17-22; *Die Zeloten* (nota 6), pássim, esp. 308-318.

⁸⁰ § II.

los fundamentos esenciales del judaísmo⁸¹; pero a la vez, era también un ataque al orden político establecido en Judea. Los sumos sacerdotes, por razones religiosas y conveniencias propias y de partido, tenían tanto interés en conservar ese *statu quo* como el mismo Pilato, por razones políticas.

Si todo *delito religioso* de resonancia popular era *ipso facto* un delito político, que amenazaba hacer saltar las tensiones de los partidos religioso-políticos en Judea, nada más conflictivo para todos los sectores del pueblo que la idea del mesías o una conducta que pudiera relacionarse con las expectativas mesiánicas de aquella época⁸². La figura de Jesús, que criticaba la comprensión usual de la Ley y el Templo y anunciaba la inminente llegada del Reinado de Dios, era fácilmente equiparable en la concepción popular con el Mesías, rey de los judíos, que había de liberar a Israel del poder de sus enemigos. Lógicamente, para el procurador romano esto era agitación política, sedición y alta traición contra la seguridad del Estado.

Una personalidad religiosa de las características de Jesús ante un Sanhedrín de orientación saducea, como lo era en tiempos de Pilato, no sólo era un blasfemo contra la *Tôrāh* y el Templo, sino una amenaza política para Judea, en cuanto Estado del Templo, y para el poder romano que garantizaba el orden político establecido en Judea, como provincia romana con cierta autonomía. En consecuencia, al blasfemo y sedicioso político había que eliminarlo por el bien del «establishment» (Jn 18,14). Para ello había que llevar al preso al tribunal del procurador romano para que ejecutara la sentencia de muerte⁸³.

⁸¹ Esto vale también, como hemos dicho en la nota 67, aun en el caso de que no se admita la historicidad de la pregunta del Sumo Sacerdote y la respuesta de Jesús (Mc 14,61-62). La actitud de Jesús y su pretensión de poder frente a la Ley y el Templo serían suficientes para considerarlo como «blasfemo».

⁸² Cf. una buena panorámica en J. CABA, *El Jesús de los Evangelios* (BAC 392), Madrid 1977, 106-134, y en G. VERMES, *Jesus the Jew*, Glasgow 1977, 129-153, y las matizaciones de K. BERGER, o.c. (nota 64), esp. 43-44.

⁸³ En la tan discutida cuestión de la jurisdicción del Sanhedrín de Jerusalén respecto a la pena de muerte (cf. BLINZLER, *Der Prozess*, 229-244: Exkurs X: Zur Frage der Kompetenz des Synedriums), creemos que se va imponiendo la tesis de que podía dictar esa sentencia, pero para la ejecución de la pena de muerte tenía que acudir al procurador romano en los años 6-66 d.C. (con la excepción de los años 41-44, durante el reinado de Herodes Agripa I). Así el mismo BLINZLER, l.c.; E. LOHSE,

Lo que en términos religiosos saduceos podía calificarse de falso profeta o falso mesías blasfemo, se identificaba en la situación práctica de Judea bajo el emperador Tiberio con pretendiente a rey de los judíos y sedicioso político o reo de alta traición. La pena de ambos delitos, tanto en la *Tôrāh* como en la ley romana, era la muerte, y el resultado fue la crucifixión de Jesús, ejecutada por la autoridad romana, instigada por los sumos sacerdotes saduceos⁸⁴.

En consecuencia, podemos decir que la crucifixión de Jesús no fue un malentendido de su obra, sino la lógica y necesaria consecuencia de su pretensión de ser el enviado de Dios, que chocó con las autoridades religiosas judías hasta el punto de considerarla como blasfemia, y de las *repercusiones políticas*, que todo conflicto con el orden religioso establecido tenía en la provincia romana de Judea en tiempo de los procuradores romanos (6-66 d.C.).

Flavio Josefo relata un caso muy significativo para ilustrar esta íntima imbricación de lo religioso y lo político y la actuación de los sumos sacerdotes en el proceso de Jesús:

«Cuatro años antes de la guerra [62 d.C.], estando la ciudad en gran paz y abundancia, un tal Jesús hijo de Ananías, hombre plebeyo y campesino, que había venido a la fiesta en que es costumbre construir tabernáculos junto al Templo en honor de Dios, comenzó a gritar de repente: 'Voz de oriente, voz de poniente, voz de los

o.c. (nota 75), p. 83, y últimamente lo reconoce el especialista judío S. SARAÏ: «In all instances involving violations of public order or movements of revolt, the Roman authorities intervened, calmed the disturbances, arrested the likely trouble-makers and put them on trial. At most the function of the Jewish institutions was to hand over these people to the authorities, either because they were asked to do so, or because they feared complications and coming under suspicion for not doing enough. Thus the leaders of the community handed over Jesus the son of Ananias, who proclaimed 'Woe, woe, to Jerusalem', though they considered him as one possessed by the spirit of God. The governor, Albinus (62-64) released him because he found him insane. By contrast, in all offences involving direct desecration of the Temple, the Sanhedrin was allowed to impose the death penalty, although under supervision to a certain extent. The supervision was more or less strict, depending on the governor's strength of character and the range of his authority. Under such governors as Pontius Pilate, supervision was stricter than under weaker governors. When conditions suited, under more lenient governors, or during an interregnum, the heads of the Sanhedrin could take a broader view of its jurisdiction in capital cases and took in cases where the Temple was adversely affected only in an indirect way. Thus the high priest Ananus took advantage of the change of governors to bring James the brother of Jesus to trial; on him and others he imposed the death penalty» o.c. (nota 75), 399-400.

⁸⁴ Cf. BAUMBACH, *Jesus* (nota 22), 67-68; *Stellung* (nota 22), 304.

cuatro vientos. Voz contra Jerusalén y el santuario; voz contra el esposo y la esposa, voz contra todo el pueblo'. Día y noche iba y venía por las calles gritando así. Algunos de los ciudadanos principales, irritados por estos malos agüeros, arrestaron al hombre y lo golpearon duramente. Pero él, sin pronunciar palabra en defensa propia ni privadamente contra quienes lo golpeaban, repetía los mismos gritos de antes. Las autoridades, creyendo —como era el caso— que el hombre actuaba por un impulso divino, lo llevaron ante el procurador romano. Allí, aunque golpeado hasta los huesos con látigos, ni imploró clemencia, ni derramó una lágrima, sino dando a su voz el tono más lúgubre y dolorido que podía, repetía a cada golpe: '¡Ay Jerusalén!' Cuando Albino, pues éste era el procurador, le preguntó quién y de dónde era y por qué daba aquellos gritos, no le respondió palabra, y siguió repitiendo su lamentación sobre la ciudad. Por fin Albino, juzgándolo loco, lo dejó en libertad»⁸⁵.

Tenemos, pues, un caso típico de delito religioso de la esfera pública: un anuncio profético de desgracia contra el Templo y contra Jerusalén. Las autoridades judías consideran esto una profecía blasfema, arrestan al «falso profeta», lo castigan con golpes y lo llevan ante el procurador romano, porque su jurisdicción no llegaba a más. La transferencia del caso al tribunal del procurador Albino sólo tiene sentido si los sanhedritas pretendían la condena a muerte del profeta de la desgracia, pena que las autoridades judías no podían ejecutar. Pero además, el relato de Josefo confirma las implicaciones políticas de todo delito religioso que afectara al Templo y al orden religioso-político del Estado del Templo.

Al mismo tiempo —como han señalado varios especialistas⁸⁶— tenemos un caso que ofrece muchos paralelismos con la actuación judicial contra Jesús, tal como la narran los evangelistas: a) arresto por las autoridades judías, interrogatorio y castigo corporal; b) valoración religiosa del delito y entrega del reo al procurador romano; c) silencio del acusado; d) un procurador, que F. Josefo describe como cruel y sin escrúpulos, pero que se niega a condenar al acusado y lo suelta como loco, después de flagelarlo duramente.

A la luz de este paralelo histórico queda confirmada nuestra tesis de que Jesús fue condenado por motivos específicamente religiosos, pero que toda actividad religiosa de resonan-

⁸⁵ JOSEFO, *Bellum* 6,5,3; § 300ss.

⁸⁶ BAUMBACH, *Stellung* (nota 22), 303; CATCHPOLE, *The Problem* (nota 22), 62; *The Trial* (nota 64), 245ss; HERRANZ MARCO, o.c. (nota 3), 111.

cia en el pueblo tenía unas inevitables implicaciones políticas.

Jesús no fue un pretendiente mesiánico de tipo político-revolucionario, al estilo zelota, sino un predicador religioso, que proclamó la cercanía y el perdón de Dios, la conversión y la llegada del Reinado de Dios con su actuación escatológica. Al enfrentarse con las concepciones religiosas de los fariseos y, sobre todo, de la clase sacerdotal saducea, que dominaba el Sanhedrín, se atrajo su enemistad irreconciliable y su condena como blasfemo contra la Ley y el Templo. Pero las circunstancias político-religiosas de Judea bajo los procuradores romanos convertían automáticamente su pretensión de ser el enviado de Dios en delito político de sedición y alta traición, como expresa el título de la cruz: rey de los judíos. Por estas mismas circunstancias político-religiosas tuvo que intervenir Pilato en la condena y ejecución de Jesús de Nazaret.

Universidad Comillas.
Madrid.

ANTONIO VARGAS-MACHUCA, S.J.